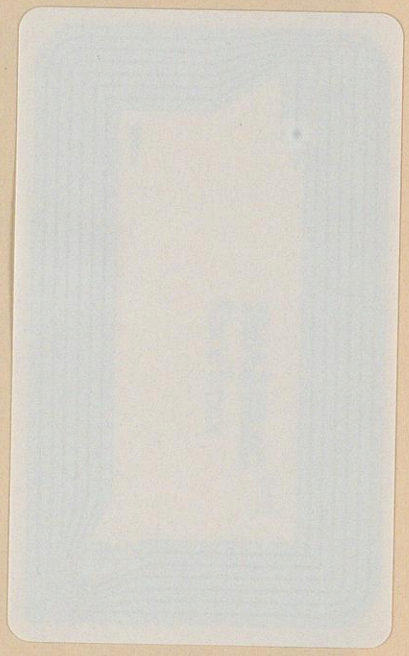


N12<522617050 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

Monatschrift für das Geistesleben
der Gegenwart

123.
BAND

Freiburg im Breisgau 1932
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 einhundertdreiundzwanzigsten Bandes

Abhandlungen

Seite

Mensch und Maschine. (Peter Lippert) 1
Zur Überwindung der bolschewistischen Weltanschauung. (Konrad Algermissen) 14
Den Armen wird das Evangelium verkündet. (Ludwig Koch) . . 27
Psychologie des Radikalismus. (Max Pribilla) 33
Gott in der Politik. (Franz Xaver Kother) 44
Sinanthropus Pekinensis Black. (Felix Rüschkamp) 50
Johann Michael Sailer. Zur 100. Wiederkehr seines Todestages (20. Mai 1832). (Peter Lippert) 73
Metaphysik und wir. (Bernhard Jansen) 85
Sparmaßnahmen und Bildungspolitik. Einige grundsätzliche Bemerkungen. (Joseph Schröteler) 99
Jugenderinnerungen. († Erich Wasmann) 110 191 258 327 407
Kulturbericht. (Jakob Overmans) 119 334
Neue Ordnung. (Constantin Noppel) 145
Sein im Scheitern — Sein im Aufgang. (Erich Przywara) 152
Wissenschaft vom Leben und Lebensweisheit. (Karl Frank) . . . 161
Die Insel des Eucharistischen Kongresses. (Bernhard Welzel) . . 172
Jesuitenfabeln in einem katholischen Schulbuch. (Wilhelm Kratz) 179
Rassenphilosophie und Religion. (Ludwig Koch) 217
Tradition und Fortschritt im spanischen Katholizismus. (Hubert Becher) 224
Das dritte Rom. (Anton Koch) 233
Zur Psychologie der deutsch-französischen Verständigung. (Viktor Dillard) 239
Wenn feste Formen fließend werden. (Franz Heselhaus) 248
Konservatismus und antiliberale Konjunktur. (Gustav Gundlach) . 289
Ljeskow und der Bolschewismus. (Dr. Slavista) 299
Die Kunst als erzieherische Größe. (Stanislaus v. Dunin Borkowski) 309
Das gegenwärtige Weltbild der Astronomie. (D. Wattenberg) . . . 318
Versuchung zum Katholizismus. (Fritz Pieper) 361
Kasten und Ehen im heutigen Indien. (Peter Dahmen) 369
Zur Frage der Begründung des Kausalitätsprinzips. (Joseph de Vries) 378
Der Bolschewismus und die soziale Arbeit der Kirche. (Joseph Schweigl) 390
Das Werden des jungen Mathias Josef Scheeben. (Dr. Hermann Brosch) 395

Umschau

Seite

Die neuen Oratorien von Haas und Hindemith. (Willi Schmid) 57
Vorläufige Bedenken zu einem russischen biologischen Film. (Karl Frank) 60
Karl Freiherr v. Vogelsang. (Constantin Noppel) 63
Säkulare Religion. (Erich Przywara) 135
Bischof Sailer und die Kirchenmusik. (Berthold Lang) 137
Dreierlei Straßen. (Constantin Noppel) 199
Selbstmord der Vernunft. (August Deneffe) 200
Das Papsttum im Verhör. (Anton Koch) 202

Seite

Psychologisches zum Problem der Wünschelrute. (Johannes Lindworsky) . 203
Staatsaufbau und Religion nach den Gedanken des Freiherrn vom Stein. (Ludwig Koch) 268
Metaphysik der Geschlechter. (Erich Przywara) 271
Kunst und Kunsthandel. (Gottfried Niemann) 273
Das Lexikon der Pädagogik der Gegenwart. (Josef Schröteler) 349
Mathilde Ludendorff, Bibel und Buddha. (Anton Koch) 350
Rettung durch Humanismus. (Jakob Overmans) 413
Lujo Brentano. (Max Pribilla) 415
Goethe und Hegel. (Erich Przywara) 417

Verzeichnis der besprochenen Schriften

Einhundertdreiundzwanzigster Band

Seite

Abel, O., Die Stellung des Menschen im Rahmen der Wirbeltiere 57
Andrian, Leopold, Die Ständeordnung des Alls 352
Anglès, Mossèn H., El Codex de las Huelgas 347
Archambault, Vers un intégralisme intégral 159
Archivum historicum Societatis Jesu 124
Atzert-Deckel, Pantheon 357

Bahr, Herm., Labyrinth der Gegenwart 355
Bardenhewer, Otto, Geschichte der altkirchlichen Literatur 337
Bardy, G., und Tricot, A., Le Christ 205
Bartels, Adolf, Geschichte der deutschen Literatur 427
Barth, Karl, Fides quaerens intellectum 158
Bäumer, Gertrud, Neuer Humanismus 413
Besson, Bischof Marius, Wegbereitung 276
Beyer-Fröhlich, Dr. Marianne, Deutsche Literatur 428
Blondel, Maurice, Le problème de la philosophie catholique 159
Blume, Clemens, S. J., Unsere liturgischen Lieder 125
Bopp, Linus, Wir sind die Zeit . . 141
Boving, P. Remigius, O. P. M., Bonaventura und die französ. Hochgotik 212
Brauer, Dr. Th., Sozialpolitik und Sozialreform 359
Braun, Joseph, S. J., Das christliche Altargerät 125
Brauns, Dr. Reinh., Flüssige Kristalle und Lebewesen 250
Breitenstein, Dr. D., O. F. M., Der Kultursozialismus 357
Brentano, Lujo, Mein Leben im Kampf um die soziale Entwicklung in Deutschland 415
Breton, Fr. Valentin-M., O. F. M., La Trinité 206
Buber, M., Das Buch Jirmejahn . . 207
Buchner, Max, Aus der Vergangenheit der Universität Würzburg . . . 345
Bücken, Dr. Ernst, Musik des 19. Jahrhunderts 287
Bumke, Oswald, Eine Krisis der Medizin 167

Seite

Burger, Lisbeth, Die Mädels aus der Fadengasse 199

Cahill, E., Ireland's Peril 176
Calvet, J., Littérature française . . . 68
Caspar, Erich, Geschichte des Papsttums 202
Chaix, J., De Renan à Jacques Rivière 159
Clasen, Dr. Karl Heinz, Baukunst des Mittelalters 214
Curtius, Ernst Robert, Deutscher Geist in Gefahr 413
Cysarz, Herbert, Zur Geistesgeschichte des Weltkrieges 68

Dacqué, Edgar, Vom Sinn der Erkenntnis 163
Defourny, M., Aristote 420
Dimmler, Dr. Hermann, Skrupulosität und religiöse Seelenstörungen 142
Dobretsberger, Josef, Freie oder gebundene Wirtschaft? 279
Dobsky-Steffens, Bruno Zwiener . 430
Dunin Borkowski, Stanislaus v., Spinoza nach dreihundert Jahren . 420

Ebers, Godehard Josef, Reichs- und Preußisches Staatskirchenrecht . . 142
— Staat u. Kirche im neuen Deutschland 336
Eckardt, Hans v., Rußland 131
Edelsheim, Fery Frhr. v., Das Evangelion nach Markos 66
Ehrhardt, Justus, Straßen ohne Ende 199
Engel, Eduard, Was bleibt? . . . 428
Engel-Reimers, Charlotte, Der Idealismus in der Wirtschaftswissenschaft 279
Erbarmen, Gottlieb, Gemeinschaftsbad 356
Essad Bey, Verschwörung gegen die Welt: G. P. U. 131

Fascher, Erich, Vom Verstehen des Neuen Testamentes 65
Ficker, Dr. H. v., Wetter und Wetterentwicklung 285
Fischer, Karl, Das Werk der sieben Tage 142
Flachs, S., Antireligiöse Erziehung in den Schulen 19
Fleury, E., Saint Grégoire de Nazianze 424

	Seite
Gothein, Eberhard, Boethius, Trost der Philosophie	413
Gothein, Percy, Francesco Barbaro	413
Gottl-Ottlilienfeld, Friedrich v., Wirtschaft und Wissenschaft	207
Graves, William S., America's Siberian Adventure	130
Griese, Friedrich, Der Herzog	216
Groethuysen, Bernhard, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich	358
Grützner, Hubertus, Das pädagogische Tagebuch Gustav Teichmüllers	68
Günther, Dr. Hans, Rassenkunde des deutschen Volkes	221
Gurian, Waldemar, Der Bolschewismus	359
Haeckel, E., Kristallseelen	253
Hafter, W., Der Freiherr vom Stein	269
Handbuch, Bibliographisches, des Auslanddeutschtums	343
Handbuch der Erziehungswissenschaft	125
Handbuch, Kirchliches, 1931	122
Handbuch der Rationalisierung	341
Hammer, Robert, Der Roman des Heiligen	216
Harcourt, Robert d', L'Éducation sentimentale de Goethe	286
Hartmann, N., Metaphysik der Erkenntnis	87
Hausenstein, Wilhelm, Drinnen u. Draußen	432
Heidingsfelder, Georg, Die Unsterblichkeit der Seele	352
Heim, W., Die Kollektiverziehung	19
Heimbucher, Orden und Kongregationen der katholischen Kirche	125
Helbing, Lothar, Der dritte Humanismus	413
Hengstenberg, Hans Eduard, Die Macht des Geistigen	356
Hertel, Von neuem Trug	351
Hessenbach, A., Das Eheideal	357
Hirzel, Dr. Stephan, Grab und Friedhof	431
Hitler, Adolf, Mein Kampf	220
Hoeber, Karl, Gegen die negative Kritik an der katholischen Tagespresse	125
Hoffmann, Hermann, Die Jesuiten in Glogau	425
— Die Saganer Jesuiten	425
— Die Jesuiten in Schweidnitz	425
— Die Jesuiten in Brieg	425
— Die Jesuiten in Deutsch-Wartenberg	425
Hohlenberg, Johannes, Goethes Faust im 20. Jahrhundert	70
Hovre, Fr. de, Le Catholicisme	421
Hürth, Franz, S. J., Schuld und Sühne	67
Jaspers, Karl, Philosophie I—III	152
Johann Georg, Herzog zu Sachsen, Neueste Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens	143
Junker, Hubert, Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel	67
Kalt, Dr. Edmund, Bibl. Reallexikon	65
Karrenberg, Dr. Friedr., Christentum, Kapitalismus und Sozialismus	281
Kaup, Dr. J., und Fürst, Dr. Th., Körperverfassung und Leistungskraft Jugendlicher	421
Keiser, Dr. Günter, Die kapitalistische Konzentration	421
Keynes, J. M., Vom Gelde	128
Kindermann, Heinz, Das literarische Antlitz der Gegenwart	68
Kirsch, Albert, Kaufen u. Verkaufen	279
Kirschweng, Johannes, Der goldene Nebel	215
Kleinschmidt, Dr. P. Beda, O. F. M., Die hl. Anna	429
Klopp, Wiard, Leben und Wirken des Sozialpolitikers K. Frhr. v. Vogelsang	63
Klotz, Dr. Anton, Dokumente	343
Klug, Ignaz, Das Reich der Werte	356
Knapp, Otto, Der katholische Mensch	353
Knoll, Aug. M., Der soziale Gedanke im modernen Katholizismus	280
Kößler, P. Cornelius, St. Benedicti Regula	206
Lang, Berth., S. J., Bischof Sailer	423
Langbehn-Nissen, Dürer als Führer	430
Langsdorff, W. v., Jahrbuch der Luftfahrt 1931/32	135
Laun, Ferd., Die Konferenz von Lausanne	363
Laux, Karl, Joseph Haas	423
Legendre, M., Littérature espagnole	68
Leisegang, Hans, Goethes Denken	419
Lexikon der Pädagogik der Gegenwart	349
Lexikon für Theologie u. Kirche	125
Lidell, M. F., Irland	431
Ljeskow, Nikolaj, Klerisei	300
Linden, Walther, Goethe und die deutsche Gegenwart	287
Linhardt, Robert, Die Sozialprinzipien des hl. Thomas von Aquin	278
Lortz, Joseph, Geschichte der Kirche	179
— Kardinal Stanislaus Hosius	426
Marlier-Kroppenberg, P. Constantin Lievens S. J.	423
Marneck, F. H., Glaubenslose Religion	352
Meisen, Karl, Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande	71
Menzinger, Otto, Mariologisches	205
Metzler, Johannes, P. Johannes Arnoldi S. J.	283
Muckermann, Friedrich, S. J., Der Mönch tritt über die Schwelle	141
— Goethe	143
Müller, Otfried, Wissen und Glauben in der Medizin	169
Munster, Katrine v., Die junge Ida Gräfin Hahn-Hahn	144
Nachod, Hans, und Stern, Paul, Briefe des Francesco Petrarca	413
Narciß, Handwörterbuch des deutschen Volksbildungswesens	132
Nell-Breuning, O. v., Die soziale Enzyklika	208
Neresheimer, Dr. Eugen, Gaben des Meeres	285
Neuß, Dr. Wilhelm, Die Apokalypse	213
Nissen, B. Momme, Die Kunst Rembrandts	430
Nowack, Dr. Alfons, Ungedruckte Briefe von und an Kard. Diepenbrock	211

Seite

Nowack, Dr. Alfons, Briefwechsel zwischen Kard. Diepenbrock und Ida Gräfin Hahn-Hahn 211
Ohm, P. Thomas, O. S. B., Indien und Gott 123
Otto, Rudolf, Das Gefühl des Überweltlichen 156
— Sünde und Urschuld 156

Peters, Dr. Franz Joseph, Die Lehre der katholischen Kirche 206
Petraschek, Karl, System der Rechtsphilosophie 422
Piano regolatore di Roma 1931 . 235
Pieper, Karl, Atlas orbis christiani antiqui 210
Poelschau, Harald, Das Menschenbild des Fürsorgerechts 207

Reichenbach, Hans, Ziele u. Wege der heutigen Naturphilosophie . . . 163
Rengstorf, K. H., Erlösung von Jesu Christo? 351
Richter, Dr. Kurt, Handbuch der Jugendpflege 343
Ries, Dr. Josef, Kirche u. Keuschheit 356
Rinne, Dr. Friedrich, Grenzfragen des Lebens 254
Rohr, Ignaz, Die soziale Frage . . 360
Rosenberg, Alfred, Mythus des 20. Jahrhunderts 220
Roßmann, W., Goethes Faust . . . 70
Roulin, E., Lingues, insignes et vêtements liturgiques 355

Saliger, Rudolf, Das Gesicht des neuen Rußland 128
Salomon, Dr. G., Allgem. Staatslehre 359
Scharban, C. A., Mathilde Ludendorffs Verleumdung 351
Schenz, Alfons, Matthäus 1, 1 bis 4, 23 206
Schilling, Jakob, Die Auffassungen Kants und des hl. Thomas von Aquin von der Religion 352
Schnabel, F., Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert 15
Schneider, Fr., Deutsches Dante-Jahrbuch Bd. 12 429
Schomerus, H. W., Ist die Bibel von Indien abhängig? 351
Schreiber, Prälat Georg, Das deutsche Volkstum und die Kirche . . 277
Schücking, W., und Wehberg, H., Die Satzung des Völkerbundes . . 129
Schulemann, G., Buddha 357
Schulze-Maizier, Friedr., Deutsche Selbstkritik 419
Schurhammer, Georg, S. J., Die zeitgenössischen Quellen 338
Schütz, Paul, Säkulare Religion . . 135
Schwartz, Hermann, Pädagogisches Lexikon 350
Schweitzer, Albert, Aus meinem Leben und Denken 135
— Goethe-Gedenkrede 417
Schwer, W., und Müller, Fr., Der deutsche Katholizismus 281
Sellmair, Joseph, Internatserziehung 284
Senn, Dr. Ernst, Theodor Bilharz . 209
Seppelt, Fr. X., Der Aufstieg des Papsttums 210
Sering, Max, Die deutsche Landwirtschaft 341

Seite

Simonds, Frank H., Can Europe Keep the Peace? 129
Söhner, Dr. P. Leo O. S. B., Geschichte der Begleitung des gregor. Chorals . 288
Sombart, Werner, Die Zukunft des Kapitalismus 341
Sosnosky, Theodor v., Die rote Dreifaltigkeit 141
Spieler, Dr. Josef, Lexikon der Pädagogik der Gegenwart 349
Spranger, Eduard, Die Verschulung Deutschlands 101 103
Staatslexikon 125
Stanley Jones, E., Christus auf allen Wegen 353
Staudinger, H., Die volkswirtschaftliche Funktion der öffentlichen Unternehmung 127
Steffes, J. P., Die Abrüstung . . . 277
— Sexualpädagogische Probleme . . 283
Stöwer, Willy, Zur See mit Pinsel und Palette 431
Stracke, D. A., Over bekeering en doopsel van koning Chlodovech . . 123

Tillich, Paul, Hegel und Goethe . 418

Undset, Sigrid, Begegnungen und Trennungen 357

Verkade, Willibrord, O. S. B., Der Antrieb ins Vollkommene 209
Vierkandt, Alfred, Handwörterbuch der Soziologie 358

Wagenbach, H. J., Volk und Boden 420
Wagner, Hermann, Der jugendliche Industriearbeiter 421
Walter, S. Thoma Angelica, Seinsrhythmik 271
Walter, Dr. Wilh., Lehrbuch der Symbolik 362
Walz, A. M., Compendium historiae Ordinis Praedicatorum 425
Weigall, Arthur, Echnaton, König von Ägypten 447
Weingartner, Dr. Josef, Römische Barockkirchen 211
Weiß, Dr. Paul, Aus den Werkstätten der Lebensforschung 285
Welter, Nikolaus, Geschichte der französischen Literatur 68
Widmann, Simon, Weltgeschichte der neuesten Zeit 425
Wie würde ein neuer Krieg aussehen? 345
Wiesmann, Herm., S. J., Sinuthii archimandritae Vita et Opera omnia 337
Wilke, Dr. G., Evangelische Kirchenkunde 363
Will, Joseph, S. J., Die kathol. Aktion 278
Winter, Eduard, Die geistige Entwicklung A. Günthers 207
Worringer, Dr. Wilhelm, Formprobleme der Gotik 212
Wright, J., Camille Selden 133

Zeuschner, Joh., Grundzüge der katholischen Staatsphilosophie . . . 357
Zilchers, Robert, Goethe 286
Zimmermann, Otto, S. J., Lehrbuch der Aszetik 337
Zwiener, Bruno, Sursum corda . . 430

Mensch und Maschine

Von Peter Lippert S. J.

Heute gehört es zum guten Ton, auf „die Maschine" zu schelten. So wie man in manchen Familien über den alten Dienstboten schimpft, über den guten, treuen Hausgeist, der jahrzehntelang der Familie gedient und die Kinder und Kindeskinder auf den Armen getragen hat, aber mit der Zeit etwas herrschsüchtig und eigenwillig, so ein kleiner Haustyrann geworden ist. Die Maschine, auf die wir einstmals so stolz waren und noch stolz sind, die uns so wundervolle Dienste geleistet hat und immer noch täglich leistet, freilich ohne daß wir ein Aufhebens davon machen, so sehr sind wir daran gewöhnt, diese Maschine empfinden wir plötzlich als einen argen Tyrannen, als gefährlich für unsere Freiheit und für unser Menschsein, ja als veraltet, als ungeistig, als Geschöpf eines Jahrhunderts, dessen wir uns beinahe schämen, des neunzehnten. Und besonders temperamentvolle Schriftsteller, die vermutlich in ihrem Heim von allem Komfort der Technik umgeben sind, sprechen sogar von einem „Fluch der Technik", und weise Propheten von einer „Maschinendämmerung".

Es gibt freilich Menschen, die auch heute noch die Maschine in Schutz nehmen. Aber auch sie meinen doch eine Warnung beifügen zu müssen: man solle sich vor ihr inacht nehmen, man solle sie nicht allzusehr überhandnehmen lassen, solle ihren raschen Fortschritt etwas bremsen. Jedenfalls aber sind alle diese Betrachtungen, die über „Mensch und Maschine", über den Menschen und seine Technik, über das technische Zeitalter und seine Überwindung angestellt werden, sehr uneins untereinander, sowohl in ihrem Inhalt wie in ihrem Ton. Die Naturwissenschaftler und die Volkswirtschaftler, die Denker und Dichter und anderseits die Politiker, die Geschichts- und Kulturphilosophen und anderseits die Moralisten, alle sind sie uneins in der Beurteilung der Maschine; sogar ihre Anklagen und erst recht ihr Verdikt gegen die Maschine sind nicht einhellig — „die Zeugen widersprachen sich".

Schon die Identität des angeklagten Subjekts steht nicht recht fest. Wer ist eigentlich Angeklagter? Die „Maschine"! Aber wer ist das? Grundsätzlich und physikalisch betrachtet ist schon ein gewöhnlicher Stock, den wir als Hebel verwenden, eine schief geneigte Fläche, eine drehbare Scheibe bereits eine Maschine. Diesen einfachsten und doch so sinnreichen Maschinen verdanken wir Menschen unendlich viel; sie waren Bedingungen und Stufen aller menschlichen Entwicklung; nicht nur alle Bequemlichkeit und Behaglichkeit des Lebens, sondern auch jede Möglichkeit einer geistigen Kultur setzt diese einfachen Werkzeuge, die Urmaschinen, voraus. Wo

fängt also die Maschine an, die heute angeklagt wird? Und wie ist die geistgeborene und geistbeladene Maschine plötzlich in der Gegenwart aus einem Werkzeug des Segens und des Wohltuns zu einem solchen Scheusal geworden, das an den meisten und größten unserer heutigen Nöte schuldig sein soll?

Zunächst ist gegen eine Maschine an sich, auch gegen ihre Erfindung und Herstellung, nicht das geringste einzuwenden. Entweder ist sie ein Erzeugnis zweckmäßigen Denkens und Handelns, überlegender, auf Beherrschung der Lebensbedingungen ausgehender, oft sehr langwieriger und mühseliger Versuche, oder sie ist die blitzartige Erfüllung flammender Intuitionen: in beiden Fällen ist die Maschine ein Kind der Schöpferkraft und der Schöpferfreude genialer Menschen, eine Leistung von wunderbaren und geheimnisvollen Kräften. Die jahrzehntelange gläubige und geduldige Arbeit, die an den Bau des ersten Zeppelin-Luftschiffes gewendet wurde, gehört zu den ergreifendsten Erscheinungen der menschlichen Seelen- und Geistesgeschichte.

Auch sind die Maschinen in sich nicht etwas Abscheuliches und Häßliches. Eben der genannte „Zeppelin", der tief brummend und wie ein gutmütiges Riesentier über den Dächern einer Großstadt seine Schleifen zieht, ehrlich bemüht, sich von allen Menschen auf den Straßen und Dächern und an den Fenstern beschauen zu lassen, oder der in unbeirrbarer Zielsicherheit über den Ozean schwebt nach unabsehbar weit entfernten Ländern, ist etwas Atemraubendes und Schauervolles in seiner Schönheit und Kraft. Und je vollkommener unsere Maschinen werden, um so schöner, blitzender und geformter, man möchte sagen, um so kultivierter werden sie. Das Maschinen-Aggregat eines elektrischen Kraftwerkes ist von höchster Politur der Gestalt und des Benehmens. Da ist von Schmutz und wüstem Lärm und Ungeschlachtheit nichts mehr zu bemerken, trotz der erschreckenden Größe der Kräfte und Leistungen. So stark und selbstsicher und kraftstrotzend und zugleich so beherrscht und geformt ist auch das prachtvollste Raubtier nicht wie eine dieser Maschinen.

Aber vielleicht liegt in den Leistungen oder Auswirkungen dieser Maschinenungeheuer die Gefahr, die sie schuldig werden läßt? Die sämtlichen Anklagen, die heute gegen die Maschine erhoben werden, laufen, soweit sie überhaupt ernst zu nehmen sind, auf folgende drei Punkte hinaus: Erster Anklagepunkt: Die Maschine wirkt geisttötend auf den Menschen, der sie bedienen muß. Zweiter Anklagepunkt: Die Maschine macht unsere Kriege über die Maßen grausam und mörderisch. Dritte Anklage: Die Maschine leistet zuviel, macht die menschliche Arbeitskraft überflüssig, ist also schuld an der zunehmenden Arbeitslosigkeit.

Die erste Anklage! Wie eintönig, sagt man, und wie geisttötend ist der Dienst an den modernen Maschinen! Die unglücklichen Arbeiter, die sie bedienen, vielleicht gar noch am laufenden Band, haben stundenlang, Tage und Jahre hindurch immer wieder den gleichen Handgriff zu machen, in ewig eintöniger Wiederholung. Das muß schließlich zu einem unbeschreiblichen Ekel und Überdruß führen, der den Arbeiter seine Arbeit und sein Schicksal verwünschen läßt. Er wird selbst zu einer Maschine oder viel-

mehr zu einem Rädchen, zu einem kleinen Hebel an einer Riesenmaschine. Seine ganze Persönlichkeit wird dadurch unterdrückt, ja ausgelöscht, alle seelische Teilnahme muß verkümmern, weil sie eben nicht mehr gebraucht wird. Je weniger Seele, je weniger Persönlichkeit und Freiheit im Arbeitsprozeß beteiligt wird, um so besser bedient der Arbeiter die Maschine oder den einzigen Hebel an seiner Maschine, der ihn etwas angeht. Er wird zu einem Sklaven, der keine geistig verklärte und verklärende Arbeit und somit keinen höheren Lebensinhalt mehr hat. Soweit die Anklage!

Nun besteht kein Zweifel, daß viele moderne Maschinen zu ihrem Gebrauch und ihrer Bedienung immer wieder den gleichen Handgriff verlangen. Aber selbst die einfachsten Maschinen tun das und gerade sie am meisten. Warum haben wir also nicht längst gegen alle Werkzeuge der Menschenhand die gleiche Anklage erhoben? Zum Beispiel: Die Erzeugung von Feuer durch Reiben zweier Hölzer, wie sie der Mensch viele Jahrtausende lang leisten mußte, oder das Mahlen von Getreide zwischen zwei Steinen, die — meist von Frauenhänden — gegeneinander gerieben werden, oder das Aufreißen eines Stückes Ackerland, all das ist eine Tätigkeit, die immer wieder die gleiche Handbewegung stundenlang erfordert. Schließlich besteht ein sehr großer Teil unseres Lebens aus immer wiederholten und dadurch mechanisierten Bewegungen.

Aber gerade diese Mechanisierung gibt uns ein Stück unserer Freiheit, auch unserer seelischen Freiheit zurück. Das Gehen, das Essen, das Treppensteigen vollzieht sich derart mechanisch, daß unsere Seele während dieser Eintönigkeit völlig frei bleibt für ihre eigenen Geschäfte, Genüsse oder Liebhabereien. Das Gehen und Wandern unserer Beine in der freien Natur ist so weit mechanisiert, daß während dieser körperlichen Eintönigkeit große geistige Schöpfungen entstehen können.

Es ist also nicht die Eintönigkeit der Handgriffe, die geistfeindlich wirkt in den Menschen, die an der Maschine stehen. Vielleicht bringen diese Arbeiter zuweilen schon eine leere Seele und einen kargen Geist mit zu ihrem Dienst, und eine andere Tätigkeit würde ebensowenig schöpferisch und bildend auf ihre Seelen wirken. Und wenn schon die Eintönigkeit der Maschinenarbeit in einzelnen Fällen geistlähmend wirkt, dann kann dies auch davon kommen, daß der Dienst an der Maschine auf zu lange Zeit ausgedehnt wird, so daß die einseitige Überbelastung eines einzelnen Muskels auch zu einer Ermüdung des ganzen Menschen, zu einem seelischen Erschöpfungszustand führt. Oder in andern Fällen — und die sind wohl überaus zahlreich — ist die Arbeit an der Maschine schon von vorneherein eine affektgeladene, und zwar eine unlustbetonte Arbeit. Eine Arbeit, die in Hast geleistet werden muß, und darum in der Angst, nicht fertig zu werden, die verlangte Stückzahl nicht liefern zu können oder nicht mitzukommen mit dem Abrollen des laufenden Bandes. Oder die Seele des Arbeiters ist ohnehin schon und dauernd verbittert, vergrämt, verhetzt, mit Gleichgültigkeit belastet, mit Haß geladen. Selbstverständlich wird dann die Eintönigkeit des Handgriffes in vervielfachtem Maße als widerwärtig empfunden. Aber an all diesen ekelauslösenden Bedingungen ist nicht die Maschine schuld, sondern die Unnatur unserer sozialen Verhält-

nisse, und die in Bezug auf Arbeitszeit oder Arbeitsgeschwindigkeit oder Massenhaftigkeit der erzeugten Güter übersteigerte Produktionsgier der Maschinenbesitzer oder auch die schiefe und kranke Einstellung des Arbeiters zur Arbeit überhaupt: seine begreifliche oder auch maßlose Verbitterung und Verhetzung, seine menschliche und persönliche Unzufriedenheit mit seinem Lebensschicksal und mit allen Einzelheiten seines Schicksals.

In Wirklichkeit ist der Dienst an den modernen Maschinen gar nicht so eintönig wie der Gebrauch der primitiven Werkzeuge früherer Jahrhunderte und Jahrtausende. Unsere Maschinen fordern, auch wenn sie von dem einzelnen Angestellten nur einen einzigen Handgriff verlangen, doch ein hohes Maß von Aufmerksamkeit, von Wachheit und Bereitschaft, von Selbstkontrolle und Selbstverantwortung. Ein winziger Bruchteil von räumlicher Ungenauigkeit oder von seelischem Versagen kann schon die Leistung entwerten oder die Maschine stören oder das Leben zahlreicher Menschen vernichten. Je mehr eine Maschine in sich mit Geist und Überlegung, mit Zweckmäßigkeit und Leistungsfähigkeit erfüllt ist, um so mehr Seele und Geist verlangt auch ihr Gebrauch und die Entgegennahme des Dienstes, den sie uns leistet.

Die zweite Anklage lautet: Die Maschine wirkt direkt mörderisch. Fast alle modernen Erfindungen kehren sich unmittelbar gegen den Menschen als Mord- und Kriegswaffen. Wenn die Kriege immer entsetzlicher und grausamer werden, dann sind daran nur die furchtbaren Maschinen schuld, die wir gegeneinander ins Feld führen. — Diese Anklage wäre sehr ernst zu nehmen, wenn sie irgend eine Berechtigung hätte, wenn wirklich die Maschine schuldig befunden würde. Aber zunächst scheinen die Ankläger selbst ihre Klage nicht sehr ernst zu nehmen. Die Menschheit ist nämlich von der Greuelhaftigkeit ihrer Kriege immer noch nicht genug überzeugt; sie ist sogar im großen und ganzen noch immer sehr kriegslustig; jedenfalls tut sie nichts Ernsthaftes, die Kriege zu verhindern. Im Gegenteil häuft sie die gefährlichen Stoffe, aus deren Selbstentzündung mit psychologischer Notwendigkeit immer neue Weltkriege entstehen müssen, unentwegt an. Daraus kann man schon ersehen, daß die Anklage gegen die Maschine als Kriegswaffe nicht sehr ernst genommen wird. In der Tat ist die Maschine an unsern Kriegen sowenig schuld, wie das Steinbeil oder die Fallgrube, die von den Urmenschen im Kampf ums Dasein und in ihren ersten Stammesfehden verwendet wurden, schuld waren an den Missetaten jener ersten Gewaltmenschen. Die Maschine ist nämlich stets und genau das, was sie in unsern Händen wird. Sie macht uns nicht böser und grausamer, als wir ohnehin schon sind. Sie wirkt mörderisch in den Händen eines mordgierigen und raublüsternen Geschlechtes; sie wirkt schützend und bewahrend, ja sogar veredelnd in den Händen hochgemuter und ritterlich gesinnter Menschen. Die elektrischen Wellen sind ein Wundermittel geistigen Austausches, wenn wir sie mit unsern geistigen Erzeugnissen beladen; zu gleicher Zeit aber lauern schon die Kriegsindustrien darauf, wie sie als „Todesstrahlen" ausgesandt werden können. Die menschliche Technik ist wie der Mensch, der sie als sein Werkzeug erschafft und gebraucht: wohltuend und gütig oder grausam und todbringend.

Wenn nun die Grausamkeit der Menschen seit Urzeiten ungemindert fortgedauert hat, ja vielleicht sogar noch kälter und herzloser geworden ist, wie die modernen Kriege beweisen, dann ist allerdings die Maschine eine furchtbare Waffe in den Händen solcher Menschen, und das Leid und die Wunden, die sie als taugliches und gefügiges Werkzeug über die Menschen und Völker bringen muß, werden immer verderblicher und unheilbarer. Die Folgerung, die wir daraus zu ziehen haben, lautet aber nun nicht: Laßt uns die Maschine zerschlagen! Sie würde ja doch sogleich wieder gebaut werden. Auch eine Stillhaltung der technischen Fortschritte läßt sich nicht kommandieren oder vereinbaren. Wohl aber können wir die raubgierigen und unverträglichen Individuen und Nationen verhindern, die Maschinentechnik zu einem Kriege zu mißbrauchen. Es ist uns doch im wesentlichen bereits gelungen, die einzelnen Staatsbürger zu entwaffnen; nicht jeder Beliebige darf heute noch einen Revolver mit sich führen oder ein Maschinengewehr vor seinem Hause aufbauen. So läßt sich auch, wenn wir nur wirklich wollen, ein Weg finden, den Völkern die Mordmaschinen zu entwinden. Nicht durch fortschreitende Bewaffnung und Aufrüstung werden die Staaten verhindert, übereinander herzufallen. Im Gegenteil: Je höher der Stand der Rüstungen, um so größer die Gefahr, daß sie eines Tages in Gebrauch genommen werden. Nur durch allgemeine Entwaffnung wird der Friede gesichert, und diese Entwaffnung muß herbeigeführt werden wiederum durch eine Maschine: freilich nicht durch eine Maschine aus Panzerplatten und Dynamit, sondern durch eine Maschine rechtlicher und wirtschaftlicher Organisation, die durch internationale Verkettung des Völkerlebens es dem einzelnen Volk unmöglich macht, aus der Reihe auszubrechen und eine kriegerische Sonderfront aufzurichten.

Damit sind wir nun schon bei der Maschine der Zukunft, bei der noch zu schaffenden Maschine angekommen, mit deren Hilfe wir auch die dritte und schwerste Anklage gegen die Maschine entkräften können. Diese Anklage lautet: Die Maschine arbeitet zuviel; sie erspart zuviel an menschlicher Arbeit und damit auch an Arbeitskräften und macht uns arbeitslos und damit auch brotlos. Diese Anklage scheint nun auf den ersten Blick nicht sehr glaubwürdig zu sein; denn sie wird doch erst erhoben angesichts unserer heutigen Arbeitslosigkeit. Die Maschine ist aber doch nicht von heute. Auch die entwickelte und verwickelte Maschine ist nicht von heute; schon im neunzehnten Jahrhundert baute man solche Maschinen. Allerdings hat schon damals der Maschinenbetrieb eine gewisse Arbeitslosigkeit erzeugt. So die Einführung des mechanischen Webstuhls. Aber eine Arbeitslosigkeit von den unvorstellbaren Ausmaßen, wie wir sie heute haben, ist doch die Heimsuchung der allerjüngsten Vergangenheit, der Nachkriegszeit. Sie wird also wohl kaum von der Maschine oder gar von der Maschine allein verursacht sein.

Und selbst wenn es so wäre! Es würde uns dann nichts nützen, alle Maschinen zu zerschlagen. Der Menschengeist würde sie morgen neu herstellen. Er würde sich durch keine üble Folge je davon abhalten lassen, das immer wieder zu tun. Denn die letzten und stärksten Kräfte, die zur

Erzeugung der Maschine unwiderstehlich antreiben, sind nicht ausschließlich wirtschaftlicher Natur, sondern sie sind im Ganzen unserer heutigen technischen Entwicklung vor allem geistige Instinkte: der Machttrieb und der Wille zur Erklärung und Beherrschung der Naturerscheinungen. So ist der Mensch! Selbst wenn die Entschleierung des Bildes von Sais ihm den Tod brächte, er wird sich nicht abhalten lassen, den Schleier wegzureißen. Die Naturwissenschaften werden ihren Weg weitergehen und sich weder durch angebliche sittliche oder religiöse Imperative — „der Mensch versuche die Götter nicht!" — noch durch irgend welche üble Folgeerscheinungen aufhalten lassen. Die Maschine aber ist wenigstens in der Neuzeit das Kind der Naturwissenschaft. Sie beruht nicht auf zufälligen Entdeckungen oder auf willkürlichen Versuchen, sondern auf theoretischem Erkennen und planvollen Experimenten. Wir müßten also schließlich auch unsere Naturwissenschaft stillegen, wenn wir die Maschine für immer zertrümmern wollten. Das wäre aber doch eine absurde Forderung.

Ist aber die Anklage wirklich berechtigt, ganz oder teilweise? Gewiß, jede Maschine erspart Arbeit; zu diesem Zweck wird sie ja gerade in Dienst genommen. Besser gesagt: sie verschiebt die Arbeit auf eine andere Fläche, wo sie leichter, sicherer und genauer zu leisten ist. Sie verwandelt die Arbeit aus einem rohen und primitiven Aufgebot von bloß körperlicher Kraft in ein Aufgebot von Überlegung, Geist und List. Durch geschickte Lenkung der Kräfte gestattet sie uns, eine Wirkung mit einem leichten Hebeldruck zu erzielen, die wir mit tausend muskulösen Armen nicht erreicht hätten. Ein Fingerdruck vermag buchstäblich Berge zu versetzen. Diese Verwandlung der Arbeit ist aber zugleich eine Veredlung, eben weil die bloß mechanische Arbeit ganz oder teilweise ersetzt wird durch geistige Leistungen. Selbst die schrecklichste Arbeit, die es heute noch gibt, die des Bergmannes in den Kohlenbergwerken, ist doch bereits durch Verwendung geistvoller Maschinen wesentlich verbessert, erleichtert und selbst veredelt worden.

Die Ersparnis an körperlicher Arbeit bedeutet aber auch eine Freistellung für anderweitige, höher geartete Tätigkeiten. Wir erhalten Muße und Kraft für die Schaffung geistiger Werte, also eines wahren Kulturlebens. In der Tat ging der Fortschritt der Kultur, also auch des Geisteslebens der Menschheit, vollkommen parallel mit dem Fortschritt ihrer Maschinen. Steinzeit, Kupferzeit, Bronzezeit, Eisenzeit sind ebensoviele Stufen eines immer höher steigenden kulturellen Lebens, wie sie Stufen vervollkommneter Werkzeuge sind. Und der heutige Großstadtarbeiter hat tatsächlich viel mehr Raum, Zeit und Kraft für geistige Interessen und Tätigkeiten als der abgeschaffte Bauer in primitiven kleinbäuerlichen Betrieben. Auch unmittelbar kann die Maschine eine geistige Schule werden und geistige Fortbildung bringen: Die auf das Höchste gesteigerte Gespanntheit und Geweckteit, die in der Arbeit an hochentwickelten Maschinen verlangt wird, wirkt sich günstig im Ganzen der Arbeiterpersönlichkeit aus; diese wird für geistiges Wachsein überhaupt, für denkende Überlegung und Schlagfertigkeit, für Vorsicht und Kritik,

für scharfe Beobachtung und zugleich für tapferes Ausharren vorbereitet und geschult.

Die Maschine wirkt aber durchaus nicht einseitig im Sinne von Arbeitsersparnis. Sie schafft auch wieder Arbeit. Ja ganz neue und große Arbeitsgebiete. Die Maschine ist ja nicht ein Naturprodukt, das fertig vom Himmel fällt oder aus der Erde sproßt, sondern ein sehr künstliches Gebilde, ein vielteiliges und anspruchsvolles Ganzes. Seine Herstellung verlangt planvolle Zusammenarbeit von vielen Händen. Ein großer Teil unserer heutigen Maschinenindustrie dient nicht der unmittelbaren Erzeugung von Verbrauchsgütern, sondern der Herstellung von Verkehrs- und Produktionsmaschinen, das heißt, sie schafft Arbeit, statt sie zu vermindern. Und wenn diese Maschinen Arbeitskräfte sparen, dann werden alle diese und vielleicht noch mehr an anderer Stelle gebraucht, um die durch die Maschinen neu geweckten Bedürfnisse zu befriedigen.

Denn jede neu erfundene Maschine ändert auch wieder unsere Lebensverhältnisse und läßt dadurch neue Lebensbedürfnisse entstehen und damit auch eine neue Nachfrage nach Waren und nach Arbeitskräften. Die Einführung des elektrischen Lichtes, das mit einem Hebeldruck in ganzen Stadtteilen auf einmal eingeschaltet werden kann, hat die zahlreichen Laternenanzünder der früheren Zeit überflüssig gemacht; aber die elektrische Industrie, von der die Lichterzeugung nur ein kleiner Zweig ist, hat unvergleichlich mehr Menschen Arbeit und Verdienst verschafft, als die alte Fackel- oder Kerzen- oder Ölbeleuchtung je hätte tun können.

Nun ist allerdings richtig, daß die Maschine eine ungeahnte Vermehrung der Gebrauchsgüter gebracht hat. Die Fülle von Dingen, die in unsern Warenhäusern und Schaufenstern bereit liegt, hätten sich frühere Geschlechter nicht träumen lassen. Und man kann nicht behaupten, daß sie alle durchaus überflüssig seien. Weitaus die meisten dieser Güter möchte niemand von uns entbehren, wenn nicht ein besonderer Grund oder eine Notwendigkeit diese Entbehrung uns auferlegt. Fast alle die Lebenserleichterungen, die der elektrische Strom uns gebracht hat, sind wirkliche Lebenswerte. Weitaus die meisten der von der Maschine hergestellten Waren dienen nicht dem Luxus, sondern wirklichen Nahrungs-, Kleidungs- und Wohnungsbedürfnissen, die keineswegs alle bloß eingebildete oder künstlich erzeugte Bedürfnisse darstellen. Und selbst wenn alle Länder und Völker in gleichem Verhältnis, je nach ihrem Bedarf damit ausgerüstet wären, könnte man doch nicht sagen, daß ein Zuviel, ein schädlicher Luxus vorliege.

In Wirklichkeit sind aber weitaus die meisten der lebenden Menschen noch in sehr unzureichendem Maße versorgt mit lebensnotwendigen Gütern. Es gibt noch erschreckend viele hungernde, frierende und obdachlose Menschen, ja sie bilden die Hauptmasse der Menschheit. Und selbst wenn sie eben notdürftig die leiblichen Bedürfnisse stillen könnten, zu einem wahrhaft menschlichen Dasein gehören doch auch und vor allem geistige Interessen, und deren Erfüllung verlangt in der Gesamtheit eines Volkes und gar der ganzen Menschheit sehr viel mehr als bloße Stillung der leiblichen Nöte; sie verlangt eine gewisse und verbreitete Atmosphäre des

Behagens, der Bequemlichkeit und sogar des Luxus. Die vielgerühmte Kultur der Renaissance war nur darum möglich, weil eben damals eine große Zahl von Menschen Reichtum genug besaßen, um Lebensprunk entfalten zu können.

Anderseits ist auch richtig, daß an vielen Punkten der Erdoberfläche allzuviele Waren aufgestapelt sind, Waren, die keinen Käufer und keinen Verbraucher finden. Diese Warenberge wären freilich nicht vorhanden, wenn nicht unsere fleißigen Maschinen sie erzeugt hätten. Aber daß sie nicht verkauft und verbraucht werden können, daran ist wahrlich nicht die Maschine schuld, sondern der Wahnsinn unserer politischen und wirtschaftlichen Zustände. Wir verstehen noch nicht, die Waren richtig zu verteilen; wir verstehen nicht, den Ausgleich zwischen Bedürfnis und Kaufkraft, das Gleichgewicht zwischen Produktion und möglichem Verbrauch herzustellen.

Mit andern Worten: Zu all den Maschinen, die wir schon gebaut haben, müssen wir noch eine bauen, vielleicht die wichtigste, die unentbehrlichste von allen, die Maschine, die unsere Warenerzeugung und Warenverteilung regelt. Der Menschengeist hat sich von der Urzeit an bis heute fast ausschließlich mit der Beherrschung der außermenschlichen Naturkräfte beschäftigt. Sie ist ihm in weitgehendem Maße gelungen, und die Frucht seiner Arbeit ist eben unser heutiges Maschinenaggregat. Aber in unserer ungeheuern Maschinenhalle fehlt noch die Maschine, die auch die Naturkräfte beherrscht und lenkt, die im Menschen selbst liegen, in den menschlichen Instinkten, und im Zusammenleben der Menschen, in der menschlichen Masse. Soweit diese Instinkte bestimmte Lebenswerte angreifen, zum Beispiel das Leben selbst, haben wir sie ja schon lange und mit einem gewissen Erfolg zu bändigen gesucht. Aber auf wirtschaftlichem Gebiete, das nunmehr die ganze Menschheit betrifft und in lebenswichtige Zusammenhänge bringt, muß noch fast alles geschehen. Es kann nicht länger bei der primitiven, an die Urzustände der Menschheit erinnernden Willkür bleiben, mit der jeder Mensch, der zufällig die Mittel dazu besitzt, und gar jedes Volk, das ebenso zufällig über gewisse Bodenschätze oder Menschenkräfte in unbegrenzten Mengen verfügt, daß sie alle nach Belieben und aus rein persönlichen und eigensüchtigen Erwägungen Waren erzeugen, anhäufen oder verkaufen, ohne jede Rücksicht auf die bei andern Menschen oder in andern Ländern vorliegenden Bedürfnisse oder Produktionsweisen.

Freilich ist diese Regulierung, diese weltumfassende Wirtschaftsmaschine, die Gold, Bodenschätze und Waren und ihren Austausch und ihre Verwertung nach den Erfordernissen des Gesamtwohls regelt, ungleich schwieriger zu bauen als die verwickeltsten Uhrwerke unserer Feinmechanik. Denn sie schließt einen erhöhten Grad von Freiheit und einen Faktor ein, der individuell, persönlich und sogar geistig ist. Diese Wirtschaftsmaschine darf den Unternehmungsgeist und den sittlichen Willen des einzelnen nicht ausschalten oder gar unterdrücken. Wie alle mechanischen Sicherungen unseres Eisenbahnverkehrs die persönliche Wachsamkeit und Verantwortung der Zugführer und Stellwerksbeamten nicht überflüssig machen, sondern erst recht fordern, so wird auch die zu erbauende Wirt-

schaftsmaschine, gerade weil sie ein Wunderwerk der Organisationskunst darzustellen hat, die freie Mitarbeit und den pflichtbewußten Geist jedes einzelnen Wirtschaftsträgers — sei es ein Individuum, sei es ein ganzes Volk — nicht überflüssig machen, sondern als Funktionsbedingung immer miteinschließen. Eine solche Maschine ist möglich; so gut wie die Maschine unseres Eisenbahnverkehrs das Element der Freiheit und der sittlichen Gesinnung in sich aufgenommen hat, so gut kann auch die Wirtschaftsmaschine eines Volkes, ja aller Völker zusammen so gebaut werden, daß die verantwortliche und freie und doch gesicherte Mitarbeit der einzelnen in sie aufgenommen ist.

Die Wirtschaftsmaschine, die alle Fragen der Rohstoffgewinnung und -verteilung, der Fertigwarenbeschaffung und des Ausgleichs zwischen Rohstoffmengen und Fabrikation einheitlich und nach wahrhaft rationalen, also auch gemeinschaftspolitischen Gesichtspunkten regelt, muß erst gebaut werden. Daß sie noch nicht gebaut ist, das eben ist der tiefste Grund unserer heutigen Weltkrise, die uns durch ihren dauernden Druck zwingen wird, das Versäumte nachzuholen. Also nicht der Überfluß an Maschinen ist schuld an unserem Elend, sondern der Mangel einer einzigen, wesentlichen Maschine, die eigentlich erst allen andern schon vorhandenen ihren ganzen und höchsten Wert verleihen würde. Die technischen Fortschritte, die im letztvergangenen Jahrzehnt besonders auf dem Gebiete der Rohstoffgewinnung und der landwirtschaftlichen Produktion außerordentlich groß waren, haben die Erzeugung in unabsehbarer Weise anschwellen lassen. Die Weltverkehrsmittel, besonders das Lastauto, haben uns gestattet, diese Mengen zu addieren, zu einem einzigen Welthaufen zusammenzutragen. Aber diese Gesamtsumme blieb eben doch ein unübersichtlicher Haufen, der uns nun überall im Wege liegt. Es fehlt uns an Mitteln, ihn regelrecht und bedürfnisgemäß zu verteilen, weil die Verteilung an die Kaufkraft gebunden ist, aber diese Kaufkraft mit der allgemeinen Entwertung des Kapitals noch mehr gesunken ist als die Produktionskosten. Es fehlt uns somit die zweckbestimmte, vernunftgemäße, weder einseitig wirtschaftlich noch einseitig politisch gebundene automatisch wirksame Überwachung der Erzeugung und der Verteilung von Waren. Mit andern Worten, die Maschine! Denn eine Maschine ist die durch einen vorgesetzten Zweck bestimmte Anordnung vieler einzelner Teile zu einem automatisch wirkenden Ganzen.

Nun liegt die Tragik dieses Mangels nicht allein auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiet. Die Arbeitslosigkeit und Hungersnot ist nicht einmal die schlimmste Folge jenes maschinentechnischen Versagens. Die verhängnisvollste Wirkung ist vielmehr in der Abhängigkeit gelegen, in die nun der Großteil der Menschen geraten ist, in die Abhängigkeit von politischen und wirtschaftlichen Faktoren, die niemand zu berechnen und sinnvoll zu lenken vermag. Man hat schon oft als das charakteristische Merkmal des modernen Industrialismus die von ihm erzeugte Abhängigkeit der Menschen „von der Maschine“ bezeichnet; gemeint ist damit die Abhängigkeit zahlloser Menschen, ja ganzer Bevölkerungsklassen von den Produktionsmitteln, die heute in den Händen von allzuwenig Menschen

angehäuft sind; es ist also eine Abhängigkeit nicht nur von persönlicher Willkür, Gewinnsucht und Machtgier, sondern auch von unberechenbaren Konjunkturverhältnissen, deren tragische Verwirrung wir heute auf einem Höhepunkt angekommen sehen. Nun ist allerdings die Industrie von heute erst möglich geworden durch die Hilfe der Maschine und des technischen Fortschritts überhaupt. Insofern wäre also wirklich die Maschine nicht unbeteiligt an dem Entstehen jener Abhängigkeit.

Aber das eigentlich Verhängnisvolle liegt nicht in der Abhängigkeit als solcher. Denn seit Menschen auf der Erde leben, sind sie abhängig von den Lebensbedingungen, von den Nahrungsquellen und den Mitteln der Nahrungsbeschaffung. Daran wird sich auch nichts Wesentliches ändern lassen. Denn die Erhaltung des leiblichen Lebens ist eben nur möglich durch Mitwirkung von zahllosen, außerhalb des Menschen liegenden Dingen und Kräften. Die Abhängigkeit des heutigen Industriearbeiters von äußern Verhältnissen ist an sich auch nicht größer als die des primitiven Jägers oder Hirten oder Bauern je gewesen ist; und die Abhängigkeit des Großunternehmers ist nicht geringer als die seiner Arbeiter. Das eigentlich Verhängnisvolle der heutigen Abhängigkeit liegt, wie wir in der jetzigen Kulturkrise sehen, in der Abhängigkeit von weltumspannenden und zugleich noch ganz unberechneten und unbeherrschten Faktoren, die sich aber durch gutwilliges Zusammenwirken aller doch wohl berechnen und beherrschen ließen; es liegt also an dem Fehlen einer rationalen und die Weltwirtschaft als Ganzes regelnden Maschine.

Die ganze oder auch nur die größte Schuld liegt also auch nicht in dem „Mammonsgeist" allein, in der wirtschaftlichen Selbstsucht einzelner, die so oft als Hauptsünde des Kapitalismus, ja sogar als sein Wesen betrachtet wird. Gewiß ist dieser Mammonsgeist auch heute noch stark und von empörender Rücksichtslosigkeit. Aber in dem einträchtigen Wirken des weltöffentlichen Gemeinschaftsgeistes konnte er bereits auf ein geringeres Maß zurückgedrängt werden, als er in früheren Zeitepochen lebte oder sich auswirken konnte. Und vor allem der Bau und die Wirksamkeit einer wirklich zweckmäßigen Weltwirtschaftsmaschine würde uns immer unabhängiger machen von dem selbstsüchtigen Geist und Treiben einzelner. Wir sehen doch heute schon, daß die allumfassende Verflechtung der wirtschaftlichen Kräfte und Bedingungen, eben die Weltkonjunktur, keinem einzelnen Privatunternehmer, höchstens noch einem einzelnen Staat, die rücksichtslose Ausnützung einer Teilkonjunktur gestattet. Wer vermag heute noch so unbekümmert und ungestört selbstsüchtige Wirtschaft zu treiben, wie er es vielleicht gerne möchte? Der Fluch unserer industriellen Abhängigkeit besteht also nicht sosehr in der Abhängigkeit von dem bösen Willen, von dem Ausbeutergeist des Mammonismus, sondern in der schicksalhaften Abhängigkeit der gesamten Erdbevölkerung von noch unbeherrschten Naturkräften, eben den Wirtschaftsgesetzen; es steht demnach so, daß nicht die Maschine uns zu Sklaven gemacht hat, sondern der Mangel einer Maschine. Wir hätten dieses Ergebnis schon gleich von Anfang an vermuten können; denn der Mensch ist seit dem Beginn seines Daseins auf dieser Erde in eine gefährliche, ja mörderische Abhängigkeit

von den Naturkräften gesetzt und erst durch die Erfindungen seines Geistes, durch die Vervollkommnung seiner Werkzeuge, durch seine Maschinen hat er einen gewissen Grad von Unabhängigkeit errungen. Es steht so, daß entweder die blinde Naturkraft oder der bewußte, denkende und freie Mensch das Leben beherrscht und gestaltet. Im ersten Fall wird und bleibt der Mensch nichts anderes als ein Rädchen in dem großen und grausamen Getriebe des Naturlaufes, ein Teilchen der Maschine „Natur". Indem er aber selbst es unternimmt, Maschinen zu bauen, die ihm als ihrem Schöpfer gehorchen, wird er in dem gleichen Grade Herr über die ihn versklavende und ausbeutende Weltmaschine.

Wenn wir also heute den Eindruck haben — und er ist richtig — daß die Menschheit ein maschinenhaftes Dasein führe, dann kommt dieser Zustand nicht von den Maschinen, die wir gebaut haben, sondern von denen, deren Herstellung uns noch nicht gelungen ist. Dieser Mangel macht uns noch unfrei. Sollte uns aber dereinst die Konstruktion und Ingangsetzung der Weltwirtschaftsmaschine gelingen, dann wird uns diese Maschine freier machen, als wir und frühere Geschlechter jemals waren. Freilich wird sie uns auch Bindungen auferlegen; denn jede Freiheit enthält und bedeutet auch gewisse Bindungen. Viele von uns erschrecken schon und zittern vor diesen Bindungen, die sich heute schon ahnend erkennen lassen, obgleich wir doch erst im Beginn jenes gigantischen Maschinenbaus stehen. Die Einordnung und Unterordnung aller einzelnen Wirtschaftsteile und Wirtschaftszweige unter ein höheres Ganzes scheint unsere bisherigen Gewohnheiten, die der Mensch gerne seine „Freiheiten" nennt, in unerträglicher Weise einzuschränken. In Wirklichkeit hebt sie nur die Willkür und — die Ohnmacht des einzelnen auf. Ein größeres Ganzes, das sinnvoll geordnet ist, wird immer stärker und damit auch freier sein als jedes Teilchen für sich allein genommen.

Darum braucht auch die weltumfassende und einheitliche Gemeinschaftsorganisation der Wirtschaft durchaus nicht die Initiative, die Tatkraft und die Verantwortung der einzelnen aufzuheben, und hierin liegt ja schließlich das Geheimnis aller persönlichen Freiheit. So wenig unsere technischen Wunder, die gewaltigen Maschinen, mit denen wir heute schon die Naturkräfte in unsern Dienst stellen, die Initiative und die Verantwortung des Menschenwesens vermindert haben, so wenig braucht die Maschine der Zukunft dies zu tun. Zu ihrem Bau wie zu ihrer Bedienung im ganzen wie in allen einzelnen Teilen wird ein ungeheures und nie gesehenes Maß von Pflichtbewußtsein, von Hingebungswillen und von Entschlossenheit der einzelnen Persönlichkeit gehören. Es handelt sich nicht darum, aus der Menschheit eine einzige Maschine zu machen, sondern aus dem Prozeß ihrer Gütererzeugung und Güterverteilung, und diese Wirtschaftsmaschine der Menschheit als ihrem Herrn und Gebieter in die Hand zu geben. Gerade die Herstellung und Bedienung dieser Maschine wird ein nie gesehenes Maß von Erfindungskraft, von Organisationskunst, von Tatwille und Führergeist von den Menschen verlangen. Denn auch die bestorganisierte Staats- und Wirtschaftsmaschine kann nicht für sich allein alles leisten; je vollkommener sie ist, um so mehr bedarf sie zu ihrer Bedienung und

Lenkung der Menschen, die mehr sind als Maschinen, die persönliche und geistige Potenzen in sich tragen.

Wenn aber heute gerade dieser persönliche Geist in Gefahr ist, Schaden zu leiden oder zu erlöschen, dann liegt das nicht an unserer Technik; und unsere gegenwärtigen Maschinen bedrohen unsere seelische Kultur ebensowenig wie die Maschine der Zukunft, die wir mit einem ganz neuen Aufgebot von geistiger Erfindungs- und Schaffenskraft bauen sollen. Vielmehr die heute noch vorhandene und im Verhältnis zu unsern übrigen Fortschritten erst recht fühlbare Rückständigkeit in der Befreiung des Menschen, die Abhängigkeit von blind und darum auch verderblich wirkenden wirtschaftlichen und sozialen Naturkräften, die über allen Teilen der Welt lastet, die Ohnmacht aller einzelnen, einer übermächtigen Weltunvernunft zu begegnen oder sich ihr zu entziehen, all das wirkt lähmend, erniedrigend, verbitternd auf jeden einzelnen. Er ist bewußt und geistig geweckt genug, um sich als ein ohnmächtiges Rädchen in einem sinnlosen Getriebe zu fühlen, ist aber nicht stark genug, diese unwürdige und verhaßte Bindung zu brechen. Diese Ohnmacht des Gefangenen bei hellstem Bewußtsein wirkt dann erst recht zerstörend auf seine Persönlichkeit. Unter dem Zwang des Hungers, der Unsicherheit, des allgemeinen Mißtrauens und der Massenpanik hat einerseits ein wahnwitziges Begehren und Rennen nach materiellen Gütern eingesetzt, eine Flutwelle materialistischer Gesinnung und Betätigung, anderseits ist das geistige, das über die wirtschaftlichen Triebe und Bedürfnisse hinausliegende Interessengebiet, eingeengt worden. Unter dem Einfluß dieser beiden Verschiebungen ist auch der sittliche Wille in der heutigen Menschheit in erschreckendem Maße gelähmt oder irregeleitet worden; der Geist der Gemeinschaft, der Verantwortung, der Rücksichtnahme, des freiwilligen Opfers ist auf dem wirtschaftlichen Gebiet in solchem Maße verschwunden, daß man schon allen Ernstes behauptet hat, dieser Geist habe auf diesem Gebiet, im „Geschäft" überhaupt keine Stelle und keine Berechtigung.

All das bedeutet, daß die Menschenseele von heute eine innere Einbuße von Freiheit erlitten hat; denn frei macht sie schließlich nur der Sinn und die Kraft für geistige und sittliche Güter und Leistungen. Dieser Einbuße an seelischer Freiheit entspricht sodann eine verstärkte Einzwängung in die naturhaften, blind wirkenden Kräfte der wirtschaftlichen und sozialen Zustände. So verstärken sich gegenseitig diese beiden Momente der Unfreiheit, und die Folge ist eine wachsende Entgeistigung und damit auch Mechanisierung der Menschheit; sie nähert sich selbst dem Zustand einer Maschine oder vielmehr eines mechanisch bewegten Haufens von unselbständigen Teilen. Zu fürchten ist also nicht die Maschine des Menschen, sondern der Maschinenmensch. Nicht die Maschinen, die wir bauen, unterdrücken uns, sondern die eigene Seelen- und Geistlosigkeit, die Mechanisierung unseres eigenen Innern. Seelenlos und insofern maschinenhaft wird der Mensch, der kein inneres Leben mehr führt, vor allem der Mensch, der keine guten Gedanken und Motive mehr hat, der gierige, der verbitterte, der haßerfüllte Mensch. Nicht der leidende, der bedrückte und mühsalbeladene Mensch ist seelenlos und also unfrei, sondern im letzten Grunde

nur der böse, der von bloßer Sinnengier, von Selbstsucht und Raubtiergeist besessene Mensch. Wer sein eigenes Herz und das Herz anderer verfinstert, der trägt bei zum Maschinenmenschen, zur Mechanisierung und Entgeistigung des Menschen, zur Ausbreitung eines seelenlosen, harten und lichtlosen und damit auch unfreien Daseins.

Verschieben wir also nicht den Anklagepunkt! Unterschieben wir nicht einen harmlosen Angeklagten für den wirklichen Schuldigen! Nicht die geistvolle Maschine ist schuldig, sondern der Mensch, der selbst keine Seele hat und andern ihre Seele raubt. Die Schwächung der persönlichen und sittlichen Freiheit zu Gunsten von triebhaften und unbeherrschten Naturkräften, die Vernachlässigung eines reichen und individuellen Innenlebens zu Gunsten eines oberflächlichen Außenlebens, das ist unsere Schuld. Das Außenleben ist immer mehr oder minder mechanisch. Auch das wirtschaftliche Leben untersteht im wesentlichen den Gesetzen der Mechanik. Daran läßt sich nichts ändern; darin liegt also auch nicht unsere Schuld. Sondern in der mangelhaften Pflege des innern Lebens. Nicht das Kino an sich und nicht der Rundfunk an sich bedrohen uns mit Mechanisierung, sondern die seelische Armut, die wir schon mitbringen vor die Leinwand und vor den Lautsprecher. Die innere Unrast oder Gleichgültigkeit, der Mangel an Gemüt und Vertiefung verlangen immer größere Massenhaftigkeit der Programme, immer stärker wirkende Augenblicksreize, immer schnelleres Tempo im Wechsel dieser Reize; nichts mehr wird wirklich durchgedacht und durchgekostet, oder auch nur mit Ruhe und Muße verkostet, geschweige denn durchgenossen und durchgelitten. Und die Maschine dient natürlich unserer Hast und Unrast; sie muß doch immer tun, was wir gerade wollen.

Darum würde einem dermaßen mechanisierten, das heißt seelenlos gewordenen Geschlecht auch eine vermehrte Freizeit nichts nützen. Die Maschine erspart tatsächlich Arbeit, sie bringt die für unser Leben nötigen irdischen Güter rascher und leichter hervor, als es ohne ihre Hilfe möglich wäre. Aber diese ersparte Arbeit kann nur einem Geschlecht dienen, das innerlich reich genug ist, diese Freizeit mit seelischen Werten auszufüllen. Welches der Beruf eines einzelnen Menschen oder der arbeitenden Klassen eines Volkes auch sein mag, ob ihre Lebensbedingungen reicher, behaglicher und luxuriöser oder ärmlicher und primitiver sind, ob ihre Arbeit mehr führender oder mehr dienender, mehr körperlicher oder mehr geistiger Art ist, das Wesentliche wird immer sein, daß ein jeder seine Seele dazu mitbringt, daß er also überhaupt Seele besitzt, das heißt innere Bewegtheit und Freude, Überlegenheit über das Äußere und Zufällige und eine lebendige und opferbereite Liebe. Alles Äußere, Technische, Wirtschaftliche und Politische ist schließlich nur ein Mittel zum vollkommenen Menschsein oder Menschwerden, und höher als alle menschlichen Mittel steht das Ziel: der Mensch selbst. Der Mensch ist größer als alle seine Maschinen, und nur darum kann er sie schaffen und vermögen sie ihm zu dienen. Wenn er aber kein Mensch mehr ist, dann vermögen ihm auch seine Maschinen weder zu nützen noch zu schaden: dann wird er überhaupt keine mehr hervorbringen. Denn Maschinen kann es nur dort geben, wo

es Geist, Zweck, Überlegung und Wille, also wo es Persönlichkeit und Freiheit gibt. Die Maschine ist nicht der Feind der Freiheit, sondern der Exponent, die Offenbarung und das Geschöpf der Freiheit. Sie ist entweder gar nicht oder sie ist die Schöpfung eines freien und starken Menschen.

Zur Überwindung der bolschewistischen Weltanschauung

Von Dr. Konrad Algermissen.

Es ist nicht nur bildlich gesprochen, sondern symbolisch, wenn man Rußland einem ungeheuren Riesen vergleicht, der ausgestreckt liegt auf der Erdoberfläche, einem Riesen, dessen Haupt hineinragt in das kalte Gebiet des Nördlichen Eismeeres, dessen Füße die heiße Zone von Persien und China berühren, dessen linke Hand auf dem Stillen Ozean ruht, und dessen rechter Arm vom Norden her Skandinavien und die Ostsee, Ungarn und Rumänien bestreicht. In seiner primitiven, ungebändigten Urkraft hat dieser Riese, nachdem er Jahrhunderte geschlafen, sich plötzlich erhoben und droht im Bolschewismus die ganze Welt wirtschaftlich und geistig zu erobern und zu unterjochen. Die Weltgefahr, die vom Bolschewismus droht, die für Deutschland noch größer ist als für irgend ein anderes Land, wird, Gott sei Dank, immer mehr erkannt und gewürdigt. Die Zeiten sind vorbei, wo man glaubte, mit einer seichten Betrachtung russischer Verhältnisse und mit dem oberflächlichen Hinweis auf wirtschaftliche Schwierigkeiten und Mißstände im bolschewistischen Rußland diese Weltgefahr bannen zu können. Tiefer Schauende ahnen bereits, daß mit der Oktober-Revolution des Jahres 1917, mit dem Antritt bolschewistischer Herrschaft, mit dem Auftreten Lenins und Stalins eine neue Epoche in der Entwicklung der Menschheitsgeschichte eingesetzt hat.

Eine eigenartige Erscheinung hinsichtlich der Entwicklungsdauer der letzten geistigen Epochen der Menschheitsgeschichte erscheint dabei besonders interessant.

1517 wurde im Ausbruch der Reformation die erste Stufe in jenem Entwicklungsprozeß erreicht, dessen Wurzeln zwei Jahrhunderte früher in den Anfängen der Renaissance liegen, und dessen Charakteristikum die immer stärkere Ablehnung religiöser Bindungen und schließlich die vollständige Wandlung einer theozentrischen Kultur in eine durchaus anthropozentrische bedeutet. Wohl stand Luther in der letzten Tiefe seines seelischen Empfindens in der großen theozentrischen Idee des gläubigen Mittelalters. Er war kein Renaissancemensch. Er überspannt geradezu die theozentrische Idee in seiner Grundlehre von der Alleinwirksamkeit Gottes im Menschen und von der totalen Erbärmlichkeit des Menschenwesens, die ihm die Lehre von der Mitwirkung des Menschen am Heil als gotteslästerlich erscheinen ließ. Aber in seinem steten Ringen, das Einzelindividuum von allen Nöten und Ängsten zu befreien, selbst auf die Gefahr der Zersprengung aller überlieferten objektiven religiösen Bindungen hin, liegt

doch Geist vom individualistischen Geiste der Renaissance. Und wir müssen einem gründlichen modernen Historiker zustimmen, wenn er schreibt: „Auf den vielverschlungenen Pfaden, wie sie dem ringenden und irrenden Menschen zugewiesen sind, war Martin Luther aus den Antrieben seines religiösen Gemütes und den Erlebnissen seiner einsamen Seele zu seiner Lösung gekommen. Aber die geheimen geistigen Kämpfe dieser Klosterjahre vollzogen sich in ihm zugleich bei steter Auseinandersetzung mit der spätmittelalterlichen Theologie. Und so sind es auch hier die Spuren des franziskanischen Nominalismus[1] und seiner Auffassung von Augustin, die auf dem Wege zum Individualismus der Neuzeit eingegraben sind und durch den Augustinermönch von Wittenberg führen. Wenn dieser die Formen zersprengte, um die Persönlichkeit zu lösen aus der Heilsordnung der Kirche, so haben hier die dämonischen Kräfte seiner Natur gewirkt; aber die neuere Forschung hat auch festgestellt, daß er die ‚Summa' des Thomas nicht gekannt hat."[2] Der Protestantismus liegt tatsächlich historisch wie entwicklungsgeschichtlich auf dem Wege zwischen Renaissance und neuzeitlichem Individualismus.

1717, wiederum nach zweihundertjährigem innern Entwicklungsgang, erwuchs folgerichtig aus dem Protestantismus die Aufklärung, die Überbetonung der geknechteten Vernunft, die den überhandnehmenden religiösen Streitigkeiten, die besonders im reformatorischen England des 17. Jahrhunderts das Volk nicht zur Ruhe kommen ließen, ein Ende zu machen suchte. Es begann das Zeitalter des Rationalismus, der im genannten Jahr, am 24. Juni 1717, in der Gründung der modernen spekulativen Freimaurerei organisierte Form, konkrete Gestalt und Wirkungskraft annahm. Wie in der Reformation die Bibel an Stelle der lebendigen Kirche, d. h. des mystisch fortlebenden Christus, getreten war, so trat jetzt an die Stelle der Bibel die Vernunft des Menschen, die das Mysterium des Glaubens ablehnte und in vollständig religiösem Indifferentismus nur noch die natürliche Religion, den Glauben an den Weltbaumeister, bekannte. Der Bruch mit der Kirche wurde zum Bruch mit Christus, dessen Gottheit man leugnete.

1917 war der Rationalismus in wiederum zweihundertjährigem Entwicklungsgang über den Materialismus zum Bruch der Menschheit mit Gott, über den Individualismus zum Zusammenbruch alles menschlichen Gemeinschaftslebens gekommen. Am Ende der anthropozentrischen Entwicklung stehen Weltkrieg und Weltwirtschaftskrise, Zusammenbruch der Familie, Kirchenentfremdung und Kirchenaustrittsbewegung. Das Erbe dieser Menschheit hat der Bolschewismus angetreten. Er kommt mit etwas ganz Neuem, und doch ist es nur die logische Fortsetzung der bisherigen Menschheitsentwicklung seit den Tagen der Renaissance. Die Zerrüttung der von Gott gewollten menschlichen Gemeinschaften des 19. Jahrhunderts entwickelt sich im Bolschewismus zur Zerrüttung der menschlichen Per-

[1] Der Ausdruck trifft nicht ganz zu; wenn auch Franziskaner Nominalisten waren, so doch nicht sie allein. Die Lehre der Franziskaner wurde mehr von Bonaventura und Scotus bestimmt.

[2] F. Schnabel, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert (Freiburg 1929) 22.

sönlichkeit selbst; der Unglaube des Materialismus des 19. Jahrhunderts wird im Bolschewismus zur organisierten Gottfeindlichkeit, zur gottlosen Kirche mit religionsfeindlichem Kult; der Privatkapitalismus des 19. Jahrhunderts gestaltet sich im Bolschewismus zu einem noch despotischeren Staatskapitalismus. Die bei der Renaissance entsprungene anthropozentrische Welle, die im 19. Jahrhundert einseitig zum Individualismus, zur Überbetonung der Persönlichkeit, ausschlug, schlägt im Bolschewismus ebenso einseitig zum Kollektivismus, zur Überbetonung des Gemeinschaftsgedankens und damit zur Vernichtung der Persönlichkeit aus; aber es ist derselbe Strom absoluter Diesseitigkeit, der seine Fluten zerstörend hin- und hergießt und nicht zur Ruhe und segenspendender, menschheitsbeglückender Arbeit kommt, weil er in der Trennung von Gott und der Kirche die Direktive verloren hat. Es liegt eine furchtbare Tragik darin, daß die mit der Renaissance beginnende anthropozentrische Kulturwelle, nachdem sie über Reformation, Rationalismus und Materialismus den Bruch der Menschheit mit der Kirche, mit Christus und Gott herbeigeführt hatte, im 19. Jahrhundert in durchaus egozentrischer Tendenz die Menschengemeinschaften zerstörte, schließlich im Bolschewismus zur egodestruktiven Kraft wurde und so sich selber ad absurdum führt. In diesem Entwicklungsgang liegt eine gewaltige Apologie für die Kirche und die theozentrische Kultur.

Ernst und bang tritt die Frage vor uns hin: Wird die Entwicklung der Menschheitsgeschichte der nächsten zwei Jahrhunderte ihren Weg auf der Grundlage des Bolschewismus noch weiter abseits nehmen von Gott, wie die Menschheit von 1500 bis 1700 fern gegangen ist von der Kirche und die Menschheit von 1700 bis 1900 fern von Christus? —

Wir können den Bolschewismus sozial-wirtschaftlich, kulturell, weltanschaulich und religiös betrachten. Wir dürfen aber nicht außeracht lassen, daß es sich dabei letzthin nur um die verschiedene Betrachtungsweise ein und derselben Sache handelt. Das Wirtschaftliche im Bolschewismus ist derart innig mit dem Weltanschaulichen, das Kulturelle mit dem Religiösen und wiederum dieses mit jenem verwachsen, daß eine Betrachtung des einen ohne das andere unvollkommen ist. Zum Beispiel sind der Fünfjahresplan, die Technisierung und Industrialisierung des rückständigen Landes bewußt und direkt in den Dienst des Religionskampfes gestellt, und die bolschewistische Gottlosenbewegung steht ihrerseits aktiv im Dienste des wirtschaftlichen Aufbaues; selbst die antireligiös organisierte Kinderwelt sammelt zum Bau von Traktoren mit dem Namen „Besboschnik". Dieser innere Zusammenhang, dieses Hervorbrechen der bolschewistischen Bewegung aus einer Form und einem Geist ist bei den folgenden Betrachtungen immer zu berücksichtigen. Gerade in der Erfassung des Bolschewismus in seiner Totalität, als einer geschlossenen einheitlichen Bewegung, tritt die von ihm dem wirtschaftlich, gesellschaftlich, kulturell und weltanschaulich chaotischen Abendland drohende Gefahr besonders deutlich hervor.

Als Gesellschafts- und Wirtschaftssystem erstrebt der Bolschewismus die kommunistisch wirtschaftende klassenlose Gesellschaft und staatenlose

Menschheit. Als Kulturbewegung will er den Kollektivmenschen und die mit dem Kollektivmenschentum verbundene Zerstörung der natürlichen menschlichen Gemeinschaften, besonders der Familie. Als Weltanschauung vertritt der Bolschewismus den Materialismus, der das Dasein der geistigen Substanz leugnet, im Geistigen nur Produkte materieller Kräfte und Ursachen sieht, den Glauben an Gott, die höchste und absolute geistige Substanz, als Utopie betrachtet und nach Marx jegliche Religion als Opium oder nach Lenin als geistigen Schnaps oder Fusel für das Volk bezeichnet. Über seine materialistische Weltanschauung hinaus aber wird der Bolschewismus selber zur Religion, zur „Religion mit einem Minuszeichen", zur gottlosen und gottfeindlichen Religion, die mit dem absoluten Charakter und der ganzen innern Expansionskraft der wirklichen Religion zur unbedingten Erfassung und Beherrschung des Einzelmenschen wie zur Welteroberung drängt.

In seiner letzten und tiefsten Idee ist der Bolschewismus nicht Wirtschaftssystem, sondern Weltanschauung[3]. Er geht von dem Gedanken aus, daß der ganze bisherige Weg der Menschheit ein ungeheurer Irrweg war. Der Ausgang dieses furchtbaren Irrweges war die Wertung der freien Persönlichkeit des Einzelmenschen. Der ganze Weg der bisherigen Menschheit hat als Kennzeichen den Kampf des einen gegen den andern. Die einzelnen Stationen dieses ungeheuren Irr- und Leidensweges sind die blutigen Völkerkriege und die unblutigen, aber ebenso verheerenden Wirtschaftskriege der Menschheit. Am Ende dieses Weges stehen Weltkrieg und Weltwirtschaftsnot. Nicht durch Umwandlung, auch nicht durch wesentliche Umwandlung der bisherigen Wirtschaftssysteme und Gesellschaftsordnungen, sondern durch Umwälzung der geistigen Grundlagen der bisherigen Kultur überhaupt, durch Schaffung eines neuen Menschentyps, des entpersönlichten Kollektivmenschen, kann der Menschheit Heil und Erlösung werden.

In dieser seiner ethischen Zielsetzung, der Diesseitserlösung der Gesamtmenschheit durch Schaffung des unpersönlichen Massenmenschen, erfassen wir den Bolschewismus in seinem tiefsten Wesen. Wissenschaft und Kunst, Moral und Technik, Erziehung und Gesetzgebung, das ganze tägliche Leben mit seinen Vorschriften und Einrichtungen stehen im bolschewistischen Rußland im Dienste dieses Zieles. Alles strebt darauf hin, an Stelle seelenvoller Persönlichkeiten seelenlose Maschinen zu schaffen, die in der Potenzierung und Vervielfältigung äußerer, mechanischer Funktionen und Fähigkeiten zur vereinten Kraft und Aktivität des Kollektivs zusammenwachsen und der unpersönlichen Organisation des Kollektivs willenlos unterworfen sind.

So kommt es zur rein mechanischen Wertung von Liebe und Geschlechtsleben. Die Ehe wird zum Produktionsapparat. Die Familie verliert ihre Bedeutung, die Wohnung ihren Charakter als Heim und Heimat. Sie ist

[3] Vgl. als Ergänzung der folgenden Ausführungen meinen Aufsatz über „Die weltanschaulichen Grundlagen des Bolschewismus", in „Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge" 1931 (Düsseldorf, Schwann), Heft 4, S. 320—336. Dort auch weitere Literaturangaben.

lediglich zur Schlafstätte geworden. Großküchenbetriebe und Massenspeisungen ersetzen den häuslichen Herd und die Trautheit der Wohnstube. Kollektivistische Kinderkrippen, Kindergärten und Kinderhorte treten an Stelle familienhafter Erziehung für das nichtschulpflichtige, Schule, Kindergruppen und Kinderzirkel für das schulpflichtige Kind. Arbeiterklubs, Lesehütten, Dorfstuben, Sporthallen und Kulturpaläste dienen dem Jugendlichen und Erwachsenen nicht nur als Ersatz der Familie, sondern als Mittel und Weg zur Schaffung eines neuen, höheren Menschentums.

So artfremd und unnatürlich uns gebildeten Abendländern diese kollektivistische Ideenwelt auf den ersten Blick auch erscheinen mag, darf doch ihre Gefahr auch für die nichtrussische Welt nicht unterschätzt werden. Die Entpersönlichung der Massen des Proletariats ist im sogenannten christlichen Abendland längst Tatsache. Die Zerrüttung der Familie ist nicht erst Werk des Bolschewismus. Die Zerstörung der Wohnung als Heim und Heimat in der modernen, kalten und unzureichenden Mietskaserne ist Produkt des Liberalismus. In alledem tritt der Bolschewismus nur das Erbe bereits bestehender Tatsachen an. Und er gibt diesen Tatsachen, die bislang zwangsläufig schienen und zähneknirschend ertragen wurden, in seiner ethischen Zielsetzung Idee und Sinn. Sie werden Weg und Mittel zur Menschheitserlösung, in erster Linie zur Erlösung der unterdrückten und ausgebeuteten Massen. So wird den Massen heim- und heimatloser Proletarier die uns Bürgerlichen als Heimatlosigkeit erscheinende Kollektivwelt zur wahren Heimat. Dazu kommt für diese Massen das befriedigende Bewußtsein, daß durch den Bolschewismus den Vertretern der Bourgeoisie ihre bevorzugte Familie und Heimat zerstört wird. Das bürgerliche Heim allen zu schaffen, erscheint doch als Utopie; so soll wenigstens Gleichheit der Heimlosigkeit herrschen, einer Heimlosigkeit, die der Proletarier längst gewohnt ist, die ihm aber in bolschewistischer Beleuchtung zum wirklichen Heim zu werden scheint. Die Schuld des christlichen Abendlandes, das die zersetzende Tätigkeit des kapitalistischen und individualistischen Zeitalters nicht aufgehalten hat, läßt den Bolschewismus, der in seiner Kollektividee zunächst rein russische Angelegenheit zu sein scheint, zur Weltgefahr werden.

Diese Schuld des Abendlandes tritt auch auf philosophisch-metaphysischem Gebiet zu Tage. Die Philosophie des Bolschewismus ist jener Materialismus, der vor einem halben Jahrhundert auch die deutschen Hochschulen beherrschte, der jahrzehntelang als selbstverständliche Weltanschauung weiter Kreise der Gebildeten galt, der durch staatliche Dotationen und Subventionen geschützt und gestützt wurde. Feuerbach, Büchner, Moleschott, Vogt, Haeckel u. a. sind die unmittelbaren Vorläufer dieser bolschewistischen Weltanschauung. Nach einem Gesetz, das sich in der Kulturgeschichte der Menschheit offenbart, dauert es etwa ein Menschenalter, bis die geistigen Strömungen einer Zeit, die bei den geistig führenden Schichten ihren Anfang genommen haben, über die Kreise der Gebildeten hinabgeflutet sind in die Massen des Volkes. Auf diesem Wege ist der Materialismus die Weltanschauung weiter Massen des Proletariats in den

christlichen Ländern des Abendlandes geworden. Der Bolschewismus baut auf dieser Tatsache weiter und sucht als Proletarierbewegung dem Materialismus zum Siege im gesamten Weltproletariat zu verhelfen. Dabei bedient er sich unter anderem auch der Methoden und Werbemittel, selbst des Bildmaterials, das seitens der westlichen Länder, besonders Deutschlands, längst vor dem Kriege geschaffen wurde.

Eine Weltgefahr besonders schwerer Art droht vom Bolschewismus auf religiösem Gebiet. Es ist bereits erwähnt, daß der Bolschewismus mehr ist als Wirtschaftssystem, als Kulturbewegung und Weltanschauung, daß er selber Religion ist, gottfeindliche Erlösungsreligion des reinen Diesseits. Gerade als Religion setzt er sich absolut und allumfassend, absolut und allumfasend hinsichtlich des Einzelmenschen, den er mit allen körperlichen und geistigen Kräften zu umklammern sucht, über den er seine Herrschaft ausübt in allen Lebensstunden und Lebensumständen, von dem er unbedingte Hingabe fordert, dem er einen eigenen gottfeindlichen Kultus als sinnfälligen Ausdruck einer gottfeindlichen Religion diktiert; absolut und allumfassend auch hinsichtlich seiner kosmopolitischen Ausdehnungstendenz, die in Kraft und Fanatismus an die Eroberungszüge des Mohammedanismus erinnert. Der Bolschewismus ist die aktivste, aggressivste und fanatischste Religionsbewegung der Gegenwart, der Kreml in Moskau Sitz einer furchtbaren „Congregatio de Propaganda infidelitate." Gott dieser Religion ist der Kollektivmensch, ihr Symbol die Maschine, ihr Ziel die Diesseitserlösung der Gesamtmenschheit; der Gottesdienst geschieht durch Wissenschaft und Kunst, durch Literatur und Technik und durch eigenen gottfeindlichen Kultus. Das Bewußtsein, die einzig wahre, welterlösende Religion der Menschheit darzustellen, macht den Bolschewismus zum grundsätzlichen und unerbittlichen Gegner jeder andern Religion. Da er selber Welterlöser sein will, kann er keine andern Erlöser und Götter neben sich dulden.

Der antireligiöse Kampf wird seitens des Bolschewismus nicht nur mit äußerster Konsequenz und Energie, sondern auch mit den raffiniertesten Methoden geführt. Führerschulung und Massenaufklärung sind aufs engste verbunden. Zur Ausbildung erstklassiger Führer des Atheismus sind an einer Anzahl russischer Staatshochschulen atheistische Lehrstühle mit dreieinhalbjährigem Studiengang errichtet. Alle Mittel moderner Technik und Darstellungskunst werden im antireligiösen Kampf zu Hilfe genommen: Ausstellungen und Museen, Radio und Kino, Theater und Presse, Wissenschaft und Kunst[4].

Besonders radikal ist die antireligiöse Arbeit an der Kinderwelt[5]. Antireligiös ist der Lehrerstand. Antireligiös ist das äußere Bild der Schule:

[4] Eingehendes Material darüber habe ich in der 4. Auflage meiner Schrift „Freidenkertum, Arbeiterschaft und Seelsorge" (Hannover 1930), S. 33—51, und im 4. Heft der „Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 1931, S. 336—351, veröffentlicht.

[5] Darüber W. Heim, Die Kollektiverziehung (Berlin-Steglitz 1931, Eckart-Verlag). S. Flachs, Antireligiöse Erziehung in den Schulen (Moskau 1930, Zentralverlag; offizielle bolschewistische Schrift), und meine Ausführungen über bolschewistische Pädagogik in den „Katechetischen Blättern" 1932 (München), S. 50—77.

Schamlose Karikaturen, die Gott, Christus, Sakramente verhöhnen, hängen an den Wänden der Schulzimmer. Antireligiös ist der gesamte Unterricht. Durch systematischen Einbau der Religionsverhöhnung in das Schulprogramm, durch antireligiöse Informationsfragen, antireligiöse Unterhaltung seitens des Lehrers, antireligiöse Illustrationen und Zeichnungen, Sammlung antireligiösen Materials und Ausführung antireligiöser Projekte und Aufgaben durch die Kinder, Exkursionen in antireligiöse Museen und Ausstellungen, Einrichtung antireligiöser Schulzeitungen und antireligiöser Ecken in den Schulzimmern, vor allem durch systematische antireligiöse Arbeit der Schulkinder untereinander — 1 200 000 russische Schulkinder sind als Jungpioniere im Gottlosenbund neben 5 Millionen Erwachsenen organisiert; eine eigene antireligiöse Universität zur Heranbildung von atheistischen Führern aus der Kinderwelt wurde Oktober 1930 in Leningrad errichtet — wird systematisch seit Jahren an der gesamten Kinderwelt Rußlands gearbeitet.

Weshalb beunruhigt die vom Bolschewismus getragene und geleitete Gottlosenbewegung die gesamte übrige Welt? Diese Welt fürchtet instinktiv diesen ungeheuren Religionskampf nicht so sehr wegen der raffinierten Methoden und der Konsequenz seiner Arbeit, als wegen der eigenen aufgehäuften Schuld, die die bolschewistische Gottlosenarbeit erst zu einer wirklichen Weltgefahr werden läßt. Die Kirchenentfremdung, die heute weithin zur Kirchenaustrittsbewegung geworden ist — Deutschland hat für die Nachkriegszeit mit dem Jahr 1931 die Kirchenaustrittsziffer von 2 500 000 überschritten — hatte in Spanien, Frankreich, Italien, Deutschland, Österreich und andern Ländern längst weite Kreise erfaßt, bevor der Bolschewismus mit seiner Gottlosenarbeit einsetzte. Die Ursachen dieser Entfremdung liegen nicht nur in der religiösen Verhetzung, sondern weithin in einem Versagen kirchlicher Kreise. Die orthodoxe Kirche Rußlands versagte als willenloses Werkzeug des zaristischen Staates seit langem. Die Ereignisse in Mexiko und Spanien, fast ganz katholischen Ländern, haben vielen die Augen geöffnet. Dünkelhaftes, formalistisches Kirchenchristentum, daraus entstandene Trennung zwischen Religion und Leben im Leben vieler, auch führender Kirchenchristen, Mangel an Inangriffnahme der Erneuerung des sozialen Lebens aus dem Geiste des Christentums, Selbstbetörung durch pomphafte Kundgebungen, denen nicht die tatsächliche Kleinarbeit und das wirkliche religiöse Leben entsprachen, Zersplitterungssucht, gegenseitige Verdächtigungen und Sondersüchteleien — das sind die tieferen Ursachen der heutigen religiösen Not, die die bolschewistische Gottlosenbewegung zu einer Weltgefahr machen und es ermöglicht haben, daß diese Bewegung heute bereits in 12 Ländern organisiert ist[6], darunter seit 1931 auch in Spanien und Japan.

Die Weltgefahr, die durch den Bolschewismus droht, ist für Deutschland besonders groß durch die geographische Lage, die maßlose Arbeit russischer Agenten, die kraftvolle Organisation des Marxismus, die Sorg-

[6] Die Weltorganisation dieser Bewegung habe ich in der „Köln. Volkszeitung" vom 19. Dezember 1931 zusammengestellt.

losigkeit verantwortlicher Stellen und die Verantwortungslosigkeit gewisser wirtschaftlicher Kreise.

Es bedarf einer Mobilmachung aller positiv gerichteten Kräfte gegen den Bolschewismus. Dieser antibolschewistische Zusammenschluß muß über die religiösen, politischen und völkischen Grenzen hinausgehen. Es handelt sich um die Rettung der Kultur Europas, die erneut vom Ungeist der asiatischen Steppe bedroht ist wie einst durch Attila, Timur und Dschingis Khan.

Da es sich im Kampfe gegen den Bolschewismus vor allem um den Schutz der christlichen Kultur des Abendlandes handelt, ist eine besondere Zusammenarbeit der christlichen Konfessionen in dieser Hinsicht notwendig. Hier liegt die Bedeutung des deutschen paritätischen Ausschusses. Wir können zu solcher Zusammenarbeit um so leichter kommen, da die heutige Wissenschaft in einer tieferen und objektiveren Schau im Entwicklungsgang der modernen Menschheit nicht nur die allerdings stark im Vordergrund stehenden negativen und destruktiven Seiten sieht, sondern auch positive und vorantreibende Kräfte erkennt, die bislang zu wenig gewürdigt wurden. Auch diese Entwicklung hat ihre Bedeutung im Aufbau des Gottesreiches; und das Fehlen der erwähnten Kräfte dürfte manche Rückständigkeiten und religiösen Verfallserscheinungen in jenen Ländern erklären, in denen die Entwicklung diesen Weg nicht gegangen ist. Es kann sich deshalb für die Zukunft auch nicht um ein Zurückschraubenwollen der Kulturentwicklung der Menschheit handeln, wie Utopisten und Romantiker träumen, sondern um ein Hineinstellen der großen theozentrischen Idee der gläubigen Jahrhunderte des Christentums in unsere moderne Zeit und in die modernen Verhältnisse. Inwieweit die Zusammenarbeit unter den Konfessionen sich nicht nur auf Austausch von Ideen und Erfahrungen erstrecken, sondern auch auf gemeinsame Aktionen und Kundgebungen ausdehnen kann, bedarf reiflicher Erwägung und wird sehr durch die örtlichen Verhältnisse bedingt sein. Daß diese Zusammenarbeit keine Ziele im Sinne dogmatischer Toleranz anstrebt oder die Gefahr dafür bilden darf, ist selbstverständlich.

Die Überwindung des Bolschewismus wird wesentlich von der Tätigkeit unserer katholischen Kirche, besonders in Deutschland, abhängen. Dieser Punkt führt uns zur konkreten Frage der Gestaltung der Katholischen Aktion in Deutschland.

Katholische Aktion ist nach der Definition des Heiligen Vaters die Teilnahme der Laienwelt am hierarchischen Apostolat der Kirche; sie ist die an der sozialen Erneuerung — sozial im weitesten Sinne des Wortes gefaßt — tätige Kirche. Eine Teilnahme der Laienwelt am hierarchischen Apostolat der Kirche hat es seit den Tagen des ersten Papstes Petrus, der das Wort vom königlichen Priestertum aller Gläubigen sprach, immer in der Kirche Christi gegeben; denn auch von der katholischen Laienwelt — als Gesamtheit gefaßt — kann der lebendige Gottesgeist nie gewichen sein, da sie einen wesentlichen Bestandteil des Corpus Christi bildet. Wir brauchen dabei nicht einmal an Erscheinungen wie die franziskanische Bewegung oder an die Riesengestalten der katholischen Laienführerwelt zu

denken. Auch an der sozialen Erneuerung ist die Kirche immer tätig gewesen; das ergibt sich alles aus ihrer Idee und kann gar nicht anders sein. Und doch liegt hier das Neue und Große, wozu Papst Pius XI. die Laienwelt von heute aufruft.

Grad, Intensität und konkrete Aufgaben der Mitwirkung der Laienwelt an den Arbeiten des hierarchischen Apostolats können verschieden sein, entsprechend den verschiedenen Zeiten und Verhältnissen. Ebenso kann eine bestimmte Form dieser Arbeit zu bestimmten Zeiten oder in gewissen Ländern sich als besonders zweckmäßig herausstellen. Pius XI., der die gesamte Zeitlage in besonderer Tiefe durchschaut, sieht in der Gegenwart eine Reihe von Aufgaben, die nur durch eine stärkere, aktive, selbstverantwortliche, allerdings immer unter Leitung des von Gott berufenen hierarchischen Apostolats stehende Mitwirkung der Laienwelt gelöst werden können. Vielleicht können wir diese Aufgaben, soweit sie nicht die Missionierungstätigkeit in nichtchristlichen Ländern und das Unionsproblem betreffen, auf zwei große Aufgabenkomplexe zurückführen: 1. Zurückgewinnung der der Kirche entfremdeten Massen; 2. Erneuerung des gesamten sozialen Lebens aus dem Geiste Christi, Lebendigmachung des Geistes Christi im gesamten Gemeinschaftsleben und damit Schaffung einer christlichen Atmosphäre in der Öffentlichkeit und in allen Lebensstätten. Beide Aufgaben hängen aufs engste zusammen. Die Notwendigkeit der Berufung der Laienwelt zur Mitlösung dieser konkreten Zeitaufgaben ergibt sich aus der Tatsache, daß die berufenen Seelsorger weder an die Masse der Kirchenentfremdeten noch in die entchristlichten Lebens-, Arbeits- und Kulturstätten der modernen Welt mit ihrem seelsorglichen Einfluß genügend kommen. Deshalb müssen Führer aus dem Laienstande erweckt werden, die sich — bildlich gesprochen — als verlängerte Arme des amtlichen Seelsorgers draußen im Leben fühlen, die mit den Augen des wahren Seelsorgers die seelische, sittliche und soziale Not des Mitbruders schauen, mit dem Herzen des wahren Seelsorgers diese Not empfinden und mit einem feuer- und liebeerfüllten Christusherzen an die Erneuerung gehen. Mit andern Worten: Wir bedürfen heute katholischer Laien, die wieder wissen, daß katholisch sein bedeutet: lebendiges Glied sein am Leibe Christi und die Not aller andern Glieder mit auf die eigene Seele nehmen. Die Katholische Aktion, wie sie der Heilige Vater sieht und will, trägt einen durchaus sozialen Zug. Der Aufruf zu dieser Aktion geht deshalb letztlich nicht nur die Vertreter von kleinen Aktionsgrüppchen und Ausschußmitglieder an, sondern alle und jeden Katholiken. Um zur Katholischen Aktion zu kommen, müssen Führerbildung, Massenweckung und Masschenschulung aufs engste miteinander verbunden werden.

Wir bedürfen in Deutschland keiner neuen Organisationen und Zentralen. Wir sind durchaus überorganisiert; der Seelsorgsklerus ist durch die übervielen Vereine weithin überlastet, das Volk durch den Unterhalt aller möglichen Organe, Geschäftsstellen und Zentralen finanziell übernommen, die Einheit der Gemeinde zerrissen, das Familienleben zerstört. Neugründungen würden diese Schäden nicht verringern, sondern ver-

größern. Wo die bestehenden Vereine, wie es, Gott sei Dank, vielerorts seit Jahren der Fall ist, in reger Tätigkeit an der Lösung der modernen Fragen arbeiten und durch Arbeitsausschüsse und -gemeinschaften (örtliche Katholikenkomitees) diese Arbeit stets von neuem angeregt, zusammengeschlossen und vereinheitlicht wird, bedarf es nicht nur keiner neuen Organisationen, sondern auch keiner neuen Ausschüsse und Aktions- oder Arbeitsgruppen. Diese sind aber überall dort notwendig und sehr begrüßenswert, wo die erwähnten Voraussetzungen nicht zutreffen. Sie können dann die Aufgabe eines geistigen Motors haben, der das stagnierende Vereinsleben in Bewegung setzt oder das Zersplitterte eint und zusammenfaßt. Lebendigmachung der bestehenden Kräfte für die Zeitaufgaben muß auch eins der wichtigsten Ziele der für Spezialaufgaben gebildeten Fachausschüsse sein. Überall muß es sich darum handeln, an das bei uns geschichtlich Gewachsene und Gewordene, das sich in positiver Arbeit bewährt hat, anzuknüpfen. Sonst besteht die Gefahr, daß durch neue Gruppen und Ausschüsse die reichen, aktiven Kräfte unseres ausgebreiteten und rührigen Vereinslebens zum Teil brach gelegt werden, da leicht der Eindruck erweckt wird, als ob die Aufgaben, die nach dem Willen des Papstes alle angehen, von allen gelöst werden müssen und nur von allen gelöst werden können, auf eine bestimmte, allein verantwortliche Gruppe abgeschoben wären. Die riesenhaft anschwellende Bewegung des Bolschewismus, die immer mehr wachsenden und sich immer straffer organisierenden rechts- und linksradikalen Strömungen lassen unsere großen katholischen Organisationen für Gegenwart und Zukunft notwendiger erscheinen denn je.

Was uns in Deutschland und darüber hinaus aber besonders not tut, ist eine einheitliche, geschlossene, geschulte, auch ziffernmäßig bedeutende katholische Volksbewegung, ein Hineinmünden und Hineinströmen all der vielen lebendigen Kräfte und Bewegungen in ein großes Strombett. Nur dann sind wir den Riesenbewegungen des Gegners gewachsen.

Diese Volksbewegung kann nicht von oben dekretiert werden. Bewegungen wachsen nur von unten. Bewegung wird nicht automatisch gemacht. Die Einrichtung von Pfarr- und Diözesanbeiräten läßt sich dekretieren. Man würde aber, was wir Katholiken ja gern tun, Organismus mit Organisation, lebendiges Leben mit äußerem Mechanismus, das Bild mit dem Rahmen verwechseln, wenn man glaubte, damit eine katholische Volksbewegung geschaffen zu haben.

Katholische Volksbewegung kann auch nicht in einem kleinen Gremium werden und wachsen, kann auch nicht von irgend einer neuen Zentrale aus ins Dasein gerufen werden. Die einheitliche, geschlossene, geschulte und ziffernmäßig bedeutende Volksbewegung, die uns not tut, und die weit über den Rahmen einzelner Diözesen hinaus ganz Deutschland umfassen muß, kann nur werden im Anschluß an das in natürlicher, jahrzehntelanger Entwicklung Gewordene und Gewachsene. Es gibt heute zweifellos nur eine alle Stände und Stämme umfassende einheitliche Volks-

bewegung im deutschen Katholizismus. Windthorst schuf einmal in schweren Zeiten diese „acies bene ordinata". Das war der Volksverein für das katholische Deutschland, in dem heute die übrigen Organisationen mit ihrer selbständigen, reichen Arbeit sowohl im Vorstand wie in den Ortsgruppen vertreten und zusammengeschlossen sind, dessen heutige Gestalt und Arbeit vom gesamten deutschen Episkopat nicht nur anerkannt, sondern als Arbeit im Geiste der Katholischen Aktion gewertet ist, der in der Totalität seiner in den fünf Fachgebieten: Religion, Kultur, Wirtschaft, Gesellschaft und Staat geleisteten Arbeit den direkten Gegenpol zur Arbeit des Bolschewismus bildet.

Gerade weil der Kampf gegen den Bolschewismus nicht in der Abwehr stecken bleiben darf, sondern zu einer religiösen Neubelebung und vom Geiste des Religiösen aus zu kultureller, wirtschaftlicher und sozialer Erneuerung voranschreiten muß, kann ich mir im deutschen Katholizismus keine geschlossene und umfassende Volksbewegung denken, die neben dem Volksverein herliefe. Sollte sie aber sein, gut, so wird der Volksverein sich ihr gern angliedern. Nur hemme und zerstöre man nichts Vorhandenes, wenn man nichts konkret Besseres an seine Stelle zu setzen weiß!

Diese einheitliche Volksbewegung muß in innigster Zusammenarbeit mit dem Episkopat stehen, der in diesen Fragen das entscheidende Wort zu sprechen hat. Sie wird mit den von den Bischöfen eingerichteten Aktionsinstanzen engste Fühlung halten; ich denke an die Aktions- und Fachausschüsse der Diözese Breslau und die Diözesan- und Pfarrausschüsse anderer Diözesen. Sie wird, wie es der Volksverein im Laufe der letzten Jahre in steigendem Maße getan hat, ihre Erfahrungen und Kräfte in den Dienst der Seelsorge stellen, die in Predigt und Katechese, in Exerzitien und Volksmissionen, in Sühneandachten und Hausbesuchen Mittel allerersten Ranges zur Überwindung des Bolschewismus besitzt, aber für die Anwendung dieser Mittel in diesem Sinn zum Teil erst geschult werden muß. Sie wird in Fortsetzung und Erweiterung ihrer Führerschulung laienapostolische Arbeit leisten. Sie wird durch ihre Informationen der katholischen Presse dienen, der eine besonders große Bedeutung in der Überwindung der bolschewistischen Gefahr zukommt. Sie wird in enger Zusammenarbeit mit dem Zentralkomitee der Katholikentage die wertvollen Anregungen der Katholikentage durch Wort und Schrift hinaustragen in die weitesten Massen des Volkes und so, um mit einem bischöflichen Wort zu sprechen, der permanent tagende Katholikentag sein. Sie wird bei ihrer Arbeit Führerbildung in Konferenzen und Massenaufklärung in Volkskundgebungen verbinden, wie der Volksverein das seit langem gewohnt ist. Sie wird in besonders inniger Arbeit mit den selbständigen Standes- und Kulturorganisationen stehen und ihnen Material beschaffen, sich aber hüten, die ihnen speziell zustehende Arbeit zu stören. Die heutigen Verhältnisse sind viel zu kompliziert, als daß überall alles durch eine einzige Bewegung oder Organisation geleistet werden könnte. Auch der Gegner, selbst der zur Zeit klügste Gegner, der Bolschewismus, arbeitet mit einer Anzahl selbständiger Organisationen; und es ist durchaus nicht der Fall, daß der Katholik anders als der Gegner, für vieles und

vielerlei opfern müsse; auch der Gegner opfert viel und für vielerlei, zum Teil mehr als wir. Dabei soll nicht verkannt werden, daß manches bei uns eingehen oder zusammengelegt werden könnte. Das eine aber hat der Gegner vor uns zur Zeit voraus, daß alle Arbeiten und selbständigen Kräfte bei ihm in eine große einheitliche, ziffernmäßig riesenhafte Volksbewegung münden. Eine solche starke Volksbewegung müssen wir auf katholischer Seite durch eine aus gegenseitigem Vertrauen und großer katholischer Schau erwachsene Vereinheitlichung aller Arbeiten und Kräfte schaffen helfen oder fördern, soweit sie noch besteht. Ob wir diese Volksbewegung als Volksverein, als Katholischen Volksbund oder als Zentralverband der deutschen Katholiken bezeichnen, ist von untergeordneter Bedeutung. Ebenso die Frage, ob die Zentrale dieser Bewegung besser in dieser oder in jener Stadt liegt, welches Informations- und Schulungsmaterial gewünscht wird, und welche Kräfte noch weiter heranzuziehen sind. In der Gründung einer eigenen Forschungsstelle für Bolschewismus im September 1931 und des Instituts für Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung im Januar 1932 hat der Volksverein bedeutende Schritte auf dem Wege zu dem gedachten Ziel getan.

Diese katholische Volksbewegung kann nur von unten her wachsen. Konkrete Versuche, die ich in dieser Hinsicht gemacht habe, und die sich bewährt haben, mögen zur Illustration dienen. In einer Anzahl Gemeinden ist nach vorausgegangener Besprechung Folgendes durchgeführt worden: Die Vorsitzenden aller kirchlichen, kulturellen und sozialen Vereine haben sich zum Vorstand des Volksvereins oder zu einem örtlichen Katholikenkomitee zusammengeschlossen und stellen jährlich ein Arbeitsprogramm für die ganze Gemeinde auf. Wo Pfarrausschüsse gebildet werden, müßten sie an Umfang und Bedeutung mit diesen Gebilden zusammenfallen; dann wäre die Gefahr weiterer Überorganisation vermieden und der Weg zur Vereinheitlichung geebnet. Auf Namen und Bezeichnung kommt es nicht an. Auf Grund des aufgestellten Programms kommt zu Beginn jedes Monats eine Führer- oder Aktionsgruppe, gebildet aus den Vorstandsmitgliedern aller Vereine und sonstigen führenden Persönlichkeiten zum Führerabend unter Volksvereinsägide zusammen. Das an diesem Abend in kurzem Referat, aber eingehender Aussprache behandelte Thema wird an einem festliegenden Abend derselben oder der zweiten Monatswoche in großer Volkskundgebung mit Umrahmung unter aktiver Mitwirkung der Vereine vor der Gesamtgemeinde besprochen. Dabei ist bestimmend der Gedanke, daß alle die großen Gegenwartsfragen zunächst Angelegenheit aller Katholiken sind und dann erst zu Spezialaufgaben einzelner Organisationen werden. Diese Organisationen nehmen dann zu den am Führerabend und in der Volkskundgebung gemachten Ausführungen vom Standpunkt ihrer Vereinsziele und -zwecke Stellung. Dabei wird in den meisten Fällen ein eigenes Referat nicht nötig sein, so daß diese Art der Arbeit nicht nur der geschlossenen Einheit, sondern auch der Kraftersparnis des heute überlasteten Klerus dient. Die wichtigsten der zu behandelnden Themen werden in der Volksvereinszeitschrift in gründlicher und allgemeinverständlicher Weise behandelt. Ziel der gesamten Arbeit ist

außer der Weckung der Gewissen und der Pflege und Förderung des Wissens die Lebendigmachung aktiver katholischer Kräfte für die Erneuerung des religiösen und sozialen Lebens.

Diese Vorschläge und praktischen Durchführungen begegnen sich mit dem, was der Erzbischof von München und Freising, Kardinal Dr. Michael von Faulhaber, anstrebt, wenn er im Kirchlichen Amtsblatt seiner Diözese unterm 10. September 1931[7] schreibt: „Einmütig hat der deutsche Episkopat dem Volksverein als höchste und heiligste Aufgabe die Abwehr der bolschewistischen und kommunistischen Bewegung und der Freidenkerverbände übertragen. Wie in den Zeiten des nachzuckenden Kulturkampfes Windthorst die katholischen Volkskräfte zu einer ‚acies bene ordinata' zusammenschließen wollte, so müssen auch heute in der Zeit der Gottlosen- und Freidenkerbewegung, der Propaganda für Leichenverbrennung und Rassenvergötterung die katholischen Volkskräfte zu einer starken Einheit verbunden werden. Hand in Hand mit der Katholischen Aktion wird der Volksverein jene Männer und Frauen und jene Jugend um sich scharen, die sich noch einen Funken kirchlicher und apostolischer Gesinnung bewahrt haben und offen aussprechen: So kann es mit der Entchristlichung und Entsittlichung unseres Volkes nicht weitergehen. Alle Verordnungen von Staatsbehörden und alle gesetzlichen Verbote werden unsere heilige Religion, das Erbgut unserer Väter, nicht schützen können, wenn nicht aus dem Volk heraus eine starke Bewegung für unsern Glauben sich einsetzt. Der Volksverein wird der Träger dieser Bewegung sein, wenn er aus den Kreisen des Klerus und des Volkes die nötige Unterstützung findet." Auch der Bischof von Aachen, Dr. Joseph Vogt, zeichnet in seinem Fasten-Hirtenbrief von 1932 als letztes Ziel der Arbeit der Vereins- und Aktionsgruppen die Schaffung der vom Volksverein getragenen katholischen Volksbewegung, der starken, geschlossenen „acies bene ordinata." Nachdem er die Aufgaben des einzelnen Katholiken, der Familie, Schule, Vereine usw. aufgeführt hat, fährt er fort: „Darüber hinaus müssen wir zusammenwachsen zur großen, einheitlichen, geschlossenen, geschulten katholischen Volksbewegung. Die mächtig wachsende Gottlosenbewegung können wir nur durch eine noch stärkere, geschlossene katholische Volksbewegung überwinden. Der einzelne Katholik, der einzelne Stand ist dazu nicht imstande. Unterstützen wir deshalb mit allen Kräften den Volksverein für das katholische Deutschland, diesen Zentralbund deutscher Katholiken, der alle Stände und Stämme umfaßt, der vom gesamten Episkopat den besondern Auftrag zur Bekämpfung der Gottlosigkeit erhalten hat und unermüdlich in diesem Kampf tätig ist! Ein lebendiger Volksverein in der Gemeinde schmiedet die Waffen, womit wir den Gegner überwinden, schafft soziale Gesinnung und belebt wieder den Familiengeist der Pfarrgemeinschaft."

Nur in einer Zusamenfassung und Vereinheitlichung aller Kräfte auf katholischer Seite, in einem Hineinströmen aller Arbeiten in das vom

[7] Veröffentlicht im Amtsblatt der Erzdiözese München und Freising (Nr. 15) vom 21. September 1931.

Volksverein getragene große Strombett, das heißt mit andern Worten: in einer ziffernmäßig großen, einheitlichen, positiv geschulten katholischen Volksbewegung sehe ich die Möglichkeit der Überwindung des Bolschewismus, vielleicht des gewaltigsten Gegners, der dem Christentum je erwachsen ist[8]. In der Hand der heutigen Generation liegt die Entscheidung, ob die Menschheit der Zukunft noch ferner von Gott ab oder zum Aufbau eines neuen Gottesreiches kommen soll, eines Gottesreiches, das den Geist Gottes vor allem auch im sozialen und wirtschaftlichen Leben offenbart. Die Überwindung des Bolschewismus liegt in unser aller Hand. Er ist im letzten ein ungeheurer psychologischer Irrtum. Deshalb kann und muß er überwunden werden aus der Idee der persönlichen Freiheit, aber der Freiheit des Gotteskindes, das sich in Christus mit allen Brüdern verbunden fühlt und auf der Grundlage der Gerechtigkeit und Liebe von der Freiheit zur Gemeinschaft emporwächst.

Den Armen wird das Evangelium verkündet

Von Ludwig Koch S. J.

Einst sandte Johannes der Täufer zwei seiner Schüler zu Jesus und ließ ihn fragen: „Bist du wirklich der Messias, der da kommen soll, oder müssen wir auf einen andern warten?“ Der Herr gab ihnen die Antwort: „Gehet hin und erzählet dem Johannes, was ihr gesehen und gehört habt: Blinde sehen, und Lahme gehen. Aussätzige werden rein, und Taube können wieder hören. Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet! Selig, wer an mir nicht irre wird!“ (Matth. 11, 2—6.)

Daß Christus auf seine Wundertaten als Zeugen seiner göttlichen Sendung hinweist, hat auch für uns heute noch überzeugende Kraft. Was uns aber auffällt, ist der an den Schluß gestellte Satz: „Den Armen wird das Evangelium verkündet!“ Das klingt, als wäre das Reich Gottes in erster Linie den Armen und Enterbten dieser Welt zugedacht, und als sollte ein Zeichen für die Wahrheit des Reiches Christi auch in Zukunft sein: Den Armen wird das Evangelium verkündet!

Tatsächlich hat die Botschaft des Herrn in der Geschichte sich mit Vorliebe an die Armen gewandt und bei diesen die beste Aufnahme gefunden. Durch die Armut hat Christus die Welt erobert. Dieser Gedanke liegt auch in den Worten des hl. Paulus an die Korinther: „Was die Welt unwissend nennt, hat Gott erwählt, um die Weisen zu beschämen; und was in der Welt als schwach gilt, hat er dazu bestimmt, das Starke zu verdemütigen.“ Durch das Proletariervolk eines Zeitalters der Sklaverei und im Zeichen des armen, am Kreuze gestorbenen Erlösers hat das Christentum auch die Reichen und die Mächtigen in seinen Bann gezwungen und eine neue soziale Ordnung heraufgeführt.

---

[8] Über die einzelnen konkreten Pastoralaufgaben gegenüber Bolschewismus und Gottlosenbewegung negativer (Abwehr) und positiver (Schulung, Caritas, soziale Erneuerung, innerkirchliche und übernatürliche Mittel und Persönlichkeit des modernen Seelsorgers) Art veröffentliche ich in Kürze einen Artikel in der „Sanctificatio Nostra“.

Ganz anders erscheint das Bild unserer Zeit. Während einst die Massen nach der furchtbaren Enttäuschung der Sklavenkriege, in denen sich die Entrechteten durch blutige Gewalt, doch vergebens, hatten selber erlösen wollen, nun aufjubelten, als sie die Botschaft hörten: „Selig sind die Armen im Geiste!", fluchen heute Millionen von Proletariern dem Zeichen des Kreuzes, verspotten und verfolgen das Christentum. Sie wollen überhaupt keine Religion! Denn der Sozialismus hat in seiner Marxistischen Weltanschauung keinen Platz für Jenseitiges, Übernatürliches, für Gott. Im Gegenteil: „Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks" (Marx, Das Kapital I, 4. Aufl., 585). Darum ist das vom schrankenlosen Marxismus beherrschte Rußland zum Antichrist geworden, und große Massen in andern Ländern, auch in Deutschland, verachten das Kreuz und folgen den Fahnen mit Hammer und Sichel oder sonstigen unchristlichen Zeichen. Die Kirche, die treueste Verkünderin der Menschenrechte, die Botin der Liebe, die Mutter der Armen, möchten sie, wie vor ihnen der Liberalismus, am liebsten aus dem öffentlichen Leben wieder in die Katakomben hinabdrängen.

Woher diese in der Weltgeschichte unerhörte Erscheinung? Denn von Natur aus ist jeder Mensch religiös veranlagt, und ganz besonders der Unglückliche lauscht gern einer Botschaft, die ihn tröstet, die ihm Rettung von oben her und ewiges Glück verheißt. Woher die namenlos traurige Tragik, daß gerade die Scharen der Mühseligen und Beladenen eine Religion hassen, die Balsam in ihre Wunden gießen und ihr Schicksal wenden möchte? Sogar die Gläubigen fühlen oft die Grundpfeiler ihrer Hoffnung auf die erlösende Kraft der Kirche Christi wanken. Sie möchten bei ihr vor allem Hilfe aus materieller Not und Knechtschaft finden. Sie werben bei ihr um Bundesgenossenschaft für ihre eigenen Gedanken der Auferstehung und Welterneuerung. Aber dann hören sie das Wort: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt!" und werden irre.

Der tiefste und wirksamste Grund für die Abneigung der proletarischen und proletarisierten Massen gegen das Christentum ist wohl ihre falsche Messiashoffnung, ihre irrige Auffassung von dem, was zu ihrer Erlösung nötig ist. Eine falsche Messiashoffnung machte ja einst auch das Volk Israel an Christus irre. Trotz aller Feindseligkeit gegen die geschichtlichen Formen der Religion bildet doch eine Art messianischer Bewegung und heißer Sehnsucht nach einem, der da kommen soll, nach dem Starken der Zukunft und seinem Reich, einen wesentlichen Zug der gewaltigen Gärung, die durch die Völker zieht. Auch der internationale Sozialismus ist eine prophetische Strömung, seit Jahrzehnten auf die Hoffnung des Zukunftsstaats aufgebaut. Die Erwartung eines kommenden Zeitalters allgemeiner Wohlfahrt mit einem neuen Menschentyp, dem Kollektivmenschen, ist im Bolschewismus zu einem leidenschaftlichen Feuer geworden, das die ganze Welt in Flammen setzt. Auch der Nationalsozialismus, dem das von Moeller van den Bruck ersehnte Dritte Reich zum Stern Jakobs und der Mythus des 20. Jahrhunderts zum Evangelium geworden ist, trägt ausgesprochene Züge messianischer Hoffnung und

prophetischen Führertums. In der Tiefe des angstvollen oder grollenden Willens, der seine letzte Hoffnung auf eine Weltrevolution setzt, lebt doch ein dem religiösen Empfinden verwandtes Bekenntnis hilfloser Not und ein trotziger Drang, höhere Mächte zum Eingreifen herauszufordern. Man wird die psychologische Macht, den Sinn und die Gefahr dieser Bewegungen nicht ganz erfassen, wenn man sie nicht als irgendwie religiöse Irrlehren betrachtet.

Wie einst die Waldenser und später die Wiedertäufer, so stehen jetzt Massen auf, um nicht allein gegen Kirche und Staat, sondern gegen alle Religion im Namen der armen und entrechteten Menschheit anzurennen. Der Kommunismus ist insofern die größte Irrlehre, als er die Religion selber leugnet, und insofern die furchtbarste, als er sich nicht bloß auf dogmatischem oder moraltheologischem Gebiete bewegt, sondern die Grundlagen der sozialen Ordnung in Familie, Staat und Gesellschaft auf der ganzen Welt zerstören will. Indem er auf messianische Bedeutung Anspruch erhebt, erklärt er die Erlösung durch Christus als mißlungen oder illusorisch und stellt ein eigenes Erlösungsprogramm auf, das er durch sein Schrifttum und in Rußland auch durch seine Veranstaltungen, besonders an Hochfesten der Kirche wie Weihnachten und Ostern, dem Evangelium entgegensetzt. Der Marxismus fordert heute die Kirche geradeso selbstbewußt und verächtlich heraus, wie einst im Evangelium der Fürst dieser Welt den Sohn Gottes herausgefordert hat. „Wenn du wirklich der Sohn Gottes bist, so sprich, daß diese Steine hier zu Brot werden", sagte er zu ihm. Wahrlich, wenn der Herr das Mannawunder verewigt und ein Zeitalter heraufgeführt hätte, wo der Menschheit paradiesischer Lebensgenuß ohne Arbeit geboten würde, so wäre er nicht gekreuzigt worden! Einmal wollte ihn tatsächlich das Volk zum König ausrufen, als er ein Brotwunder gewirkt hatte. Doch Jesus entzog sich ihnen und verschwand in der Einsamkeit. Wenn heute die Kirche vor die Völker träte mit der Wunderkraft, Steine in Brot zu verwandeln, wenn sie Nahrung und Lebensgenuß für die Massen schüfe, so würden wohl sehr viele katholisch werden. Nun aber spricht der Herr: „Nicht vom Brote allein lebt der Mensch, sondern von dem Worte aus dem Munde Gottes!" Das heißt: nicht die Nahrung des Leibes ist das Erste und Wichtigste für das Glück des Menschen, sondern die Nahrung der Seele, das Leben aus Gott, die Unsterblichkeit. Der heutige Mensch kann jedoch ein solches Wort nicht ertragen. Denn so weit ist es gekommen, daß nicht allein die Satten, die Reichen, die Prasser den Glauben an das übernatürliche Leben preisgegeben haben, sondern auch der arme Lazarus des materialistischen Zeitalters hat sich den Glauben an die Ewigkeit aus dem Herzen reißen lassen. Der Sinn für das Geistige ist im betäubenden Rasen der Maschinen und im Sklavendienst an der Materie geradeso abgestumpft worden wie bei den Reichen im Rausche der Lust und in der Anbetung des Goldes. Die Massen hochkultivierter Länder sind deshalb für das Evangelium weniger empfänglich als der freie Sohn der afrikanischen Wildnis. Und doch spricht das Evangelium vom Jenseits die Wahrheit, und auch für das Diesseits ist es die beste Gewähr des Glückes, das auf Erden überhaupt erreichbar ist. Der abgestumpfte

Mensch hofft, durch die Masse gleichsam zum Gott zu werden und sich die Erlösung durch eigene Kraft zu erzwingen. In Rußland ist der Fünfjahresplan, ein mit Riesenkraft unternommener Versuch zur Verwirklichung dieses Ideals, gemacht, gleichzeitig aber auch zur Vernichtung aller Religion.

Eine andere Art falscher Messiashoffnung ist die zweite Zumutung Satans in der Versuchung des Heilandes. Auch sie spielt eine große Rolle in der Abneigung oder Verachtung des modernen Menschen, auch der Massen, gegen das Christentum. Der Fürst dieser Welt verlangt vom Sohne Gottes, er solle seine messianische Sendung durch ein glänzendes Wunder im Gebiete der Technik erweisen: „Stürze dich hinab von diesen Zinnen! Denn deinetwegen sind ja Engel gesandt, um dich zu bewahren, daß du deinen Fuß nicht stoßest an einen Stein!" Das klingt an unsere moderne Flugkunst an! Wahrlich, wenn der Herr ein Reich gegründet hätte, wo tausend Erfindungen den Genuß des Lebens erhöhten, wo die Grenzen von Raum und Zeit aufgehoben und die Naturkräfte in den willkürlichen Dienst des Menschen gestellt wären, so hätten ihm alle gehuldigt. Der Herr konnte, wenn er wollte, jegliches Wunder vollbringen. Er gebot dem Sturm und dem Meere. Er wandelte auf dem Wasser und schritt durch verschlossene Türen. Er heilte Krankheiten und rief Tote aus der Unterwelt zurück. Er selber triumphierte über Tod und Grab und stieg aus eigener Kraft in den Himmel auf. An der Macht, ein messianisches Reich voll sichtbarer Wunder zu gründen, hätte es ihm also nicht gefehlt.

Aber Jesus sagt: „Du sollst den Herrn deinen Gott nicht versuchen!" Was Satan ihm zumutete, entsprach nicht der Weltordnung der göttlichen Weisheit, die den Menschen mit eigener Kraft zu fortschreitender Bezwingung der Natur ausgerüstet hat. Und wieviel hat der Mensch erreicht? Er kann fliegen, er kann ungeheure Fernen sehend und hörend und wirkend überbrücken. In Europa drückt er auf einen Knopf, und in Australien sausen die Räder der Maschinen. Er spricht in London, Paris oder Berlin, und man hört ihn fast in der ganzen Welt. Ist aber auch das Maß der Freude größer geworden? Nein! Trotzdem hofft der Mensch noch immer, auf dem Wege des technischen Fortschritts das irdische Heil vollkommen zu finden, es aus der Maschine herauszaubern zu können. Vielleicht ist die Zeit da, von der einst der Herr sagte: „Man wird Zeichen und Wunder tun, so daß auch die Auserwählten, wenn es möglich wäre, in Gefahr kommen, den Glauben zu verlieren." (Matth. 24, 24.) In der Tat der Glanz der modernen Technik mit ihren sinnenberückenden Reizen, die großenteils auch den Armen und Geringen zugänglich sind, trägt viel dazu bei, das Verständnis und den Sinn für das rein Geistige und das Übernatürliche abzuschwächen, die Empfänglichkeit des Herzens für höheres Glück zu schwächen und so den tiefsten Drang der Menschenseele zu verdunkeln. Es ist eine der erschütterndsten Erscheinungen der Weltgeschichte, daß die naturhaft gewaltige Gegenströmung der ihres Glückes beraubten Massen weltanschauliches Denken und Empfinden von Propheten empfing, die selber noch ganz in dem stolzen Wahn des liberalisti-

schen Zeitalters befangen waren, daß also die Massen, die der philosophische Materialismus enterbt hatte, auf den gleichen Wegen das Glück erobern zu können hoffen, auf denen sie in das Unglück gestoßen worden waren.

Eine dritte Quelle der Abneigung und des Mißtrauens gegen die Kirche Christi entspringt aus mißverstandenen und mißleiteten Messiashoffnungen politischer Art. Der Fürst dieser Welt bot dem Erlöser, dem er von einem hohen Berg aus die Herrlichkeiten der Erde entrollte, die Herrschaft über die Völker an, wenn er ihm huldigen wollte. „Siehe, das alles will ich dir geben", rief er, „wenn du niederfällst und mir huldigst!" Doch der Heiland sprach: „Weiche von mir, du Versucher! Denn es steht geschrieben: Du sollst dem Herrn, deinem Gott, dienen und ihn allein anbeten!" Satan hatte den wirksamsten Gedanken ausgesprochen, der die Erwartungen des Volkes Israel beherrschte, den Gedanken eines politischen Messiasreiches: der Sohn Davids dachte man sich, werde das Joch Roms brechen und in Freiheit und Macht sein erlöstes Volk zum Horte des Weltfriedens machen. Der Heiland ging jedoch auf die nationalen Wünsche der Führer seines Volkes nicht ein, und darum verwarfen, haßten und kreuzigten sie ihn.

Ein ähnliches Gesetz waltet über unserem unglücklichen, aber leidenschaftlich glückhungrigen Geschlecht: Der soziologische Materialismus verträgt sich nicht mit der Idee des Reiches Gottes. Wie früher der Staat, so ist heute die Nation oder die Gesellschaft für Unzählige das Letzte und Höchste. Darum erwartet man, je nach der Sekte, der man zugehört, das Heil von der Macht einer klassenlosen Gesellschaft oder im „Dritten Reich" von einer ständisch gegliederten Nation, die sich selber eine neue Religion schafft. Naturgemäß muß einer solchen Geisteshaltung die Kirche als Feindin erscheinen. Denn die Kirche ist zwar die beste Freundin und Mutter der Armen, aber sie muß das marxistische Programm, das die ganze Ordnung des natürlichen und göttlichen Rechts zerstört, Religion, Familie, Autorität, Sittlichkeit und Privateigentum für veraltete Begriffe erklärt, mit allen Mitteln bekämpfen. Die Kirche achtet und schützt die Nation, sie fördert das vaterländische Denken und hegt die Seele des Volkstums, aber sie ist die Mutter aller Völker und kann deshalb niemals Nationalkirche werden, wie es der Nationalismus zu jeder Zeit und überall, heute nicht zum wenigsten der Nationalsozialismus will.

Außerdem ist die Kirche selber eine autonome, lebenskräftige und lebensmächtige Gesellschaft mit gottentsprossenen Hoheitsrechten und unveräußerlichen Pflichten. Insofern widerstrebte ihre Stellung schon dem aufklärerischen Zeitalter und mußte deshalb unter beständigen Kämpfen und mit sichtlichem Verlust an Geltung und Wirkung behauptet werden. Weil die Kirche aber naturgemäß vermöge ihrer konservativen Haltung und ihres Eintretens für Wahrheit und Recht die Grundlagen der alten Gesellschaft stützte, zog sie sich um so größeres Mißtrauen bei denen zu, die an der Zerstörung dieser Grundlagen arbeiteten. Das Entscheidende jedoch ist immer der wesenhafte Widerspruch zwischen der jenseits und übernatürlich gerichteten Kirche und einer ganz irdischen und verneinenden

Diesseitsgesinnung. Ein Arbeitsprogramm oder Kulturgebäude rein technischer, politischer und auf die Sinne gerichteter Kräfte hat keinen Platz für eine religiöse Einrichtung wie das Reich Christi.

So vereinigen sich also drei Mächte von entscheidender Bedeutung: Wirtschaft, Politik und Technik, im Denken großer Massen zu einem Quellgebiet der folgenschwersten Vorurteile. Unserer Zeit war es vorbehalten, die verderblichste aller Irrlehren, die Religionslosigkeit mit ihrem Verzicht auf Gott und Ewigkeit, auf Geist und Gnade, in die freidenkerischen und marxistischen Massen zu tragen. Gleichzeitig hat sich aber auch das Mißtrauen gegen die „Machtansprüche" der „päpstlichen" Kirche in unseligem Mißverständnis vom oströmischen Schisma über die Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts zum nordischen Nationalismus religiöser und wirtschaftlicher Prägung in unerhörtem Ausmaß gesteigert.

Ungeachtet dieser Schwierigkeiten bleibt sich die Kirche treu und bewahrt das vom Herrn bestimmte Merkmal ihrer göttlichen Mission: „Den Armen wird das Evangelium verkündet!" Der hl. Paulus nahm einst den Sklaven Onesimos, der seinem Herrn Philemon entlaufen war, liebreich auf, machte ihn zu einem guten Christen und schickte ihn seinem christlichen Herrn als Bruder zurück. Diese Tat des Apostels ist symbolisch für das Wirken der Kirche: wo immer man sie in Frieden wirken läßt, werden die Gegensätze gemildert, und eine neue Ordnung bricht sich Bahn. Ihre Lehre und Heiligung begleitet sie mit der praktischen Predigt an die Armen, mit den Werken der Barmherzigkeit, auf die Jesus die Abgesandten des Täufers hingewiesen hat: „Blinde sehen und Lahme gehen!" Die christliche Caritas lebt in ungeschwächter Kraft mitten in den Hochburgen christusfeindlicher Heerlager und spendet mit mütterlichen Händen Brot den Armen, wie einst die heilige Elisabeth, und Pflege und Trost den Kranken durch Hunderttausende von Dienern und Dienerinnen Christi. Sie spendet Wohltaten der Lehre und Erziehung, des Rates und der Hilfe, der Fürsorge und Rettung durch Millionen von edlen Menschen, denen das Zeichen des Kreuzes in die Seele geprägt ist. Der Geist der Liebe, den Christus in der Kirche niedergelegt hat, war es, der so viele großartige soziale Einrichtungen der Gegenwart möglich machte. Er bereitete ihre Schöpfung vor, und er gibt ihnen die starke Seele, die uns in der größten Not vor dem völligen Zusammenbruch bewahrt. Und selbst wenn diese Einrichtungen eines Tages ihren irdischen Aufgaben nicht mehr gewachsen wären, würde der Geist weiterwirken, der sie beseelt, die Erkenntnis, daß der Mensch nicht allein vom Brote lebt, sondern zuerst das Leben Gottes braucht.

Dieses Leben spendet die Kirche unentwegt nach dem Worte ihres Stifters: „Den Armen wird das Evangelium verkündet!" Davon zeugen die vielen Kundgebungen der Päpste, besonders von Leo XIII. bis zu Pius XI. Davon zeugen die unzähligen Mahnungen und Bemühungen der Bischöfe, die Anstrengungen des ganzen Klerus und der religiösen Vereine. Ohne Rücksicht auf Gunst oder Haß der Parteien hat die katholische Kirche mit Mund, Hand und Herz gewirkt, um das Gebet des

Vaterunsers wirksam zu machen: „Gib uns heute unser tägliches Brot!“ Aber sie kann dabei nicht Partei ergreifen, denn sie ist gestiftet, Recht und Liebe zu verkünden und Seelen zu retten. Sie kann nicht zulassen, daß die Rechte Gottes und der Vorrang der Seele vor dem leiblichen Leben, daß die wahre Bestimmung des Menschen und die ersten Bedingungen seines Glückes im Dunkel der Not und im Sturm der Zeit abgeschwächt, vergessen oder gar geleugnet werden. Darum muß ihre Erlösungspredigt wie die Predigt des Vorläufers Christi für Arm und Reich eine Bußpredigt werden. Was unserer Zeit am meisten nottut, ist der Geist der Buße! Dieser allein ist der echte Advent für die ersehnte Weihnacht der Zeitenwende zu einer besseren Zukunft. Die Wurzeln unserer Not, schlimmer als der Dreißigjährige Krieg, liegen ja nicht allein in technischen und materiellen Schwierigkeiten einer vorübergehenden Krisis, sondern in der Unordnung des Geistes, der Sünde des materialistischen Denkens, die unser ganzes öffentliches und häusliches Leben verseucht hat. Darum hieß der Vorspruch des Evangeliums, mit dem Christus seine Apostel in die Welt gesandt hat: „Tuet Buße, denn das Himmelreich ist nahe!“ Und vielleicht hat uns Gott gerade deshalb so arm und gedrückt werden lassen, damit das Reich Christi bei uns um so willigere Aufnahme finde und sich so die Pläne der Vorsehung zu unserem Heil beschleunigen. Unsere Armut ist von unserer Weihnacht nicht zu trennen: ließ ja auch der Gottessohn als Zeichen seiner Ankunft die Armut seiner Geburt verkünden: „Ihr werdet ein Kindlein finden, das in Windeln eingewickelt ist und in einer Krippe liegt!“

Psychologie des Radikalismus

Von Max Pribilla S. J.

In einigermaßen normalen Zeiten werden die Menschen, wenigstens die weit überwiegende Mehrzahl, durch ihren Verstand oder durch das Zureden verständiger Berater und Führer vor radikalen Strömungen bewahrt. Wenn aber die Not außergewöhnliche Ausmaße annimmt, verlieren die Menschen das Gefühl der Sicherheit und damit auch das seelische Gleichgewicht. Dann sind sie in großer Gefahr, die Bahnen der Besonnenheit zu verlassen und sich den Propheten irgend eines Radikalismus zu verschreiben. In einer solchen Lage befinden wir uns heutzutage. Die einen sind wie rettungslos einem Fanatismus ausgeliefert, die andern stehen ratlos vor dieser ihnen völlig rätselhaften Erscheinung, ohne sich die Vorgänge recht deuten zu können, die sie selbst mit eigenen Augen vor sich sehen. Beides aber erklärt sich aus der Unkenntnis der Geschichte. Wenn die Menschen sich nicht beharrlich weigerten, aus der Geschichte zu lernen, so könnten sie aus ihr viel Licht auch für unsere Tage gewinnen. Sie würden dann nicht so fassungslos über die Ereignisse der Gegenwart erstaunen, als ob es sich um etwas ganz Neues und Unerhörtes handelte. Denn in Wahrheit ist der Radikalismus ein Vorgang, der sich im Laufe der Geschichte unter wechselnden äußern Formen von Zeit zu Zeit mit einer fast

eintönigen psychologischen Gesetzmäßigkeit wiederholt. Man denke nur an die blutigen Parteikämpfe und Sklavenaufstände des Altertums, die Bestrebungen der Waldenser im Mittelalter, die Bauernkriege und Bauernerhebungen, die Französische Revolution, die verschiedenen Bewegungen des Sozialismus, Kommunismus, Anarchismus usw.

Im Anschluß an die Ausführungen, die ich vor einem Jahre (April 1931) über „Resignation und Radikalismus" in dieser Zeitschrift veröffentlichte, sei hier der Versuch gemacht, das seelische Bild des Radikalismus näher zu zeichnen und seine innern Gesetze aufzudecken.

Radikalismus ist etwas wesentlich anderes als Reformwille und Reformbewegung. Alle Parteien wollen, wenigstens nach ihrem Programm, der Volkswohlfahrt dienen und die vorhandenen Zustände verbessern. Aber während die Reform eine Evolution, d. h. eine organische Entwicklung des Bestehenden im Rahmen und auf Grundlage des geltenden Rechts, anstrebt, will der Radikalismus die Revolution, d. h. den Umsturz und die Ersetzung des Bestehenden durch etwas ganz Neues, etwas ganz anderes. In diesem „ganz andern" liegt das Geheimnis und der Zauber des Radikalismus. Daher können Radikale sich gar nicht genugtun, die ausschließliche Richtigkeit und Alleinberechtigung ihres Programmes und den weiten Abstand zwischen sich und den andern Parteien zu betonen. Ja sie betrachten auch ein rein taktisches Bündnis mit ihnen wie eine Verunreinigung ihrer Sache.

Indem der Radikalismus etwas „ganz anderes" will, verrät er deutlich seine Natur als Reaktion gegen eine mißliche, ihm unerträgliche Lage und seinen tiefen Haß gegen die Einrichtungen, die jene Lage begründen oder verfestigen. Er entsteht in einzelnen Menschen durch widrige Schicksalsschläge und innere Verbitterung. Zu einer Massenerscheinung kann er nur werden, wenn in weiten Kreisen Unzufriedenheit Platz gegriffen und die Liebe zum Bestehenden erschüttert oder vernichtet hat. Die Quelle des Radikalismus ist also die Überzeugung, daß es auf dem bisherigen Weg keine Rettung aus der Not gebe. Während nun die Resignation müde und hoffnungslos die Waffen fortwirft, sucht der Radikalismus die innere Verzweiflung oder Wut zu überbieten, indem er sich in wachen Wunschträumen eine glänzende Errettung ausmalt und sich aufrafft, die ersehnte Gestaltung der Dinge mit Aufbietung aller seiner Kräfte zu verwirklichen. Den Verzweifelnden hat sich immer die Utopie gerne als Trösterin genaht, und die leidenschaftliche, von der Phantasie beschwingte Sehnsucht ist in Unzufriedenen am stärksten. So begreift es sich, daß im Radikalismus das Emotionale, d. h. das Begehrungs- und Willensmoment, vorherrscht. Nicht der als kalt verschriene und verspottete Verstand, sondern das glühende Herz hat die Führung, und der Wunsch ist allemal der Vater des Gedankens.

Der Radikalismus ist seinem Wesen nach Zukunftsmusik; er fordert daher Menschen, die sich von der Vergangenheit und Gegenwart abwenden und das Gelobte Land der Zukunft erobern wollen. Hieraus erklärt sich auch die bunte Mischung in der Anhängerschaft radikaler Parteien. Einmal sind es entwurzelte, aus den Bahnen ihrer Klasse oder ihres Berufes

entgleiste Menschen, die in sich Mut und Fähigkeit verspüren, sich an die Spitze der Unzufriedenen zu stellen und dadurch eine bedeutende Rolle zu spielen. Es ist eine geschichtliche Tatsache, daß fast alle geistigen Führer des revolutionären Proletariats aus den Kreisen der Intelligenz stammen. Eine zweite Gruppe stellen die Idealisten, die aus nationalem Empfinden oder sozialem Mitgefühl sich der Not des Volkes erbarmen und nach einer Besserung der Verhältnisse von Grund auf mit heißer Seele verlangen. So wird es verständlich, warum sich in den radikalen Parteien soviele prächtige, hochherzige und opferbereite Menschen finden, die ihre ganze Persönlichkeit in den Dienst der Partei stellen, wiewohl sie keineswegs alles billigen, was von Partei wegen angeordnet oder geduldet wird. Erfahrungsgemäß übt der Radikalismus auch auf die Jugendlichen eine mächtige Anziehungskraft aus. Die Jugend ist ja immer zu gewinnen, wenn es gilt, aufs Ganze zu gehen und die Welt aus den Angeln zu heben. Leicht beweglich und leicht begeistert, strömt sie in Scharen dorthin, wo Fahnen geschwenkt werden und große Worte schallen. Die Masse der Mitläufer aber wird durch die Unzufriedenen und Verbitterten gestellt, die durch Anschluß an die radikalen Parteien ihrer Kritik an den vorhandenen Mißständen den schärfsten Ausdruck geben wollen. Selbst Greise, die ihr Leben langsam entweichen fühlen, klammern sich noch mit der letzten Inbrunst ihres Herzens an die Hoffnung, durch den Sieg des Radikalismus ihr verlorenes Glück und Gut wiederzuerlangen. Zu allen diesen gesellen sich endlich die zahlreichen Landsknechtsnaturen, die sich jedem anbieten, von dem sie Vorteile für sich erwarten, und die deshalb auch häufig von einem extremen Lager in das andere hinüberwechseln.

Was die verschiedenen und oft einander entgegengesetzten Gruppen in den radikalen Parteien zusammenhält, das ist die Ablehnung der bestehenden Verhältnisse und die Hoffnung auf die Erlangung der Macht, um das „ganz andere" zu verwirklichen. Das Einigende ist also zunächst die negative Zielsetzung, die am deutlichsten hervortritt und am meisten gepflegt wird. Dagegen erscheint das positive Ziel der Bewegung nur in allgemeinen, aber desto leuchtenderen Umrissen. Klingende Worte, wie Freiheit, Größe, Macht usw., spielen dabei eine Hauptrolle. Genaue Untersuchungen über Wesen und Ausführbarkeit des Parteiprogramms sind nicht erwünscht. Ein Einlassen in sachliche Erörterungen wird vermieden und auf neugierige Fragen die Antwort gegeben, daß man seine Rezepte dem Gegner nicht verraten wolle. Statt jeder Auskunft über Ziel und Wege muß der Hinweis auf den Führer genügen, dem eine ganz überragende Bedeutung zukommt.

In jeder radikalen Bewegung ist der Führer von einem strahlenden Nimbus umgeben, der ihn in den Augen seiner Anhänger als übermenschlich und unfehlbar erscheinen läßt. Es ist geradezu etwas Rührendes um diesen naiven Glauben an den Führer; er beweist, wie tief das Verlangen nach Heldenverehrung im Menschen wurzelt. Der einzelne braucht sich keinerlei Sorge zu machen, wie die Träume von Freiheit, Macht und Größe erfüllt werden können. Der Führer weiß es; er hat alles vorgesehen, er hat sein bis in die kleinsten Umstände durchdachtes Programm, er kennt

einen jeden seiner Leute und weist jedem den rechten Platz an. So entsteht eine Gehorsamsseligkeit, die aber in keiner Weise als unwürdige Knechtschaft, sondern als höchste Ehre empfunden wird. Die Aufrechterhaltung des Glaubens an die Unfehlbarkeit des Führers ist eine der wichtigsten Aufgaben der Parteileitung. Selbst der geringste Zweifel daran ist im Keime zu ersticken; er darf nicht einmal im vertrauten Kreise geäußert werden. Wenn der Führer erscheint und die Reihen seiner Leute abschreitet, dann straffen sich die Körper, die Gesichter strahlen, „Auge taucht in Auge" und ein Handschlag ist überreiche Belohnung für jahrelange Arbeit im Dienste der Partei.

Mit dem Glauben an den Führer geht Hand in Hand der Glaube an den endgültigen Sieg der eigenen Partei. Jede radikale Bewegung muß sich den Anschein unbedingter Sieghaftigkeit geben, und zwar muß ihr Sieg mit der mathematischen Gewißheit eines Naturgesetzes umkleidet werden, so daß aller Widerstand der Menschen den Sieg vielleicht etwas verzögern, aber nicht auf die Dauer verhindern kann. Deshalb kargen die Führer und Agitatoren der Partei nicht mit großsprecherischen Prophezeiungen über den baldigen, unmittelbar bevorstehenden Sieg; sie rühmen immer wieder die Geschlossenheit und den Kampfgeist ihrer Gefolgschaft und den Fortgang ihrer Bewegung, die wie ein Orkan durch die Lande brause und alles Alte und Morsche hinwegfege. Diese echte oder doch zur Schau getragene Siegeszuversicht hat eine doppelte Aufgabe zu erfüllen: einerseits die eigenen Reihen zu stärken und zu ermutigen, anderseits den Gegnern Furcht und Schrecken einzujagen, damit sie jeden Widerstand für aussichtslos halten. Ein beliebtes Thema in der radikalen Agitation ist von jeher die packende Schilderung, wie ihre Gegner von einer schlotternden Angst befallen seien, keinen Ausweg mehr wüßten und nur noch des Gnadenstoßes bedürften, um erledigt zu sein. In der Vorahnung und Vorfreude erleben die Radikalen ihre schönsten und größten Triumphe.

Das Ziel, dem der Radikalismus zustrebt, wird nicht nur als ein überaus hohes begeistert geschildert; seine Erreichung soll auch eine Ordnung der Dinge heraufführen, die Bestand haben und endgültigen Charakter tragen wird. Eben weil der Radikalismus die „restlose" Hingabe seiner Anhänger fordert, kann er sich nicht mit etwas Vorläufigem zufrieden geben. Darum hat man mit Recht gesagt, daß jedem Radikalismus ein eschatologisches Moment innewohnt. Aller Radikalismus will einen Endkampf führen und aller Knechtschaft, Ausbeutung, Ungerechtigkeit usw. ein Ende bereiten. Zur Veranschaulichung solcher Geistesart mag das „Kommunistische Manifest" (1848) dienen, dessen ganzer Gedankengang in dem versuchten Nachweis besteht, daß die Proletarier von heute sich von der Bedrückung durch die Bourgeoisie nicht befreien können, ohne zugleich die ganze menschliche Gesellschaft für immer von aller Bedrückung und allen Klassenkämpfen zu befreien. Ähnlich, nur mit verändertem Ziel und Vorzeichen, lauten die Programme anderer radikalen Parteien. Das ist auch der Grund, warum jeder Radikalismus den Trieb hat, zur Weltanschauung zu werden, die alle Dinge im Himmel und auf Erden

unter die einseitigen Gesichtspunkte der jeweiligen Partei zwingt. Die Literatur radikaler Parteien ist zu allen Zeiten angefüllt mit dilettantischen, aber deshalb nicht weniger gefährlichen Ausführungen über Religion.

Die Absolutheit, mit der das Ziel der Bewegung bejaht und umfaßt wird, verleiht auch den dreisten Mut, die eigene Partei mit dem Volke oder der Menschheit einfachhin gleichzustellen, indem alle andern als „quantité négligeable" bezeichnet und behandelt werden. Diese Gleichsetzung zwischen Partei und Volk soll zugleich den Schwankenden den letzten Stoß geben, um sich schon aus bloßem Selbsterhaltungstrieb unter den Schutz der Partei zu flüchten; andernfalls haben sie als Feinde und Verräter die Vernichtung zu gewärtigen. Hierhin gehört auch die bekannte Drohung der Radikalen, daß sie nach Erlangung der Macht alle Posten im Staate vom Minister bis zum Straßenkehrer nur mit Parteigenossen besetzen würden.

Da das Ziel des Radikalismus in der Eroberung der Macht besteht, müssen alle Kräfte zunächst für die rücksichtslose Bekämpfung seiner Gegner eingesetzt werden; denn diese sind es, die ihm den Weg zu seinem Wunschlande versperren. Daher unablässige Agitation, erst in kleinen Zirkeln, dann in der Presse, in Versammlungen, in gewaltigen Demonstrationen — immer möglichst auffallend und lärmend, um die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit zu erregen und neue Anhänger zu werben. Es muß immer etwas los sein. Gerade das Prickelnde des Agitatorischen ist es, was besonders für die Jugendlichen soviel Reiz hat; es entspricht ihrer Schaulust, ihrer Unrast und ihrem Tätigkeitsdrang. Während sie bei ernsten, sachlichen Beratungen wegen ihrer Unerfahrenheit zum Schweigen verurteilt wären, können sie hier in die Erscheinung treten: durch Umzüge, Sprechchöre, Postenstehen, Verteilen von Flugblättern, Hochrufen und Zischen, gegebenenfalls auch durch Dreinschlagen.

Inhalt aller Agitation ist die möglichst grelle Schilderung der herrschenden Not, Ungleichheit und Ungerechtigkeit. Die Unzufriedenheit muß zur Empörung angestachelt und diese Empörung mit Absicht auf die Gegner und die Vertreter der bestehenden staatlichen Ordnung gelenkt werden. Denn nur diese Menschen sind durch ihre Unfähigkeit und abgründige Verworfenheit an allem Unglück schuld, ohne daß sie irgendwie durch die Ungunst der Verhältnisse entschuldigt würden. Die schonungslose Kritik der Gegner läßt keine ruhige, sachliche Prüfung aufkommen. Radikalismus ist grundsätzliche Parteisucht aus bewußtem Willen, der Sinn für Wahrheit und Gerechtigkeit ist nicht entwickelt. Nach einer Psychologie, die sehr beachtlich ist, sieht der Radikalismus bei seinen Gegnern, die er mit Argusaugen verfolgt, immer nur das Schlechte und unterschiebt ihren Taten die nichtswürdigsten, niedrigsten Beweggründe. Er trägt auch kein Bedenken, seine Anklagen zu überspitzen und etwa der jeweiligen Regierung den Vorwurf entgegenzuschleudern, daß sie die denkbar schlechteste aller möglichen Regierungen sei. Sollte sich in einem bestimmten Falle eine erfolgreiche Leistung auf gegnerischer Seite trotz allen Aufwandes von Sophistik nicht in einen Mißgriff oder eine Niederlage umbiegen lassen, so muß sie als Pyrrhussieg, als Produkt der Angst vor den Radikalen oder Vorweg-

nahme ihres Programms ausgegeben werden. Da die Parteileidenschaft verblendet, so liegt oft etwas Selbstzerstörerisches im Treiben der Radikalen. Nur so wird es z. B. begreiflich, wie Parteien, die das Nationale in Erbpacht genommen haben, durch Schmähung der Regierung dem Ausland Waffen gegen ihr eigenes Volk liefern können.

So ist also die Tätigkeit radikaler Parteien einzig darauf gerichtet, in harten Zeiten die Verstimmung zu verschärfen und die Nation in feindliche Lager zu zerspalten. Man kann ihren Führern auch den schweren Vorwurf nicht ersparen, daß sie ihren Anhängern beständig die Wirklichkeit vernebeln und immerfort die Unwissenheit der Massen und zumal der Jugendlichen für ihre Parteizwecke mißbrauchen.

Da in der radikalen Agitation immer aufs neue der Haß gegen die Regierung und die andersgerichteten Parteien geschürt wird und die wildesten Rachetriebe wachgerufen werden, so kann es nicht wundernehmen, daß im öffentlichen Leben eine Verrohung der Kampfesweise Platz greift. Sie zeigt sich schon in der Sprache, die sich, bar aller Ehrfurcht, in Ausdrücken gefällt, wie sie jeder gebildete, ja jeder anständige Mensch zu meiden pflegt. Es scheint nur darauf anzukommen, über einen großen Vorrat an Schimpfwörtern zu verfügen und sich rücksichtslos von den allgemeinen Formen des menschlichen Verkehrs zu entfernen. Aber es bleibt nicht bei bloßen Worten. Die Maßlosigkeit, die zum Wesen des Radikalismus gehört, und der Kult der brutalen Macht treiben auch zu offener Gewalttat. Schon das Schwelgen in dem Gedanken, daß man eines Tages mit den „Schädlingen" und „Verrätern" Abrechnung halten und Köpfe rollen lassen kann, zeugt von dem Tiefstand der Gesinnung, die sich hier austobt. Wozu auch mit einem gehaßten Feinde sich sachlich auseinandersetzen, wenn eine Kugel genügt, um ihn für immer zum Schweigen zu bringen? Daher kommt es, daß der Weg des Radikalismus mit Blut gezeichnet ist. Und während die Radikalen aller Art in Verdrehung und Entstellung der Wahrheit und in Gewalttätigkeiten ganz Erhebliches leisten, entrüsten sie sich zugleich aufs höchste über die Lügen, Verdächtigungen und Gewalttaten ihrer Gegner. Mit Vorliebe spielen sie die Martyrerrolle und weisen darauf hin, wie sie vor ihren Feinden mit Geifer, Spott und Hohn überschüttet werden. So kommt zu allem noch ein abstoßender Pharisäismus, der den Splitter im Auge des andern, aber den Balken im eigenen nicht sieht und auch für die nächstliegenden Einwände völlig blind und unzulänglich ist.

Eine gefährliche und oft auch erfolgreiche Waffe in der Hand radikaler Parteien ist die Ermüdungs- und Zermürbungstaktik, die sie gegen ihre Gegner und zumal gegen die verantwortlichen Lenker des Staates anwenden. Durch Ausstreuung falscher Nachrichten und niedriger Verdächtigungen, durch Versagen jeder Mitarbeit und Obstruktion im Parlament, durch Triumphgeschrei bei jedem Mißerfolg der Regierung, besonders aber durch die sog. Nadelstichpolitik suchen sie ihren Gegnern die Arbeit so widerwärtig als möglich zu machen, damit diese schließlich die Lust und den Mut verlieren, auf ihrem undankbaren Posten weiter auszuharren, und freiwillig das Feld räumen.

Man hat oft die Verwunderung darüber ausgesprochen, daß sich in den Reden und Presseerzeugnissen der radikalen Parteien so wenig Geist findet. Die Tatsache ist unleugbar, soweit man unter Geist den Blick für das Wesentliche der Dinge und das tiefe Eindringen in die Zusammenhänge der Wirklichkeit versteht. Aber der radikale „Geist" ist wesentlich anderer Art; er wird nicht von der Wahrheit, sondern vom Zweck bestimmt. Die Logik wird bei ihm immer auf unlösbare Rätsel stoßen, aber die Psychologie bietet den Schlüssel zum Verständnis. Das Schrifttum und die Reden der Radikalen sind wie das Plädoyer eines skrupellosen Advokaten zu werten, der aus allem und jedem Nutzen für seine Sache zieht und auch vor den unglaublichsten Verdrehungen nicht zurückscheut. In dieser Kunst leisten die Radikalen Bedeutendes. Einzig auf den Erfolg erpicht, haben sie einen feinen Spürsinn für Propaganda und deren Wirkung auf Phantasie und Gefühle des Volkes, und da sie die Schwerfälligkeit der Massen sehr wohl erkennen, wiederholen sie ihnen mit lauter Reklame beständig und unermüdlich die gleichen Schlagworte und Forderungen. Es ist fürwahr keine kleine Arbeit, Tag für Tag dasselbe Theater aufs neue aufzuführen und die „Volksseele zum Kochen zu bringen". In der Rhetorik, in der Satire und in plastischen Bildern hat die Demagogie zu allen Zeiten sich hervorgetan.

Wie wenig sich Wesen und Treiben radikaler Parteien im Laufe der Jahrtausende geändert haben, zeigt eine Stelle aus Thukydides, dem größten Geschichtsschreiber Griechenlands (5. Jahrh. vor Chr.). Sie handelt von den verderblichen Parteikämpfen in den griechischen Städten, liest sich aber wie eine Schilderung aus unsern Tagen: „Dieser beständige Parteikampf ... trug nicht wenig dazu bei, die Sinnesart der Menschen völlig umzuwandeln und dem Gegner gegenüber jede Art von Hinterlist und maßloser Rache für erlaubt zu halten. Selbst die gewöhnliche Bedeutung der Wörter änderte man nach Belieben. Unverschämtheit hieß Freiheit und Brüderlichkeit, vernünftige Überlegung verkappte Feigheit, der besonnene Mann war ein Hasenfuß, der Bedächtige eine Schlafmütze, tolles Zufahren männlich, ruhiges Nachdenken nur ein Vorwand, sich zu drücken. Wer auf alles schimpfte, war gesinnungstüchtig, und wer ihm widersprach, verdächtig. Wem ein hinterlistiger Streich gegen einen andern geglückt war, galt für klug, für noch klüger aber der andere, der sich nicht hatte hinters Licht führen lassen, und wer sich auf dergleichen überhaupt nicht einließ, war ein unsicherer Kantonist und Angstmeier... Die Partei war ein festeres Band als selbst die Verwandtschaft, weil bei ihr auf unbedingte Bereitwilligkeit zu jedem Anschlag zu zählen war. Solchen Verbindungen war es nicht um Förderung erlaubter Zwecke, sondern um gesetzwidrige Erweiterung ihrer Macht und ihres Einflusses zu tun; man verband sich nicht, um die göttlichen Gesetze zu halten, sondern um sie zu brechen. Versöhnliche Anerbietungen der Gegner nahm man an, wenn diese die Oberhand hatten, aber nicht auf Treu und Glauben, sondern nur gegen handfeste Sicherheit.... Eide, die man einander bei einer Aussöhnung geleistet hatte, betrachtete man nur als einstweiligen Notbehelf und hielt sich dadurch nicht länger für gebunden,

bis man anderweitig wieder zu Kräften gekommen war. Wer sich dann zuerst wieder Manns genug fühlte, rächte sich am Gegner weit lieber in einem unbewachten Augenblick, wo er sich sicher fühlte, als in offenem Kampfe; denn dabei konnte er nicht nur gewisser auf Erfolg rechnen, sondern auch auf den Ruhm, den Gegner durch Schlauheit überlistet zu haben... Während die Häupter beider Parteien für das Wohl der Stadt zu kämpfen behaupteten, stritten sie in der Tat nur miteinander um die Herrschaft, schreckten dabei vor keinem Mittel zurück und übten ohne Rücksicht auf Recht und Gemeinwohl in fanatischer Parteiwut maßlose Rache an den Gegnern, die sie unbedenklich durch ungerechte Abstimmung verurteilen ließen oder mit Gewalt zu Boden schlugen. Gottesfurcht war leerer Wahn und jede unter hochtönenden Phrasen verübte Untat ein neuer Ruhmestitel. Diejenigen Bürger aber, die es mit keiner Partei hielten, wurden von beiden mißhandelt, teils weil sie nicht mitmachten, teils weil man ihnen nicht gönnte, daß sie ungeschoren blieben. So waren in Griechenland infolge der Parteikämpfe Hinterlist und Tücke jeder Art im Schwange; redliche Einfalt aber, die mit Adel der Gesinnung so eng zusammenhängt, wurde verlacht und war verschwunden. Fast überall standen sich die Parteien feindlich und mißtrauisch gegenüber. Auch die feierlichsten Versicherungen und furchtbare Eide änderten daran nichts; denn über Treu und Glauben war man längst erhaben. Einer traute dem andern nicht über den Weg, und jeder mußte sehen, wie er sich selbst vor Schaden hütete. Und gerade die geistig unbedeutenderen Persönlichkeiten behielten dabei meist die Oberhand; denn im Bewußtsein ihrer Schwäche und aus Furcht, von ihren überlegenen Gegnern auf der Rednerbühne aus dem Felde geschlagen oder durch deren größere Gewandtheit in die Falle gelockt zu werden, griffen sie lieber gleich zu Gewaltmaßregeln."[1]

Die Agitation ist, obwohl sie vielen Menschen Stellung und Brot gibt, schließlich auch beim Radikalismus nicht Selbstzweck. Eine radikale Partei kann nicht ewig von bloßen Versprechungen leben; sie muß greifbare Erfolge aufweisen, nicht nur an Zahl ihrer Anhänger wachsen, sondern in den Besitz der politischen Gewalt gelangen. Ein gut Teil der fieberigen Unruhe, die jede radikale Bewegung durchzieht, erklärt sich aus der quälenden Besorgnis, den rechten Augenblick zum Ergreifen der Macht zu verpassen. Vorzeitiges Losschlagen kann ihr ebenso schaden wie zu langes Zuwarten. Doch nehmen wir an, daß es der radikalen Partei gelingt, durch einen Gewaltstreich oder auf legalem Wege ans Ruder zu kommen. Wie ist dann nach Ausweis der Geschichte der weitere Verlauf?

Zunächst herrscht im Lager der siegreichen Partei ein unbeschreiblicher Jubel, der meist in Übermut ausartet und sich in den Reihen der bisherigen Gegner seine Opfer aussucht. Eine Partei, die sooft Rache und Abrechnung gepredigt hat, kann, selbst wenn sie wollte, nicht gleich Mäßigung und Selbstbeherrschung verkündigen; sie wird, eine Gefangene ihrer Vergangenheit, notgedrungen dem „süßen Pöbel" die Zügel schießen lassen. Der äußere Erfolg wirbt für die Partei; alle Schwankenden und Furcht-

[1] Geschichte des Peloponnesischen Krieges III, c. 82/83 (übersetzt nach Theod. Braun).

samen wenden sich ihr zu, namentlich aber alle „Konjunkturritter", die ohne Bindung an irgend eine Überzeugung auf jeden Fall bei der siegenden Partei sein wollen. Niemals feiert die Charakterlosigkeit solche Triumphe wie nach dem Siege einer radikalen Partei.

Da die zur Macht gelangte Partei eine Menge einflußreicher und gutbezahlter Posten zu vergeben hat, kann sie viele ihrer Leute versorgen und für ihre treue Dienste belohnen; ganz sicher kommen die Führer auf ihre Rechnung. Auch wird es der Partei, die sich an keine Verfassung gebunden erachtet und diktatorisch regiert, in der Anfangszeit gelingen, manche wirkliche und augenfällige Reformen einzuführen, die bisher nicht durchzusetzen waren. Aber nach den Flitterwochen des ersten Glücks erfolgt notwendig der Rückschlag. Keine radikale Partei kann die Hoffnungen erfüllen, die sie geweckt hat. Während alle von ihr mit äußerster Spannung die Probe aufs Exempel erwarten, muß auch sie erfahren, daß leicht beieinander die Gedanken wohnen, doch hart im Raume sich die Sachen stoßen. Bald wird die Tatsache auch dem Blindesten offenbar, daß sich durch den Umsturz wohl die Regierung, aber nicht die wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse geändert haben, und daß die neue Regierung genau so mit Schwierigkeiten zu kämpfen hat wie die alte. Auch eine radikale Partei kann keine Wunder wirken, sondern muß sich aufs Flicken und Stückeln verlegen. Oft genügen wenige Monate eines praktischen Anschauungsunterrichts, um eine Ernüchterung herbeizuführen, die durch alle Gründe der Vernunft nicht zu erreichen war.

Tag für Tag vor die konkreten Aufgaben der Staatsleitung gestellt, mit der Verantwortung belastet und trotz aller Unterdrückung offener Kritik scharfer Beobachtung ausgesetzt, kann die radikale Partei den Schein ihrer Unfehlbarkeit nicht mehr aufrechterhalten. In den Tagen des Kampfes um die Macht übergoß das hohe Ziel aus der Ferne alles mit seinen vergoldenden Strahlen. Aber die Einbildung schmückt nicht mehr das, was man besitzt und vor Augen sieht. Dazu kommt die geistige Armut und Öde, der das öffentliche Leben unter der Alleinherrschaft e i n e r Partei verfällt. Die Entzauberung wirkt auch auf die Geschlossenheit der Partei auflösend. Die Meinungen über die praktischen Maßnahmen gehen auseinander, es entstehen verschiedene Richtungen, und da die radikalen Führer nicht aus der Schule der Demut zu stammen pflegen, gibt es viele Eifersüchteleien, die den Zusammenhalt der Partei gefährden oder zerstören. So zerbricht jede radikale Bewegung schließlich an der Enttäuschung ihrer Vertreter und Anhänger. Oder in der Sprache des Christentums ausgedrückt, jede radikale Bewegung muß scheitern, weil sie nicht mit der fundamentalen Tatsache der Erbsünde rechnet. Die menschliche Natur ist ein zu unvollkommenes Gebilde, als daß sie die Aufrichtung eines goldenen Zeitalters auf dieser Erde gestattete.

Wie lange es im Einzelfalle dauert, bis dieser Prozeß sich abgewickelt hat, hängt von Ort und Zeit ab, auch von dem Maß an Macht und Klugheit, das den radikalen Führern und ihren Gegnern zur Verfügung steht. Auch kann die Entwicklung verschiedene Bahnen einschlagen. Die siegreiche radikale Partei kann nach dem ersten Sturm und Drang den Ver-

such machen, das Staatsleben wieder verfassungsmäßigen Zuständen zuzuführen, und sich zu diesem Zwecke mit den bisherigen Gegnern verständigen; die radikale Partei wandelt sich dann in eine verfassungsmäßige Reformpartei. Es kommt auch vor, daß die alten Gegner durch die Mißwirtschaft der Radikalen wieder großen Anhang und Einfluß gewinnen und der radikalen Herrschaft ein Ende bereiten. Oft ist der Revolution in der Geschichte eine Restauration gefolgt. Endlich kann sich eine neue, noch radikalere Partei bilden, die gegen die „Verwässerung" des alten radikalen Programms eifert und nun gegen die gemäßigtere Richtung mit denselben Waffen ankämpft, die, wie wir gesehen haben, allem Radikalismus eigen sind. Der Kreislauf beginnt dann wieder aufs neue mit veränderter Rollenbesetzung.

Für den Geschichtsphilosophen ist es einleuchtend, daß sich die Herrschaft radikaler Parteien auch bei Aufbietung aller Macht auf die Dauer nicht halten kann: „Violenta non durant". Aber der Trost dieser theoretischen Erkenntnis hilft nicht über die leidige Tatsache hinweg, daß die Sturzbäche radikaler Strömungen fruchtbares Land verheeren und unabsehbares Leid über die Menschen bringen, die das Unglück haben, vielleicht auf viele Jahre unter die Gewalt siegreicher Radikaler zu geraten und Sklaven einer Partei zu sein, die jedenfalls für die Menschenrechte und Menschenwürde ihrer Gegner kein Verständnis hat. Er beseitigt auch nicht den Schaden jedes Radikalismus, der darin besteht, durch eine wahnsinnige Hetze die Nation zu zerspalten und eine große Anzahl von Menschen mit unerreichbaren Illusionen zu erfüllen und der praktischen, aufbauenden Arbeit zu entziehen und zu entwöhnen. Daher ergibt sich für alle, die sich noch ihren kühlen Verstand und den Blick für die Wirklichkeit bewahrt haben, die gebieterische Pflicht, nicht nur den Ausschreitungen, sondern auch der Ausbreitung des Radikalismus mit aller Energie entgegenzutreten.

Aber hier erhebt sich allen Ernstes die Frage, ob überhaupt eine Abwehr des Radikalismus am Platze oder ob es nicht besser ist, die Dämme ruhig überfluten zu lassen und zu warten, bis die Wasser der Überschwemmung sich wieder verlaufen haben. Nach dem Verhalten sehr vieler Menschen von heute sollte man meinen, daß dies das einzig Mögliche und Ratsame sei; denn sie sehen in völliger Gleichgültigkeit und Untätigkeit dem Auf- und Abwogen der politischen Leidenschaften zu und erwarten mit einer Art fatalistischer Ergebung den Sieg des Radikalismus wie ein unabwendbares Schicksal. Es gibt sogar eine philosophische Betrachtungsweise, die dieser Stimmung günstig ist und das wilde Toben der Parteien wie ein Theater, wie viel Lärm um nichts erleben läßt. So hat schon Plato an die wiederholte Mahnung des Sokrates erinnert, den menschlichen Dingen keine so hohe Bedeutung beizulegen, und selbst ein so großer Realist wie Bismarck hatte zuweilen Stimmungen, in denen ihm die ganze Arbeit am Staat wie eine gleichgültige, widerwärtige und kurzlebige Angelegenheit erschien[2]. Es ist gewiß berechtigt, sich in eine solche Philosophie zu flüch-

[2] Am 2. Juli 1859 schrieb Bismarck von Petersburg an seine Gattin: „Ich sehe sehr trübe in die Zukunft.... Aber Gott, der Preußen und die Welt halten und

ten, wenn allen unsern Anstrengungen ein Erfolg versagt bleibt; aber es wäre durchaus verfehlt, sie zur Entschuldigung für die eigene Untätigkeit zu mißbrauchen. Der Mensch hat die Pflicht, mit allen seinen Kräften eine Entwicklung abzuwehren, die er für sich und sein Volk als ein Unglück erkennt.

Nun kann man ohne weiteres zugeben, daß der Kampf gegen den Radikalismus als Massenerscheinung nicht leicht ist; denn er wird immer in einer Notzeit geführt, in der alle Vorbedingungen zu Verwirrung und Verhetzung gegeben sind. Weite Kreise des Volkes, durch die wirtschaftlichen Sorgen zermürbt und der Hoffnungslosigkeit verfallen, leisten keinerlei Widerstand und geben sich dem trügerischen Glauben hin, viel schlimmer könne es überhaupt nicht werden. Und die Regierung? Während die Radikalen keinerlei Verantwortung für den Fortgang der Staatsmaschine tragen und ihre ganze Energie auf die Agitation und ihre hemmungslose Journalistik verwenden können, muß die Regierung unter dem schweren Druck der wirtschaftlichen und politischen Lage in endlosen Sitzungen über Bergen von Gesetzen und Verordnungen beraten und verliert so leicht die Spannkraft und Schlagfertigkeit, um ihren stets wachen und angriffslustigen Gegnern ein Paroli zu bieten. Auch ist ihre Stellung um so schwieriger, als die Tiefe der Not und die Verfahrenheit der Verhältnisse ihr die Erreichung schneller und augenfälliger Erfolge unmöglich machen.

Es ist daher klar, daß eine Überwindung des Radikalismus nicht von heute auf morgen möglich ist, sondern nur zäher, geduldiger und zielbewußter Arbeit gelingen kann. Es hat keinen Zweck, sich mit Radikalen in eine Diskussion einzulassen; denn Gründe sind nur dort angebracht, wo Empfänglichkeit und Bereitwilligkeit vorhanden sind, auf Gründe einzugehen. Ebenso ist Nachgiebigkeit gegen radikale Parteien verfehlt und unnütz; sie wird von diesen als Schwäche ausgelegt und verstärkt nur ihre Anmaßung. Zum Ziel führt einzig eine feste, ruhige Hand am Steuer des Staates, wirksamer Schutz für Leben, Ehre und Gut, entschiedene Zurückweisung unwahrer Behauptungen, die Hinlenkung der Aufmerksamkeit auf praktische, konkrete Ziele und eine unverdrossene Arbeit zur Linderung der herrschenden Not.

---

zerschlagen kann, weiß, warum es so sein muß, und wir wollen uns nicht verbittern gegen das Land, in welchem wir geboren sind, und gegen die Obrigkeit, um deren Erleuchtung wir beten. Nach 30 Jahren, vielleicht viel früher, wird es uns eine geringe Sorge sein, wie es um Preußen und Österreich steht, wenn nur Gottes Erbarmen und Christi Verdienst unsern Seelen bleibt.... Wie Gott will, es ist ja alles doch nur eine Zeitfrage, Völker und Menschen, Torheit und Weisheit, Krieg und Frieden, sie kommen und gehen wie Wasserwogen, und das Meer bleibt. Was sind unsere Staaten und ihre Macht und Ehre vor Gott anders als Ameisenhaufen und Bienenstöcke, die der Huf eines Ochsen zertritt oder das Geschick in Gestalt eines Honigbauern ereilt.... Es ist ja nichts auf dieser Erde als Heuchelei und Gaukelspiel, und ob uns das Fieber oder die Kartätsche diese Maske von Fleisch abreißt, fallen muß sie doch über kurz oder lang.... Den spezifischen Patriotismus wird man allerdings mit dieser Betrachtung los, aber es wäre auch jetzt zum Verzweifeln, wenn wir auf den mit unserer Seligkeit angewiesen wären" (Fürst Bismarcks Briefe an seine Braut und Gattin [Stuttgart 1900] 445—447).

Jede radikale Bewegung ist ein Fieber, das im Organismus der menschlichen Gesellschaft einen Krankheitsherd anzeigt. Nur wenn dieser beseitigt ist, kann das Fieber nachlassen. Der Radikalismus ist dauernd an seinen Mutterboden, die Not, gebunden, die ihn erzeugt und begünstigt. Darum sehen radikale Parteien in jeder Besserung der äußern Lage ein bedenkliches Zeichen, das ihre Aussichten herabmindert. Deshalb ist die wirksamste Bekämpfung des Radikalismus nicht die theoretische Widerlegung noch die gewaltsame Unterdrückung, sondern die Behebung der Not. Wer immer den Heilungsprozeß verhindert oder erschwert, ist mitschuldig an dem Unheil, das der Radikalismus anrichtet. Je mehr die äußern Verhältnisse mit ihren heutigen ungeheuern Spannungen gebessert werden und sich den normalen Zuständen nähern, desto schneller wird auch der Ungeist des Radikalismus seine Macht über die Menschen verlieren und die Vernunft wieder die Oberhand gewinnen. Dann wird vielleicht auch die so naheliegende Erkenntnis sich endlich Bahn brechen, daß ein niedergedrücktes großes Volk seine Freiheit und Gleichberechtigung nicht erringen kann, wenn es seine Kräfte in innerem Parteihader vergeudet.

Gott in der Politik

Von Franz Xaver Kother S. J.

In der sozialen Anlage der sittlichen Menschennatur zeigt sich Gottes Wille, daß aus der Keimzelle der Familie das Volk erwachse, das Volk aber hineinwachse in eine Staatsordnung. Denn das geordnete Wachstum des Volkes, der Ausbau der materiellen und geistigen Kulturgüter ist auf die Dauer unmöglich, wenn nicht eine staatliche Autorität die auseinanderstrebenden Sonderinteressen zusammenfaßt und hinlenkt auf das eine Ziel: das Gesamtwohl des Volkes. Deshalb will Gott den Staat, wenigstens in irgend einer Form. Will Gott aber den Staat, dann will er auch die Politik, die ja praktisch nichts anderes ist als die Kunst, durch geeignete Auswahl der Mittel die Staatszwecke möglichst vollkommen zu verwirklichen. So ist Politik in den Weltplan Gottes an wichtiger Stelle eingebaut. Schon rein naturrechtlich entspricht auf unserer Seite diesem Gottesplan die mit unserer sittlichen und sozialen Natur gegebene Pflicht, den Gottesplan auszuführen, also für eine volksbeglückende Politik zu sorgen.

Volksbeglückend kann aber auf die Dauer nur eine Politik sein, die von der Religion beseelt ist. Zwar ist es heute schon bei Millionen ein Dogma geworden, Religion habe mit Politik nichts zu tun. Aber die Häufigkeit und Leidenschaftlichkeit dieser Behauptung ändert nichts daran, daß sie in dieser Allgemeinheit falsch ist. Man kann ihr sofort den Satz entgegenstellen: Religion hat ungeheuer viel mit Politik zu tun. Drei Dinge sind da auseinanderzuhalten: rein politische Dinge, rein religiöse Dinge und Dinge, die eine Mittelstellung einnehmen, die weder rein religiös noch rein politisch sind, sondern sowohl eine politische wie auch eine sittliche und religiöse Seite haben. Die Grundsätze sind theoretisch sehr einfach. In rein politischen Dingen ist die staatliche Gewalt, in rein religiösen Dingen die

religiöse Gewalt unabhängig und souverän; in Dingen aber, die sowohl eine politische wie auch eine sittliche und religiöse Seite haben, ist nach der politischen Seite hin der Staat, nach der religiösen Seite die Religion zuständig, unabhängig und souverän. Die Wirklichkeit ist oft weniger einfach.

I.

Das politische Schaffen hat seine Eigengesetzlichkeit ebenso wie das wirtschaftliche, das künstlerische, das wissenschaftliche, das technische Schaffen. Die Religion hat sich an und für sich nicht darum zu kümmern, welche Maßnahmen der Staat trifft zur Förderung der Landwirtschaft, des Handels und Gewerbes, der Wissenschaft und Kunst und der internationalen Beziehungen, welche Verordnungen er für Post-, Eisenbahn- und Flugverkehr erläßt. In der Wahl der politischen Mittel, solange sie rein politisch bleiben, ist der Staat unabhängig.

Aus dieser berechtigten Eigengesetzlichkeit des politischen Gebietes folgt aber noch lange nicht, die Religion habe überhaupt nichts mit dem Gebiete der Politik zu tun. Die Religion kümmert sich nicht um den innern Bau einer Druckereimaschine, wohl aber darum, ob die Maschine in den Dienst guter oder schlechter Bücher gestellt wird. Die Religion mischt sich nicht in die Methoden der Mathematik und Philologie, nicht in die Handelspolitik, Wirtschaftspolitik, Agrarpolitik, Finanzpolitik als solche. Aber ebensosehr, wie die Religion darauf zu achten hat, ob in der Mathematikstunde ein religiöser oder religiös gleichgültiger oder religionsfeindlicher Geist tätig ist, ebenso hat sie darauf zu achten, welcher Geist das Gebiet der profanen Politik durchdringt. Denn jede politische Bewegung hat neben ihren streng politischen Arbeiten ungeheure Möglichkeiten zur Verbreitung des Geistes, der sie durchdringt. Und auch innerhalb ihres rein weltlichen und staatlichen Bezirkes hat auch die Politik im Dienste des sittlichen Geistes zu stehen.

Der Staat, erwachsen aus den Notwendigkeiten der sittlichen Menschennatur, sieht sich ja hineingestellt in eine sittliche Weltordnung, die unabhängig vom Staat ein für allemal mit der sittlichen Menschennatur gegeben ist, eine sittliche Ordnung, die größer und höher ist als der Staat, die ihn umgibt und trägt und durchdringt. Ohne diese sittliche Ordnung hinge der Staat in der Luft, hätte sein Dasein keine Grundlage, seine Befehlsgewalt keine Berechtigung, sein Gesetz keine sittliche Verpflichtung. Diese sittliche Ordnung aber ist gar nichts anderes als der heilige Wille Gottes, der sich im Naturgesetz und in den positiven göttlichen Geboten zeigt, deren Verkündigung und Schutz hinwiederum der geoffenbarten Religion anvertraut ist. Auf ihrem eigensten religiösen Boden stehend, verkündet die Kirche die Forderungen der sittlichen Ordnung, die von Gott in die Natur hineingelegten, immer zu achtenden Rechte der einzelnen, der Familien, des Staates, der Völker, die Rechte der Arbeiter auf ein menschenwürdiges Dasein, die Rechte der Religion, die auch für den Staat geltende Pflicht der Gottesverehrung, die positiven göttlichen Gesetze und die Pflicht aller Völker, alles zu halten, was Christus geboten hat (Matth. 28, 18). Diese göttlichen Forderungen gelten für alle Menschen auf allen Gebieten,

auch in der Politik. Indem die Kirche diese Grundsätze kündet, steht sie auf rein religiösem Boden und hat trotzdem der Politik viel zu sagen.

Von ihrem eigensten Gebiet aus ist die Religion dem rein politischen Schaffen, wie man sagt, negative Norm, d. h. sie kündet und schützt die sittlichen Grundsätze, die keine Politik je verletzen darf, falls sie wirklich eine Gottes Plan entsprechende volksbeglückende Politik sein will. Es kann also die Politik auf ihrem eigensten Gebiet nicht ordnungsgemäß schaffen, wenn sie von den Grundsätzen der Religion absieht. Anderseits kann die Religion auf ihrem eigensten Gebiet ihre Aufgabe nicht erfüllen, ohne dadurch ganz von selber der Politik die sittlichen Normen vorzuschreiben. So wie auf zwei aneinanderstoßenden Wiesen der eine Eigentümer seine Wiese nicht abgrenzen kann, ohne dadurch zugleich die Grenzen der andern Wiese zu bestimmen. Nur mit dem Unterschied, daß die Religion der Politik nicht bloß die sittlichen Grenzen nennt, sondern auch noch eine tiefere Erfassung des Staates und ihres eigenen Wesens gibt, Klarheit über ihre Stellung innerhalb der großen Zusammenhänge der sittlichen Weltordnung, neue Aufgaben durch ihre Beziehung zur Religion und besonders die sittlichen Kraftquellen in der zermürbenden politischen Arbeit. Diese höheren sittlichen Ordnungen greifen nicht störend in die politische Eigengesetzlichkeit ein, ebensowenig wie das Sonnenlicht in die Eigengesetzlichkeit des Wachstums der Pflanzen oder die Seele in die materielle Eigengesetzlichkeit der körperlichen Organe störend eingreift. Wird aber diese beseelende sittliche Ordnung von der Politik verletzt, dann hat die Politik ihr eigenes Gebiet verlassen und steht auf dem Hoheitsgebiet der Religion. Und dann ist es keine Einmischung der Religion in die Politik, sondern eigenste Aufgabe der Religion, die sittliche Weltordnung zu schützen. Wir aber haben die Pflicht, für entsprechende Politiker zu sorgen. Wenn sich überall das rein politische Gebiet diesem gottgewollten Einfluß der Religion erschlösse, wieviel besser stände es um unser Volk! Dann würde unser gottgegebenes Recht auf Freiheit und gesunde Entwicklung nicht gefesselt! Dann würden auch in der innenpolitischen Auseinandersetzung Wahrhaftigkeit, Verantwortungsgefühl, Ehrfurcht vor der Autorität, Nächstenliebe, Schutz des Lebens und des guten Rufes auch des politischen Gegners ein gedeihliches Zusammenarbeiten ermöglichen[1].

[1] Manche sagen, die Religion habe in die Politik nichts hineinzureden, widerlegen sich dann aber gleich selbst, indem sie die Koalition mit einer ungläubigen Richtung als Verrat am Christentum bezeichnen. Damit erkennen sie also an, daß die Religion doch in die Politik hineinzureden hat, und zwar unter Umständen aus religiösen Gründen sogar in die Frage einer bestimmten politischen Koalition. Und das ist richtig. Deshalb konnte eine solche Koalition vom Standpunkte der Religion nur aus den schwerwiegendsten Gründen als harte Notwendigkeit hingenommen werden, um noch größere religiöse Gefahren abzuwehren. Unter diesen Gefahren sind zu nennen: die Abdrängung eines großen Volksteils zum radikalen Marxismus, die endgültige Spaltung des Volkes in zwei einander bekriegende Lager, die nächste Gefahr des Bolschewismus und damit der allergrößten religiösen Verheerungen. Außerdem besteht ja immer noch die Frage, in welcher Koalition es denn eigentlich möglich sein wird, unsere primitivsten christlichen Forderungen: Schutz des keimenden Lebens, Unauflöslichkeit der Ehe und besonders die Bekenntnisschule, als Norm in der Gesetzgebung durchzusetzen.

II.

Nun gibt es aber noch ein großes Gebiet von politischen Angelegenheiten, die nicht durch irgend einen äußern Umstand, sondern ihrer innersten Natur nach notwendig und immer sittliche und religiöse Fragen sind: das religionspolitische und kirchenpolitische Gebiet. Die Dinge dieses Gebietes teilen sich wieder in zwei Gruppen, in solche Dinge, die ihrer innersten Natur nach sowohl politische als auch sittliche und religiöse Angelegenheiten sind, und in solche, die ihrer innersten Natur nach rein religiöse Dinge sind.

Die Ehe ist die Keimzelle des Staates, von deren Gesundheit das Wohl des Staates abhängt. Sie ist aber auch ein heiliges Sakrament, von dem das religiöse Heil der Nachkommenschaft abhängt. — Die Schule ist gewiß für die Erziehung der Staatsbürger von der größten Bedeutung. Deshalb ist auch der Staat in der Schulfrage zuständig. Die Religion aber hat dieselben Kinder sowohl zu sittlich guten Staatsbürgern wie auch zu Himmelsbürgern zu erziehen. Deshalb ist auch die Religion in der Schulfrage zuständig. Gewiß gibt es kein kommunistisches Rechnen und kein kommunistisches Schreiben. Aber würde deshalb ein Christ seine Kinder ruhig auf die kommunistische Schule schicken? Offenbar nicht; denn dort würden sie ganz mit kommunistischen Ideen durchsetzt. Welcher Atmosphäre man die zarten Kinderseelen jahrelang anvertraut, ob einer religiös gleichgültigen, indifferentistischen, ob einer liberal-christlichen oder bekenntnistreuen, das ist doch gewiß eine eminent sittliche und religiöse Frage. Die Schule ist wesentlich nicht mechanische Übermittlung von Kenntnissen, sondern sie hat großen Anteil an der Bildung des ganzen Menschen und hat deshalb ihrer innersten Natur nach sowohl eine staatliche wie eine sittliche und religiöse Seite. — Von allen Dingen dieser ersten Gruppe auf religionspolitischem und kirchenpolitischem Gebiet gilt der Satz: Nach der politischen Seite dieser Dinge ist der Staat positive, die Religion negative Norm; nach der sittlichen und religiösen Seite hin ist aber nur die Religion positive Norm, unabhängig und souverän.

Die zweite Gruppe des religionspolitischen und kirchenpolitischen Gebietes bilden die Dinge, die ihrer innersten Natur nach rein religiös sind, z. B. Freiheit des Gottesdienstes, der Verkündigung des Wortes Gottes, der Sakramentenspendung, der Seelsorge und Missionsarbeit, Freiheit der kirchlichen Orden, religiöse Erziehung, Religionsunterricht, Sittlichkeitsfragen, kurzum die ganze Lebens- und Bewegungsfreiheit der Kirche in allen ihren Aufgaben. Genau so wie die Religion sich nicht in die Eigengesetzlichkeit der Profanpolitik einmischt, genau so wenig darf der Staat sich in diese rein religiösen Fragen einmischen. Er hat ihre Freiheit und Unantastbarkeit zu garantieren und zu schützen. Gerade auf dem Gebiete der kirchen- und religionspolitischen Dinge hat es der Staat in der Hand, der Religion und damit auch sich selbst die schwersten Wunden zu schlagen.

Nicht der Staat ist das Höchste, sondern die Religion. Und Religion nur soweit pflegen wollen, als sie einer bestimmten Rasse Hilfsmittel zum Aufstieg ist, hieße die Religion aufheben. Gleichwohl wird ein Staat, dem die Religion das höchste Gut ist, dadurch auch in seinen natürlichen Zielen

gefördert, wie anderseits eine religionslose Politik oder eine Politik, die den Staat über die Religion stellt, nicht einmal imstande ist, ihr eigenstes politisches Gesamtziel zu erreichen. Wenn im Körper ein Organ, z. B. das Herz, über seine natürliche Größe sich erweitert, so ist das weder dem Organ noch dem Organismus zum Wohl und wird schließlich sowohl das Organ wie den Organismus zerstören. So wird eine Politik, die ihre gottgesetzten Grenzen überschreitend in die Ordnungen der Religion widerrechtlich eindringt, die Grundlagen untergraben, auf denen sie steht. Werden Gottes Gebote verlassen, dann zerfleischt die Menschheit sich selbst. Lösen sich die Bande nach oben, dann lösen sich auch die Bande der Menschen untereinander, es lösen sich die Bande der Ehe und Familie, und damit beginnt der Zersetzungsprozeß eines Volkes. Dann nützen alle Rufe nach „internationaler Moral" und nach dem gegenseitigen Vertrauen nicht mehr. Dann wird das Wettrüsten weitergehen, damit ein kommender Krieg die ganze heutige Kultur vernichte. Die Verweltlichung der Politik ist der Ruin der Völker.

III.

Aus der gottgewollten Bedeutung der Religion für das profanpolitische und noch mehr für das religions- und kirchenpolitische Gebiet ergibt sich für uns, daß wir die „heilige, von Gott übertragene Pflicht haben, alle Anstrengungen zu machen, daß der Geist des Evangeliums die Gesetze und Einrichtungen der Völker durchdringe" (Leo XIII., Sapientiae 38). Wir haben die Weisheit und Kraft der Religion „wie ein heilskräftiges Lebensblut in die Adern des Staates zu leiten" (Leo XIII., Immortale 50). Wie aber soll das geschehen, wenn die Gläubigen sich von der politischen Betätigung fernhalten und den ganzen gewaltigen Staatsapparat dem Einfluß gegnerischer Weltanschauungen überlassen! Jede Politik ist doch schließlich an irgend einer Weltanschauung orientiert. Es handelt der lebendige Politiker. Die Anschauungen, die er vom sittlichen Zweck des Staates, von der Rangordnung des Staates innerhalb der sittlichen Güter, von den Grundsätzen der christlichen Lehre und von den zehn Geboten Gottes hat, werden die Gesetzgebung beeinflussen. Die Gesetze aber sind eine Großmacht. Sorgen wir nicht für gläubige Politiker, dann wird mehr und mehr Unglaube und Indifferentismus das Volk beherrschen. Das bezeugen uns die Tatsachen. Der Einfluß des Glaubens wird Schritt für Schritt zurückgedrängt, glaubensfeindliche Weltanschauungen aber suchen Politik und öffentliches Leben zu erfüllen.

Auch in der Politik geht es um alles, um den Schutz des keimenden Lebens, um die echt christliche Erziehung unserer Kinder, um das Heiligtum unserer katholischen Schulen, um die Geltung des göttlichen Gebotes in der Frage des Duells und im politischen Kampf, um die Heiligkeit der Ehe, um den Bestand der christlichen Familie, um den Schutz der Religion und des göttlichen Namens im öffentlichen Leben, um den christlichen Einfluß in Kinderheimen, Erziehungsanstalten, Krankenhäusern, in Fürsorge, Karitas und Volksbildung, um die öffentliche Sittlichkeit, um die Verteidigung des Glaubens und seiner himmlischen Güter, um die göttlichen Rechte der Kirche, um die Frage schließlich: soll Indifferentismus

oder Unglaube oder soll der Glaube das kommende Geschlecht heranbilden? Das zeitliche und ewige Heil ungezählter Seelen steht zur Entscheidung. Viel mehr als früher ist heute die Verantwortung in unsere Hand gelegt. Die wir wählen, die schmieden die Gesetze. Deshalb ist politische Betätigung nach einem Wort unseres Heiligen Vaters eine der vornehmsten Christenpflichten, über der nur noch die Pflicht der Gottesverehrung stehe. Wir müßten ja kein Herz haben für Christus und seine heilige Kirche, für den Glauben und seine Güter, wollten wir dieser Pflicht uns entziehen! Mehr denn je gelten heute die Mahnungen der Päpste, in der Politik „Männer von anerkannter Rechtschaffenheit zu unterstützen, von denen man voraussieht, daß sie sich um die Sache des Christentums verdient machen" (Sapientiae 38). Denen aber, welche die Religion als Privatsache hinstellen wollen, gilt das Wort: „Für Christus nicht kämpfen wollen, heißt soviel als ihn bekämpfen" (Sapientiae 54).

Gott wird in der Politik nur dann in vollem Maße herrschen, wenn man sich im politischen Leben nicht bloß zu irgend einem gefühlsmäßigen Christentum bekennt, sondern gläubig und bekenntnismäßig zu sämtlichen Forderungen des Gottmenschen und seines Evangeliums. Deshalb haben die von Gott bestellten Hirten seiner Kirche das Recht und die heiligste Pflicht, vor jedem glaubensfeindlichen Geist zu warnen, auf welcher Seite immer er sich findet, ganz gleich, ob sie darob verunglimpft werden oder nicht. Wenn man gegen unsere bischöflichen Oberhirten ein Wort geprägt hat, mit dem man ausdrücken will, sie mißbrauchten die Religion zu politischen Zwecken, so ist das eine objektiv schwer sündhafte Verleumdung und bestätigt gerade das Vorhandensein eines Geistes, vor dem die Bischöfe warnen. Unser Papst sagte am 8. September 1924 zu katholischen Studenten: „Wenn die Politik dem Altare nahekommt, dann hat die Kirche und hat ihr Vertreter, der Papst, nicht allein das Recht, sondern auch die Pflicht, Richtlinien und Weisungen zu geben, welche die gläubigen Katholiken verlangen können und befolgen müssen." Und bei dem internationalen katholischen Jugendkongreß am 19. September 1925 sagte er (Osservat. Rom. Nr. 47 vom 26. Februar 1926): „Man muß sich vor einem Mißverständnis hüten, das entstehen kann, wenn Zeiten kommen, in denen wir, der Episkopat, der Klerus, das katholische Laientum Politik zu treiben scheinen, während wir in Wahrheit nichts anderes als Religion üben. Denn wir üben nur Religion, wir verteidigen nur die Religion, wo immer man für die Freiheit der Kirche, für die Heiligkeit der Schule, für die Heiligkeit der Familie, für die Heiligung der gottgeweihten Tage kämpft. In allen diesen Fällen und in andern ähnlichen wird nicht Politik gemacht, sondern die Politik hat den Altar berührt."

Der Grundsatz, die Religion habe mit der Politik nichts zu tun, ist also in dieser Allgemeinheit ein unlogischer Grundsatz: als ob aus der Wesensverschiedenheit zweier Dinge folgte, sie hätten überhaupt nichts miteinander zu tun; ein marxistisch materialistischer Grundsatz: als ob nicht die höhere, geistig beseelende Weltordnung des göttlichen Sittengesetzes bestände; ein liberalistisch laizistischer Grundsatz: als ob die Religion

wie irgend ein weltliches Teilgebiet behandelt und in Kirche und Sakristei zurückgedrängt werden dürfte, als ob sie nicht den Auftrag hätte, wie ein Sauerteig die ganze Menschheit zu durchdringen und zu gestalten; ein staatszerstörender Grundsatz: als ob eine von Gott gelöste Politik auf die Dauer ein Volk beglücken könnte; ein inkonsequenter Grundsatz: als ob nicht hinter jeder politischen Richtung irgend eine Weltanschauung stände! Dem Ruf: Heraus mit der Religion aus der Politik! stellen wir den Ruf entgegen: Christus soll in unserem Volke König sein! Sein Geist und Wille soll herrschen in der Politik! Wenn er den Staat nicht schützt, dann wachen seine Wächter vergebens.

Sinanthropus Pekinensis Black

Von Felix Rüschkamp S. J.

Die Entdeckung des Pekingmenschen lenkte im Laufe des Jahres 1930 die Aufmerksamkeit der ganzen wissenschaftlich gebildeten Welt auf den fernen Osten, und zwar auf ein etwa 40 Kilometer südwestlich von Peking gelegenes Städtchen Chou Kou Tien, das durch Tagespresse, illustrierte Zeitschriften und Rundfunkreden mit einem Schlage berühmt geworden war.

In den engeren Kreisen der Fachgelehrten hatte man die Feststellung eines prähistorischen Menschen in China seit langem mit Sicherheit erwartet. Schon 1903 beschrieb Max Schlosser einen Primatenzahn, den Dr. Haberer in Peking erworben hatte, ohne seinen Fundplatz feststellen zu können. Eine schwedische Expedition unter Leitung von Prof. Andersen von Upsala bekam 1920 heraus, daß die Apotheken von Peking ihre „Drachenzähne" und „Drachenknochen", noch heute beliebte Medikamente gegen allerlei Krankheiten, aus den Kalksteinbrüchen von Chou Kou Tien bezogen. Dort fand die Expedition ein wahres Depot tierischer Fossilien, und der junge österreichische Geologe Dr. O. Zdansky hatte das Glück, auch zwei menschliche Mahlzähne zu finden. Die Sommer 1921 und 1923 lieferten noch reiche Ausbeute, die zur wissenschaftlichen Bearbeitung nach Upsala gebracht wurde. 1923 veranstalteten die bekannten französischen Jesuiten Teilhard de Chardin und Licent, Dozenten der Handelshochschule in Tientsin, eine Expedition in die Ordos-Mongolei und fanden zwar viele Steinwerkzeuge, aber nur einen vereinzelten Kinderzahn. Als die Untersuchung Zdanskys in Upsala ergab, daß besonders der eine Mahlzahn auf eine ganz ungewöhnliche Menschheitsrasse hinwies, gelang es dem Direktor des Geological Service von China, Dr. W. H. Wong, die Rockefeller-Stiftung für Ausgrabungen bei Chou Kou Tien zu interessieren, die dann unter Leitung des Amerikaners Davidson Black, Professors am Pekinger Union-Medical College, 1927 aufgenommen wurden.

Die Ausgrabungen finden in unmittelbarer Nähe von Chou Kou Tien statt. Es handelt sich um eine bis auf mehrere hundert Meter ansteigende Hügelkette untersilurischer Kalksteine. In zahlreichen, teils betriebenen, teils stillgelegten Steinbrüchen gewinnen und gewannen dort die Chinesen

Kalk zum Brennen. Die Hügelkette ist von höhlenartigen Felsklüften durchsetzt, die mit abgestürzten Gesteinstrümmern und roten, tonig-sandigen Verwitterungslehmen angefüllt und durch nachträgliche Kalkimprägnation zu einer Art festen Travertins zusammengesintert sind.

Ausgebeutet wurde 1930 lediglich eine dieser höhlenartigen Gesteinsklüfte, nahe dem Gipfel eines nur 60 Meter hohen Vorhügels. Von der Größe der Höhle und dem Umfang der Ausgrabungen, wie sie in der Geschichte der Paläontologie bisher einzig dastehen, kann man sich einen Begriff machen, wenn man bedenkt, daß bis zum Sommer 1930 bereits 8800 cbm Gestein durchsucht und rund 1500 Kisten fossilhaltiger Gesteinstücke nach Peking geschafft wurden, wo sie in zwei eigens errichteten Laboratorien bearbeitet werden.

Vom Sinanthropus wurden am Fundort oder in den Pekinger Laboratorien eine Anzahl isolierter Zähne, Bruchstücke von Schädeln und Unterkiefern teils erwachsener, teils jugendlicher Individuen gefunden. Ein jugendliches Unterkieferstück trägt noch 5, ein erwachsenes noch 3 Zähne. Am 2. Dezember 1929, einen Tag vor Beendigung der Jahresarbeit, fand ein junges Mitglied des Gelehrtenstabes, der Chinese W. C. Pei, in 23 Meter Tiefe ganz abseits in der Höhle einen wohlerhaltenen Nashornschädel und unmittelbar dabei die fast völlig erhaltene Kalotte eines Sinanthropus. Sie blieb bis heute das beste Fundstück. Im Juli 1930 ergab die Aufarbeitung des geborgenen Materials in Peking noch ein zweites, weniger gut erhaltenes Schädeldach. Andere Skeletteile oder Werkzeuge wurden zunächst nicht entdeckt. Die gefundenen Bruchstücke von Köpfen gehörten wenigstens 12 verschiedenen Individuen an.

Die Begleitfauna ist arten- und individuenreich und umfaßt zahlreiche Insektenfresser, Fledermäuse, Nagetiere, an Huftieren Nashorn, Pferd, Schwein, Rind, Hirsche, an Raubtieren Hund, Hyäne, Bär und Tiger, von Primaten fand sich nur ein Rest eines Hundsaffen.

Photographische Bilder der Ausgrabungshöhle erlauben die Annahme, daß sie den Pekingmenschen als Wohnstätte und den genannten Tieren als Unterschlupft dienen konnte; an sich mögen — ähnlich wie in den eiszeitlichen Wohnhöhlen Europas — abwechselnd Menschen und Tiere die Felskluft bewohnt haben. Aber die merkwürdige Tatsache, daß keine Spur von Feuerstätten oder von Werkzeugen sich fand, die menschlichen Reste zudem alle zertrümmert waren, ließ auch die Möglichkeit offen, daß Tiere die Menschen oder doch die Reste von ihnen in die Höhle verschleppten. Aber auch diese Annahme befriedigt nicht, und eine Lösung dieser Frage ergab sich erst im weiteren Verlauf der Untersuchungen.

Wichtig ist, daß über das Alter der Höhlenfunde völlige Übereinstimmung zwischen den Fachleuten besteht. Die Begleitfauna weist in Zusammensetzung und Artenbestand auf das Altdiluvium hin, und somit haben auch die Reste des Sinanthropus dieses hohe Alter zu beanspruchen. Damit stimmt ihre Eigenart völlig überein; sie enthüllt uns das Bild einer bisher unbekannten primitiven Menschenrasse.

Wert und Bedeutung der Pekingfunde wird uns erst verständlich, wenn wir sie mit andern Funden in Vergleich setzen. Wir müssen zu diesem

Zwecke vor allem wieder auf die berühmten Funde zurückgreifen, die Eugen Dubois 1894 in den feinen fluviatilen Schottern des Bengawaflusses bei Trinil in Ost-Java machte. Das Steilufer des Flusses ist mit einer dünnen Kulturschicht bedeckt, darunter folgen 12—15 Meter feine, weiche Sandsteine, deren untere Lage in der sogenannten Lapilli-Schicht die Kalotte des Pithecanthropus und im gleichen Niveau, aber einige Meter entfernt, einen echt menschlichen Oberschenkelknochen enthielt. Die Lapilli-Schicht liegt bereits unter dem Niedrigwasserstand des Flusses und ist von einer wasserundurchlässigen Tonschicht unterlagert, die auf groben, marinen Geröllen liegt. Der Oberschenkel mutet so rezent-menschlich an, daß seine Zugehörigkeit zur Schädelkalotte bis heute ebenso scharf abgelehnt wie behauptet wird. Es dürfte am besten sein, diese Streitfrage auf sich beruhen zu lassen, bis wir den Oberschenkel des Sinanthropus kennen.

Die echten eiszeitlichen Menschen der Neandertalrasse, die Menschen der altsteinzeitlichen Moustier-Kultur, sind im wesentlichen aus Europa bekannt. Wiegers-Weinert zählen Reste von 66 Individuen auf. Als ältester europäischer Fund gilt der Homo heidelbergensis, von dem wir nur den Unterkiefer kennen. Er dürfte älter sein als alle Neandertaler Funde, und wir können ihn mit den Unterkieferresten von Peking vergleichen. Unter den europäischen Neandertalern ist der Schädel von Gibraltar mit einer Gehirnmasse von nur 1100 ccm, seinen riesigen Augenhöhlen und andern Merkmalen am primitivsten. Noch primitiver ist der erste afrikanische Neandertaler, der Homo rhodesiensis. Er stammt aus der sog. Knochenhöhle der Blei-Zinkminen von Broken-Hill in Nordrhodesia und wurde 1926 beschrieben. Dieser gut erhaltene Schädel zeigt die bekannten Rassenmerkmale der Neandertaler in einer geradezu übertriebenen Weise. Die flache Wölbung des Schädels, die starken Augenbrauenwülste, die gewaltigen Augenhöhlen, das massive Gebiß, die lange Nackenfläche und andere Merkmale muten uns moderne Menschen eigentümlich fremd an. Die Schädelkapazität beträgt 1280 ccm. Das Alter des Schädels ist völlig ungewiß, sicher nicht altdiluvial, wahrscheinlich jungdiluvial und wohl ein Beweis dafür, daß die Neandertalrasse nicht mit dem Beginn der Nacheiszeit spurlos ausgestorben ist. Auf sein relativ junges Alter weist auch die Zahnkaries hin, die den Eiszeitmenschen glücklicherweise noch ganz unbekannt war. Der höchststehende Neandertalschädel ist der des Alten von La Chapelle aux Saints mit ca. 1600 ccm Gehirnmasse. Bilder dieser alten Menschenschädel kann man ja heute in jedem guten Konversationslexikon finden. Darum möge das Gesagte genügen, und wir wollen uns nun mit den Pekingfunden befassen. Die Originalbeschreibung des ersten Schädels von Peking (Peking I) liegt erst seit kurzem bei uns vor; es finden sich darin auch Hinweise auf den zweiten Schädel (Peking II).

Das erste und mit das wichtigste Ergebnis der Funde von Chou Kou Tien war, daß die heißumstrittene, ganz isoliert stehende Schädelkalotte des Pithecanthropus aus ihrer Isolation gerissen und in ein ganz neues Licht gerückt wurde. Stellt man die Bilder beider Kalotten nebeneinander, so überzeugt sich auch der Laie von der Wahrheit dieser Tatsache. Der

Sinanthropusschädel nimmt sich auf den Bildern zwar beachtlich größer aus, aber die dickeren Schädelwandungen drücken die Kapazität wieder etwas herab. Die Schädeldachknochen zeigen eine Dicke von 8—14, am Hinterhaupt sogar bis 18 mm. Man darf, wie Weidenreich mit Recht betont, hierin allein kein primitives Merkmal sehen. Peking II soll wieder dünnere Schädelknochen zeigen. Auch bei modernen Rassen schwankt die Dicke der Schädelknochen, und harte Schädel sind nicht nur bildlich, sondern auch buchstäblich zu finden. Die Kapazität von Peking I gibt Black mit 980—990 ccm an. Wegen der (noch) klaffenden Fontanellen schließt Black auf jugendliches Alter des Pekingschädels I; beim Pekingschädel II sind sie geschlossen; er gilt somit als Schädel eines Erwachsenen. Die eigenartige Firstbildung, die man beim ersten Schädel und seiner Betrachtung von vorn oder hinten gewahrt, fehlt beim Schädel des Erwachsenen und dürfte eine Folge der klaffenden Schädelnähte sein. Man hat früher oft auf eine leichte Firstung des Pithecanthropusschädels hingewiesen; es dürfte sich also auch dort um ein Jugendmerkmal handeln, was dem Vergleich der beiden Kalotten zugute kommt. Weinert hat 1928 eine vorsichtige Rekonstruktion des Pithecanthropusschädels hergestellt, die sich durch die nachträglichen Funde von Peking im wesentlichen als richtig erwies; nur die Kapazität von 1000 ccm Hirnmasse war etwas zu hoch angesetzt und dürfte auf ca. 950 ccm herabgedrückt werden müssen. Im ganzen stimmen aber Sinanthropus und Pithecanthropus in ihren Maßen und Formen so vorzüglich überein, daß Weinert mit Recht betonte, wüßten wir nicht, daß wir es mit Funden von Peking zu tun haben, so würden wir vermuten, neue Funde von Trinil vor uns zu sehen. Das wird einwandfrei durch die folgenden Schädelmaße des Pithecanthropus von Trinil und des Sinanthropus von Peking bestätigt.

Schädel von	Trinil	Peking I	(II)
Größte Länge	183 mm	187,6 mm	
Größte Breite	134 mm	133 mm	
Ohrhöhe	c. 92 mm	92,7 mm	(97)
Bregmawinkel	40	42	(c. 41)
Kal. Höh. Index	33,3	35,8	
Hirnmasse	c. 950 ccm	c. 985 ccm	

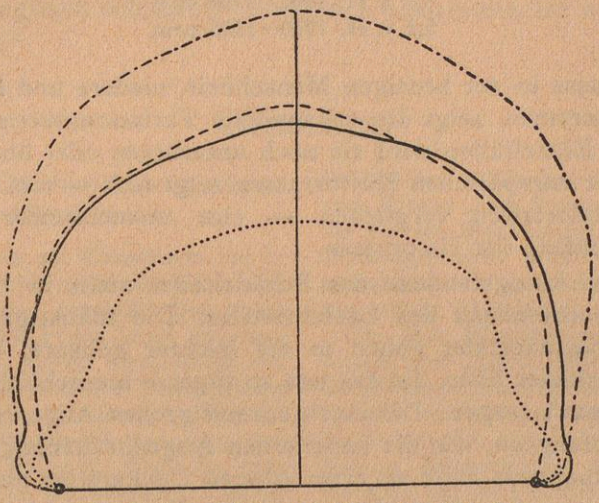
Bei dieser auffällig großen Übereinstimmung der Schädelmaße kann ich Weidenreich 1930, Weinert 1931 und O. Abel 1931 darin beipflichten, daß die geringen Unterschiede innerhalb der Variationsbreite dieser merkwürdigen Art liegen, also beide Wesen zu einer und derselben Art gehören. Wir könnten daher, wie es O. Abel 1931 auch tut, den jüngeren Namen Sinanthropus als synonym kassieren und einfach von Pinthecanthropus erectus Dubois und pekinensis Black reden. Da Pithecanthropus sich aber in mehreren Feinheiten als noch etwas primitiver erweist als Sinanthropus, möchte Weidenreich 1931 zum Ausdruck dieser Tatsache beide Namen bestehen lassen. Das ist nach den Nomenklaturgesetzen vielleicht nicht ganz berechtigt, aber im Gebrauch bequemer. Man kann das um so mehr gelten lassen, als ja auch Weidenreich durchaus nicht leugnen will, daß Pithecanthropus und Sinanthropus zum gleichen stammesgeschichtlichen Formenkreis gehören.

Hieraus ergibt sich aber sofort eine weitere wichtige Schlußfolgerung. Wenn, wie es allgemein geschieht, den Pekingfunden der Rang echter Hominiden eingeräumt wird, dann ist auch Pithecanthropus als echter Mensch zu betrachten. Gerade um diese Frage war der heftigste Streit entbrannt. Er erschien vielen als gar zu äffisch, gar zu wenig menschenwürdig. Hat schon die Originalbeschreibung des Sinanthropus von Black keinen Zweifel mehr zugelassen, daß wir es hier — folglich auch beim Trinilfund — mit echten Menschen zu tun haben, so kommt zu allem Überfluß, während ich dies schreibe, die Botschaft, daß Sinanthropus in einer benachbarten Höhle reichlich Feuer gemacht, Tausende von Werkzeugen aus Quarz und andern Steinen hergestellt, Horngeräte verfertigt und Hirschschädel als Gefäße gebraucht hat. Kein geringerer als Abbé Breuil, Professor an der Sorbonne und am Institut für menschliche Paläontologie in Paris, der zur Mitarbeit nach Peking eingeladen war, erlaubte nach seiner Rückkehr dem Professor P. W. Schmidt S. V. D., diese überraschende Kunde zu veröffentlichen („Reichspost", 8. Dez. 1931, S. 11). Wie ich höre, wird Abbé Breuil vor Veröffentlichung weiterer Einzelheiten persönlich dem Heiligen Vater von den aufsehenerregenden Funden Mitteilung machen. Es ist schon jetzt über jeden Zweifel erhaben festgestellt, daß Sinanthropus und Pithecanthropus Vertreter einer neuen, praeneandertaloiden Menschenrasse sind.

Die merkwürdigste Eigenart des Sinanthropusschädels I ist, daß seine größte Breite im Bereich des Jochbeinbogens liegt, ein Merkmal, das er mit den anthropomorphen Affen, aber mit keinem bis heute bekannten Menschenschädel gemeinsam hat. Weidenreich 1931 bringt dieses Merkmal in der übernommenen Figur [Abb. S. 55] der Poriontransversalschnitte anschaulich zum Ausdruck. Es hat damit folgende Bewandtnis. Allgemein bestimmt die Querspannung der Unterkieferäste die Breite des Schädelgrundes. Das starke Auseinanderstreben der Unterkieferäste erfordert bei den zu schmalen Schädeln der Anthropomorphen eine Ausweitung des Schädelgrundes im Bereich des Jochbogenansatzes; von da ab nach oben verjüngt sich der Schädel. Bei Sinanthropus I wird die gleiche Breitendifferenz zwischen Unterkiefer und Schädelbasis auf dem gleichen Wege überbrückt; von da ab nach oben zeigt sich aber statt Verjüngung Verbreiterung. Über Neandertaler (Rhodesia) zum rezenten Menschen hin kommen Querspannung des Unterkiefers und Breite des Schädelgrundes zum harmonischen Ausgleich, und infolge steigender Wachstumstendenz der Hirnmasse verschiebt sich die größte Schädelbreite weiter aufwärts. Wir haben es demnach in der Tat beim Pekingmenschen mit einer ganz primitiven Rasse zu tun. Als solche erweisen sie auch die Unterkieferreste und Größe und Form der Zähne erwachsener und infantiler Individuen. Erwachsene Unterkieferstücke kommen an Massivität des Dentale und der Zähne nur dem Kiefer von Mauer bei Heidelberg gleich. Das bezahnte Kinnstück eines Sinanthropuskindes übertrifft ebenfalls an Massigkeit der Knochen und Zähne analoge Stücke eines Bronzezeitkindes und moderner Pekingkinder, erweist sich aber beim Vergleich mit der Kinnpartie eines Schimpansenkindes durch den nicht vorragenden Eckzahn und das

fehlende Diastemma (Lücke für einen Oberkieferreißzahn) als typisch menschlich.

Das Verhältnis der voreiszeitlichen Pekingmenschen zum eiszeitlichen Neandertaler ist derart, daß wir von einer praeneandertaler Rasse reden müssen, von der die Neandertaler abgeleitet werden können und müssen. Denn alle echten und bekannten Merkmale der Neandertaler finden wir — soweit die Schädelkalotten das erkennen lassen — bei den Pekingmenschen wieder: stark entwickelte Gesichtspartie, massive Unterkiefer mit entsprechenden Zähnen, fehlendes Kinn, mächtige Augenhöhlen, von starken knöchernen Augenbrauenbogen überschattet und geschützt, fliehende Stirn,



Querbogen des Schädels über der Ohröffnung (Porion transversale), auf die Ohrbreite des Schimpansenschädels gebracht (nach Weidenreich 1931)

..... Schimpanse
——— Sinanthropus I
— — — — — Primigenius (Rhodesia)
—·—·—·— Heutiger Mensch

flachgewölbten Schädel. Aber alle Schädelmaße sind beim Pekingmenschen kleiner als selbst bei den extremsten Vertretern der Neandertaler. Als solche wurden schon die Schädel von Rhodesia und La Chapelle aux Saints erwähnt. Die Zahlen stellen sich wie folgt:

Schädel von	Peking I	Rhodesia	La Chapelle
Größte Länge	187,6 mm	208,5 mm	207,7 mm
Größte Breite	133,0 mm	144,5 mm	156,2 mm
Ohrhöhe	92,7 mm	107,0 mm	115,0 mm
Schädelkapazität	985 ccm	1280 ccm	1600 ccm

Dabei ist allerdings zu beachten, daß der Schädel des alten Mannes von La Chapelle mit 1600 ccm Kapazität ein extrem großer Neandertaler ist, während der kleinste Neandertalschädel von Gibraltar mit nur 1100 ccm sich dem Pekingmenschen gewaltig nähert. Wir kennen zwar mikrocephale

rezente Schädel von nur 600 ccm, aber das sind krankhafte Ausnahmen. Daneben finden wir, namentlich unter den heute noch primitiven Rassen, gar nicht selten Menschen, die in allem, auch in ihren Geistesfähigkeiten, normal sind und doch nur 1000—1100 ccm Hirnmasse haben. Die kleine Gehirnmasse des Sinanthropus besagt also durchaus nicht geistige Minderwertigkeit; nach der Menge von Werkzeugen steht er hinter dem eiszeitlichen Menschen nicht zurück. Die Durchschnittskapazität der modernen Europäer beträgt 1300 ccm bei der Frau, 1450 ccm beim Mann. Pariser Schädel des 19. Jahrhunderts erreichen zu

47,7 v. H. 1500—1600 ccm
5,2 v. H. 1600—1700 ccm
5,2 v. H. 1700—1800 ccm

Die Hirnmasse in der heutigen Menschheit, niedere und höhere Rassen zusammengenommen, zeigt die erstaunliche Variationsbreite von 1000 bis 1800 ccm; in Einzelfällen wird sie noch unterboten oder überboten. Aber im Bereich der europäischen Kulturrassen zeigt sich — mit Neandertalern und Praeneandertalern verglichen — eine unverkennbar aufsteigende Wachstumstendenz der Hirnmasse.

Diese Entwicklungstendenz des Schädelteiles steht in Korrelation zu einer Reduktionstendenz des Gesichtsteiles. Die mächtigen Unterkiefer eiszeitlicher Neandertaler gehen in die leichter gebaute, kürzere Form rezenter Unterkiefer über, die das uns so typisch menschlich erscheinende Kinn als Schmuck tragen. Die erschreckend großen Augenhöhlen nehmen ebenso an Umfang ab, wie die knöchernen Augenbrauenbogen verschwinden, weil die fliehende Stirn zu einer edleren Denkerstirn emporsteigt und zugleich die Augen schützt. Es schwindet die lange Nackenfläche, das Hinterhauptsloch wird zentraler verlagert, so daß der Kopf freier auf der Wirbelsäule balanziert. Die Dornfortsätze der Nackenwirbel, die beim Neandertaler noch grob abstehen und als Ansatz stärkerer Muskel- und Sehnenbänder den weniger frei balanzierenden Kopf halten müssen, werden zierlich, kleiner, mehr dachziegelförmig gelagert.

Und so ließen sich noch manche Merkmale zum Beweis der Wahrheit erbringen, daß der Mensch dem Gesetz der Entwicklung unterworfen ist wie alle Lebewesen um ihn herum. Das ist an sich nichts Neues. Zeigt uns doch die Aufspaltung aller Adamskinder in ein buntes Rassengemisch eigentlich dasselbe. Neu und interessant ist nur die Tatsache, daß wir durch die Entdeckung des Sinanthropus eine dritte Phase der Menschheitsentwicklung kennen lernten, die über die Neandertaler zu diesen Praeneandertalern herabführt. Wir können daher Weidenreich 1931 nur zustimmen, wenn er sagt: es „besteht kein Zweifel, daß Sinanthropus und mit ihmPithecanthropus die morphologische Entwicklungsreihe der Menschenform vom Primigenius (Neandertaler) aus in gerader Linie weiter nach unten führt".

Und wie haben diese Frühmenschen ausgesehen? Weinert 1930 schrieb darüber ein dankenswertes Wort: „Für das Aussehen vergangener Menschenformen haben wir gar keinen Anhalt. Dicke, Farbe, Falten-

reichtum der Haut bleiben uns unbekannt; ebenso Form, Farbe und Länge der Behaarung; die knöcherne Nase gibt gar keine sichere Grundlage für ihre Knorpelteile, so daß damit die ganze Nase fraglich bleibt. Das gleiche gilt von den Lippen. Die Augenhöhlen am Schädel sagen gar nichts über die Augen selbst; und wir wissen, wie sehr Augenbrauen, Augenlider und Wimpern, die Lidspalte, dann die Farben des Augapfels einem Antlitz sein Gepräge geben. Von den Ohrmuscheln, ihrer Größe, ihrer Stellung und ihrem Ansatz, ob mit oder ohne Ohrläppchen, wissen wir nichts." Man verschone uns darum mit Rekonstruktionen, die unsere Vorfahren als Halbidioten darstellen. Der Mensch, der die Eiszeit meisterte und im Kampf mit ungleich stärkeren Tieren sich behauptete, ist wahrhaftig kein Idiot gewesen[1].

Umschau

Die neuen Oratorien von Haas und Hindemith

Das Oratorium als Kunstform hat in der jüngeren deutschen Musik keine sehr große Rolle mehr gespielt. Die letzte Prägung hat ihm Franz Liszt gegeben. Dann schien es, als ob diese Form nur noch eine Gelegenheit für Komponisten zweiten und dritten Grades sei. Man hat das damit zu begründen versucht, daß man sagte: die treibende Kraft der religiösen Inspiration hat ausgesetzt, es ist unmöglich, die Gattung lebendig zu halten, wenn die in einer bestimmten geistigen Haltung verwurzelte tragende Gemeinschaft nicht mehr da ist. Der Drang nach dem Oratorienhaften aber war es, der Gustav Mahler Dinge wie die achte Symphonie oder das „Lied von der Erde" schreiben ließ; in den Gurre-Liedern Schönbergs entdecken wir Spuren davon, Kloses „Der Sonnegeist" versuchte die private Mythologie Momberts zum Gemeingut einer neuen Anhängerschaft zu machen. Wieviel ernste Bemühung, wie wenig Bleibendes!

Die neue Musikbewegung findet und schafft eine andere Situation. Die Umschichtungen des Gesellschaftlichen wollen sich ausdrücken. Vom Romanischen her bahnt sich eine Wiederbelebung des älteren konzertanten Oratoriums als Gattung an: Strawinsky und Honegger arbeiten an der Verbindung der neuen musikalischen Tendenz mit der alten Form. In der Psalmensymphonie gelingt Strawinsky, dem einst russisch Orthodoxen, der nun Ziel und Heimat in Rom fand, ein seiner Großartigkeit wie der echten Gläubigkeit nach allgemeinkatholisch verbindliches Werk. Ein

---

[1] Bibliographie: O. Abel, Die Stellung des Menschen im Rahmen der Wirbeltiere. (484 S., 276 Abb.) Jena 1931, Fischer. — D. Black, On an Adolescent Skull of Sinanthropus Pekinensis in Comparison with an Adult Skull of the same species and with other Hominid Skulls, Recent and Fossil. Palaeontologia sinica, Ser. D, Vol. VII, fasc. II (143 S. u. 16 Tafeln). Peiping 1931. — P. W. Schmidt, Der „Sinanthropus Pekinensis" — ein wirklicher Mensch, in: „Reichspost" (Wien), Nr. 336, 8. Dez. 1931, S. 11. — E. G. Smith, Another Peking Skull Discovered, in: Scientific American, Nov. 1930. — Teilhard de Chardin, Une importante découverte en paléontologie humaine, in: Revue des questions scientifiques, Louvain, 20. Juli 1930. — F. Weidenreich, Ein neuer Pithecanthropus-Fund in China, in: Natur und Museum (Frankfurt a. M.), Dez. 1930, 12. Heft, S. 546—551. — Ders., Sinanthropus Pekinensis und seine Bedeutung für die Abstammungsgeschichte des Menschen, in: „Die Naturwissenschaften" 1931, Heft 40, 2. Okt., S. 817—825. — H. Weinert, Der Peking-Mensch. Neue Frühmenschenfunde in China, in: „Die Umschau" 1930 (Frankfurt a. M.), Heft 2, S. 26—29. — Ders., Der neue Affenmenschen-Fund von Peking, in: „Die Umschau" 1930 (Frankfurt a. M.), Heft 37, S. 746—749.

Gegenpol dazu war Hindemith-Brechts „Lehrstück". Das neue Ethos ohne Transzendenz versucht, seine Eigengesetzlichkeit maßgeblich zu machen. Die Musik Hindemiths erstrebt nicht nur, sondern erreicht bei voller Einfachheit starke Wirkung und Verständlichkeit für jedermann. Der begabteste und rücksichtsloseste Vertreter einer neuen Kunst-für-die-Kunst-Gesinnung schien hier einen neuen Weg zu eröffnen. Sein Oratorium nun, „Das Unaufhörliche", zeigt ihn wieder von einer andern Seite: in der Rückbeziehung auf die klassischen Elemente der Oratoriengestaltung in Text und Musik, und, damit gekoppelt, ganz ähnlich wie bei Klose, wird der Versuch gemacht, eine neue Gemeinschaft um den Gedankengehalt des Werks zu sammeln. Daneben steht, unverbunden und doch durch manche geheime Fäden verknüpft, das neue Volks-Oratorium „Die Heilige Elisabeth" von Joseph Haas. Heterogenes Nebeneinander, an dem man beispielhaft die Gegensätze der Zeit ablesen kann.

Ein Volks-Oratorium nennt Joseph Haas sein Chorwerk. Damit grenzt er es gegen die Forderungen des älteren Konzert-Oratoriums deutlich ab. Nicht etwa, daß nun Haas herabstiege zum Volk. Er weiß, was das Volk will, er will dasselbe und gibt es ihm. Der vage Begriff „Volk" hat bei ihm — und das ist der große Vorrang des gläubigen Künstlers — eine ganz deutliche Umgrenzung, er ist ihm konkret und eindeutig gegeben. Sicher liegt das auch daran, daß Haas, der aus dem Volke kommt, innerhalb der süddeutschen Tradition schafft, die, bodenständig fortwirkend, noch alle Glieder des Volks zu einer großen Einheit zusammenfaßt. Aus dem Herzen des Volkes, das heißt aus der ganzen ungeteilten und ungesonderten Gemeinschaft heraus, kommt dies Oratorium, zu ihm kehrt es zurück. Es ist kein Zweifel, daß in der Person von Joseph Haas als Vorsitzendem der Internationalen Gesellschaft für neue Kirchenmusik gleichsam die Führerrolle der deutschen Musik auch in der Jetztzeit neu bekräftigt wurde. Haas hat mit lebendiger und offener Aufgeschlossenheit alle Strömungen der Gegenwartsmusik auf sich einwirken lassen. Mehr noch als in den A-cappella-Werken wurde das neue Prinzip seiner Schreibart in den vom Gregorianischen Choral her inspirierten antiken Gesängen und in der Speyerer Domfestmesse deutlich. Diese Messe ist als bewußter Vorstoß zu neuem volkstümlichem Kirchengesang sehr hoch zu werten. Man kann sie höher stellen als das Oratorium, das den Grundsatz der Reihung der musikalischen Liedform in Chören und ariosen Gesängen wohl zu weitgehend festhält. Der völlige Verzicht auf jede andere überkommene kontrapunktische Form des alten Oratoriums schwächt die Wirkung deshalb auf die Dauer, weil die Gegensätze fehlen. Daran ist aber auch der Text Wilhelm Dauffenbachs schuld. Seine bildkräftigen, die Volkstümlichkeit gelegentlich nicht recht geschickt unterstreichenden Verse wollen im vierteiligen Aufbau der Dichtung die Erscheinung der hl. Elisabeth gleichsam als in der Verklärung hinstellen, während die fortlaufende Erzählung des Sprechers, die Einführung des Chores der apokalyptischen Reiter und die „Offenbarungen" Gelegenheit geben zu dramatischen Gegenüberstellungen der ewigen Plagen der Menschheit, Krieg, Hunger und Krankheit, zur einleuchtend verständlichen Sinnfälligkeit dieses besondern Wegs der Nachfolge Christi.

Die Hymnen, die vom Zuhörer mitgesungen werden sollen, tragen den allgemeinen Charakter des deutschen Kirchenlieds; aber man kann nicht gut vier Hymnen nacheinander bringen: auf denselben Gegenstand bezogen, die gleiche Idee herausstellend, entgehen sie der Gefahr der gegenseitigen Abschwächung ebensowenig wie sie eine gewisse Monotonie aller einstimmigen Lösungen vermeiden können. Die Chöre stellen eine Art Fortbildung und Reinigung jener populären Chorübung dar, die für die Möglichkeiten weitester Kreise bestimmt ist. Ihnen tritt in den Sologesängen der persönliche Stil von Joseph Haas, seine religiöse Lyrik, gegenüber. Wirksam und fruchtbar erschließt die Choralparaphrase über die Intonation des Tedeums einen neuen Weg geistlicher Musik. Ein formaler Einwand kann gegen die Gliederung in 24 einzelne Nummern nicht unterdrückt werden: die Liedform allein, mit einzelnen illustrativen und dramatischen Partien untermischt, läßt sich nicht zu einer höheren formalen Einheit zusammenfassen, ihr Bereich ist der Einzelausdruck, das Subjektive, Individuelle.

Auch das Chorlied wird durch die Mehrstimmigkeit nicht ohne weiteres zum Träger des Kollektivgefühls; wir sind es seit Jahrhunderten gewohnt, daß die kunstvolle kontrapunktische Form jene Verdichtung und Steigerung des geistigen Ausdrucks herbeiführt, der gerade im Oratorium uns mit Recht unerläßlich dünkt. Das neue Werk von Haas ist viel mehr eine Liedkantate. Zur Weiterentwicklung des Oratoriums trägt es nichts bei. Vielleicht liegt auch eine Fehlerquelle in der Tatsache beschlossen, daß eine Verwechslung der liturgischen und der geistlichen Stufe geschah. Dem liturgischen Zweck der Speyerer Domfestmesse entsprechend dient dort die Musik; hier im (geistlichen) Oratorium müßte sie herrschen. Indem Haas darauf verzichtete, begab er sich der Geltung innerhalb der Formentwicklung, um dafür die breite Plattform der aktuellen Dauer zu gewinnen. Ehren wir diese Gabe für alle; sie ist ein deutsches Weihegeschenk im Jubiläumsjahr der großen Heiligen.

Aus der Welt derer, die glauben können, tritt man in die Welt derer, die glauben möchten, wenn man sich mit dem neuen Werk Hindemiths beschäftigt. Gottfried Benn, der seine betrachtende Ich-Lyrik aus der späten Großstadtseele eines empfindlichen und empfindsamen Geistes heraus schreibt, sucht sie dennoch in einer Art biologischer Dogmatik zu verankern. „Das Unaufhörliche" wird ihm zum Prinzip eines unklaren Vitalismus. Alles wandelt sich, und eben dieses πάντα ῥεῖ ist das einzig Bleibende. Hinter den einleitenden Worten Benns: „Wir wissen von der Schöpfung nichts, als daß sie sich verwandelt — und das Unaufhörliche soll ein Ausdruck für diesen weitesten Hintergrund des Lebens sein, sein elementares Prinzip der Umgestaltung und der rastlosen Erschütterung seiner Formen" steckt weder ein philosophischer Gedanke noch ein dichterischer Mythos. Deshalb zerfällt ihm auch seine Dichtung in eine Aneinanderreihung expressionistisch geballter Bilder, hinter deren Klängen nichts Gültiges und nichts Reales steht. Die Unwirklichkeit des späten Weltstadtdaseins, das voll Historie ist und ohne jedes Morgen, drückt sich selbst in den bilderreichsten Wendungen und Einfällen mit jener relativisierenden Ferne aus, für die alles nah, aber nichts wirklich ist. Dahingleitend im Endlichen wird dem Dichter Sinnlosigkeit zum Sinn. Die vollendete Sinnlosigkeit dessen, der alles nachmachen kann, tönt bald hymnisch, bald schnoddrig, macht ariose Verse und ballt expressionistische Rufe.

Zu diesem Text macht Hindemith Musik. Die Naivität des absoluten Musikers begeistert sich an der vagen Idee. Er braucht keine Gedanken; es genügt ihm ein Stichwort, um daran die Assoziationen seiner Töne zu reihen. „Das Unaufhörliche" wird ihm zu einer lang hinwallenden, schön geschwungenen melodischen Linie, verwandelt sich zu einem dorischen Grundthema, läßt sich in knappe, aber wiegende Fugati bringen und herrscht in der Vergrößerung, von einem Knabenchor gesungen, über der großartig festgefügten Polyphonie des Schlußchors. Umgekehrt wie in so vielen musikalischen Werken der letzten Zeit ist nicht der Dichter, sondern der Musiker plastisch. Die Wiederanknüpfung an die strenge Form gewährt dem Vertoner die Möglichkeit zum Eigenwert, zur Selbstexistenz des Tones vor und neben — und in diesem Werk Hindemiths t r o t z des Wortes. Etwas ganz Ähnliches also, wie wir das fast in allen Hindemithschen Vertonungen finden. Wer das Beziehungslosigkeit nennt, kann wohl das Verhältnis zwischen Musik als Herrin und dem Wort als Diener überhaupt nicht gutheißen. In diesem Oratorium ist nichts Oratorium als der musikalische Stil. Schönheitsfehler verursachen die Entgleisungen des Dichters, der ganz ephemere Dinge hereinbringt, die der Komponist genau so, mit geschickter Mache, bewältigt. So trägt seine Musik überall dort den genialen Zug, wo sie die Zeitbedingtheit des Textes überwindet und mit dem Reichtum ihrer Einfälle, mit der Freiheit ihrer Faktur ihr Eigenrecht bekräftigt.

Aber gerade das wird dem Oratorium zum Verhängnis. Ins Gewand der alten Form und der überkommenen Idee schlüpft ein Proteus. Und aus der Pracht der großen Formen schaut der Homunkulus der Zeit. Ihr Stigma der Unentschiedenheit kann selbst von dieser bedeutenden Leistung nicht genommen werden. Dr. W i l l i S c h m i d.

Vorläufige Bedenken zu einem russischen biologischen Film

In der Berliner Illustrierten Zeitung (Nr. 47, 1931) werden auf zwei Doppelseiten Bilder aus einem russischen Film wiedergegeben, die nach dem begleitenden Text den Beweis erbringen, daß die „Affen denken können". Bilder und Text sind völlig eindeutig. Auf der ersten Doppelseite löst ein Orang-Utan die Aufgabe, an ein Bündel Kirschen, das oben aufgehängt ist, mit Hilfe von Stühlen, Tischen und Bambusstäben heranzukommen. Er versucht es zunächst vergebens mit den ausgestreckten Armen, dann mit einem Bambusstab, mit einem herangeschleppten Tisch, auf den er sich schwingt, und endlich erfolgreich von einem auf den Tisch gestellten Stuhl aus. Auf der zweiten Doppelseite tritt ein Schimpanse auf, der sich als genialen Erfinder erweist, indem er schließlich nach ruhiger Überlegung einen dünneren Bambusstab in die Höhlung eines dickeren einfügt und an ihm in die Höhe klettert. Er hat also eine Kletterstange erfunden. Gegenstand der Versuche, Methode und Ziel sind genau dieselben wie in den Versuchen von Prof. Köhler (Intelligenzprüfungen an Anthropoiden, 1917). Nur ist, wie im Begleittext ausdrücklich hervorgehoben wird, einem Einwand begegnet, den man den Köhlerschen Versuchen gegenüber machen konnte, nämlich dem, daß die Tiere nicht unbehindert im Freien leben. In der Versuchsstation Suchum im Kaukasus sind die Tiere nur durch einen hohen Zaun an der Flucht gehindert, sonst aber sich selbst überlassen.

Warum haben wir denn da noch Bedenken? Sie drängen sich zunächst aus der besondern Art gerade dieser Bilder auf. Es sind Filmbilder, die im allgemeinen „gestellt" aussehen; das letzte aber, in dem der Schimpanse an seiner erfundenen Kletterstange an die Kirschen herankommt, läßt sich ohne gründliche Nachhilfe der russischen Filmleute unmöglich so verstehen, wie es der Text verlangt. Die Stange, bei der das dünnere Bambusrohr auffallend genau und tief in das dickere eingefügt ist, lehnt sich an ein armseliges kleines Tischchen. Mit dem unteren Ende, das scharf kreisrund abgeschnitten auf den vorhergehenden Bildern erscheint, steht die Stange auf dem Boden, — so sollte man wenigstens nach dem Text vermuten; in Wirklichkeit ist das untere Ende auf dem Bild nicht zu sehen —, mit zwei Dritteln ihrer Länge ragt sie in die freie Luft. Und auf diesem losen, an ein Tischchen angelehnten Stab sitzt der schwere Affe oben und ergreift in Ruhe die Kirschen, ohne daß das wacklige Ding am Tischchen abgleitet oder oben überkippt. Das Bild verlangt unbedingt, daß das untere Ende fest verkeilt im Boden steckt. Hat das der Affe auch getan?

Aber das Hauptbedenken kommt von anderer Seite. Wir haben in den letzten Jahren bei ähnlichen wissenschaftlichen Untersuchungen so viel an groben, ja geradezu schamlosen Fälschungen erlebt, die alle dem russischen neuen Menschen zugute kommen sollten, daß man auch der gelehrtesten Aufmachung mit endlosen Statistiken und Kurven nicht mehr trauen kann. Am allerwenigsten ist das der Fall, wenn die Ergebnisse für die große Masse in und außerhalb Rußland gefilmt und amtlich vertrieben werden. Ein Fall von Fälschung wurde im Jahre 1926 in allen Zeitungen besprochen, weil er mit dem Selbstmord des Mannes, Prof. Kammerer (Wien), der für die Fälschung allein in Betracht kam, endete. Kammerer hatte die alte Streitfrage, ob Veränderungen (Anpassungen), die man Pflanzen und Tieren durch Versetzung in ungewohnte Lebensverhältnisse sozusagen aufzwingt, durch fortgesetzte Aufzwingung schließlich erblich werden können, einwandfrei in bejahendem Sinn entschieden. Das klassische Beispiel war die durch veränderte Lebensweise aufgenötigte Bildung der sog. Brunstschwiele bei dem Männchen der Geburtshelferkröte. Diese Krötenart (Alytes obstetricans) lebt im erwachsenen Zustand ausschließlich an feuchten Stellen auf dem Land, wo auch die Paarung und die Eiablage stattfindet. Zur Brunstzeit bildet sich nun vielfach bei Kröten und Fröschen eine rauhe, dunkler gefärbte Schwiele an den Vorderdaumen des Männchens aus, womit es das Weibchen festhält, um die Eier, wenn sie abgelegt werden, zu befruchten. Bei Alytes bleibt eigentliche Schwielenbildung und vor allem die Dunkelfärbung aus, weil auf dem Land die Paarung leichter ist als bei Formen, die sich im Wasser fortpflanzen. Treibt man

aber Landkröten durch Überstreichen mit heißer trockener Luft ins Wasser und hält sie dort dauernd zurück, so passen sie sich ans Wasserleben an: Eier, Larven und erwachsene Tiere werden wie die typischen Wasserformen gestaltet, das Männchen insbesondere zeigt die Daumenschwielen mit dunkler Färbung. Ja noch mehr! Wurde das Experiment jeweils auch an den Nachkommen von Anfang an durchgeführt, so wurden die Anpassungen ans Wasserleben erblich, d. h. die Tiere gingen von jetzt ab, auch wenn man sie in ihrer früher gewohnten Umgebung unbehelligt ließ, von selbst ins Wasser; es war eine neue echte Rasse entstanden, die bei Kreuzung mit der normalen Ausgangsform die Mendelschen Vererbungsregeln der Rassenkreuzung befolgte. So verkündete Prof. Kammerer öffentlich zum ersten Mal, wenn ich mich nicht täusche, in München 1911. In keinem Lehrbuch und in keinem Vortrag durfte von jetzt ab dieses Schwielenbeispiel fehlen, und auch ich habe mich danach gerichtet. Diese Schwiele nun, zum wenigsten die Dunkelfärbung, wurde im Jahre 1925 von dem englischen Biologen Noble durch eine Untersuchung des Belegexemplars (es wurde nur dieses eine konserviert) als Tuschefärbung erkannt. Kammerer gab den Tatbestand zu und erschoß sich.

Im Herbste desselben Jahres hätte er, von dem Volkskommissar für Volksaufklärung Lunatscharskij nach Moskau berufen, dort eine Professur übernehmen sollen. Der nämliche Volkskommissar, der schon vorher Professor Kammerer in seinen Forschungen reichlich unterstützt hatte, ließ dem Andenken des berühmten und ehrlichen Forschers einen Film drehen, worin Kammerer von Junkern und einem Jesuiten durch Verdächtigung als Fälscher zu Grunde gerichtet wird. In Rußland wird man also wohl noch an die Schwiele glauben[1].

Ein anderer Fall, eigentlich noch viel lehrreicher, ist nicht in die große Öffentlichkeit gedrungen, wenigstens nicht in die Zeitungen. Dieses Mal handelt es sich um die Verpflanzung von abgeschnittenen Köpfen bei Insekten. Bei diesen Versuchen fing man bescheiden an, indem man dem geköpften Tier seinen eigenen Kopf wieder aufsetzte und anwachsen ließ. Dann vertauschte man die Köpfe zweier Individuen desselben Geschlechtes und derselben Art; dann setzte man den Kopf eines Männchens auf den Rumpf eines Weibchens und umgekehrt, blieb aber noch bei der nämlichen Tierart. Das alles glückte, wie man es nur wünschen konnte; die Männchen mit dem Weibchenkopf benahmen sich nach der Einheilung wie Weibchen, hatten also mit dem Weibchenkopf mütterliche Instinkte bekommen, die sie natürlich mit ihrem männlichen Rumpf nicht durchführen konnten; die Weibchen mit dem Männchenkopf wurden sehr angriffslustig und interessierten sich nur noch für Weibchen usw. Jetzt ging man weiter. Man verpflanzte Köpfe von Käfern verschiedener Art, ja verschiedener Gattung und selbst aus verschiedenen Unterfamilien, Köpfe des gleichen und verschiedenen Geschlechts. Alles wuchs an. Auch an Schmetterlingspuppen schnitt man die Köpfe ab und setzte ihnen Köpfe von anders gefärbten Individuen auf: sie wuchsen an und verschafften der Puppe die neue gewünschte Färbung. Solche Farbeninduktionen wurden vor allem bei Stabheuschrecken, die sich durch Farbnuancen unterscheiden, durch bloßen Kopfaustausch erzielt[2].

Finkler arbeitete mit einer äußerst primitiven Technik; er hielt die Tiere in einem engen Gläschen aufrecht fest, zwängte den Kopf mit dem Hals in den Ausschnitt des Thorax und ließ die Blutlymphe an der Verbindungsstelle gerinnen; durch das klebrige Gerinnsel blieb der Kopf an dem Brustteil angelehnt und verwuchs schließlich mit ihm. Daß die Verwachsung tatsächlich eintrat, behauptet Finkler ausdrücklich, und das sollte ihm zum Verderben werden. Er sagt: „Es traten nach 2—3 Wochen koordinierte Bewegungen auf, die bei geköpften Tieren nie auftreten. Es bildet sich zwischen Kopf und Thorax ein Ver-

[1] Näheres im „Archiv f. Rassenhygiene u. Gesellschaftsbiologie", Bd. 21, Nr. 3: Der Fall Kammerer und seine Umfilmung durch Lunatscharskij, von Professor Lenz.

[2] Vgl. W. Finkler, Kopftransplantation bei Insekten, in: Archiv für mikroskop. Anatomie und Entwicklungsgeschichte 1923, Bd. 99, S. 114—133.

schlußgewebe; nach 1—2 Monaten hat der Kopf seine volle Funktionsfähigkeit wieder erlangt. Die Wasserkäfer schwimmen bereits in die Tiefe, die Tiere fressen und defäzieren. Alle Ausfallserscheinungen sind verschwunden" (S. 117). Zum vollen Beweis werden die schwimmenden und kräftig tauchenden Tiere auch photographiert.

Das alles ist nun Schwindel. Es wächst niemals auch nur teilweise oder unvollkommen ein Kopf an; es tritt kein Verwachsen mit der Speiseröhre, mit dem Rumpfnervensystem, mit den Atmungsorganen, mit der Haut und der Muskulatur ein; und alle Organe des Rumpfes sollen doch im Sinn des neuen Kopfes — der dazu im obigen Fall noch einer andern Gattung angehörte — gelenkt werden. Die Entlarvung des Fälschers schildert mit begreifbarer Entrüstung H. v. Lengerken im Biologischen Zentralblatt (1928, S. 26 ff.). Er schreibt (S. 27): „Wenn auch nur ein geringer Teil dieser «Ergebnisse» wirklich erzielbar wäre, so hätten die Finklerschen Experimente ein unübersehbares Feld ungeahnter Forscherbetätigung erschlossen. Leider erwiesen sich nicht nur die Angaben über Koleopteren (Käfer), sondern sämtliche Resultate Finklers als nur in der Phantasie des Autors bestehend. Sämtliche Nachuntersucher kamen zu völlig negativen Ergebnissen." Weiterhin: „Niemals wurde der Kopf, wie es Finkler angibt, wieder beweglich. Von dem von Finkler beschriebenen Farbwechsel konnte nicht das mindeste beobachtet werden." „Kopf und Hals verbindende Innenorgane können nicht wieder verheilen, auch dann nicht, wenn der Eingriff auf Durchschneiden eines einzelnen Systems (Darm, Tracheen, Muskel oder Nerven) beschränkt wird. Damit entfallen die Voraussetzungen für die Möglichkeit von Kopftransplantationen und alle aus diesen gezogenen Folgerungen (Induzierbarkeit von Färbung und Geschlechtsfunktionen des Rumpfes durch den fremden Kopf)." Professor Przibram, der Leiter des Wiener Instituts, in dem diese Ergebnisse erzielt wurden — und in dem auch Kammerer, wenigstens zur Zeit seiner Entlarvung, arbeitete —, sah sich schließlich mit allerlei Drehungen und Windungen zum Geständnis genötigt: „Durch meine eigenen Versuche und Nachprüfungen bin ich jetzt in den Stand gesetzt, nicht nur die von Finkler begangenen Irrtümer tatsächlich nachzuweisen, sondern auch plausible Erklärungen für deren Begehen zu geben" (a. a. O. S. 29). Diese plausiblen Erklärungen drehen sich aber, soweit sie schon gegeben sind, „um nebensächliche, den Kernpunkt der Frage gar nicht berührende Nebenfragen", wie v. Lengerken dazu bemerkt.

So schien denn die Sache geregelt zu sein, als Moskau eingriff. In Moskau hatte man diese Versuche Finklers natürlich sofort „aufgenommen" und, wie zu erwarten war, ins „Gigantische" gesteigert. Plawilschtschikow konnte alles, was Finkler festgestellt hatte, nur bestätigen, namentlich daß eine Verwachsung von Kopf und Thorax stattfindet, und daß die Transplantation von Köpfen auf Rümpfe des andern Geschlechts erfolgreich ist. Einige neue Ergebnisse konnte er auch buchen: „Die Nahrungsaufnahme erfolgte freiwillig und stets im Sinne des Kopfes; so fraß ein Maikäfer mit Mistkäferkopf nur Mist, in den er sich auch einwühlte, ein Mistkäfer mit Maikäferkopf aber Blätter — wobei er auch versuchte, auf Zweige hinaufzuklettern. . . ." „Er bekommt es auch fertig, einem Blattrollermännchen (wahrscheinlich Byctiscus populi L.) einen Weibchenkopf aufwachsen zu lassen. Das erhaltene Wundertier rollt Blätter zu einer Röhre, fertigt also Blattwickel, ein nur dem Weibchen eigener Brutpflegeinstinkt!" (v. Lengerken a. a. O. S. 30 f.) „Zweifellos", sagt v. Lengerken, „ist Plawilschtschikow größer als Finkler! Nur in einem Punkt weicht der russische Erfinder von dem Wiener ab, insofern er die durch den fremden Kopf verursachte Farbinduktion nicht anerkennt."

Dabei erklärt der Russe noch etwas zynisch, daß es ihm gar nicht besonders darauf angekommen sei, die Verwachsung oder Nichtverwachsung der Köpfe festzustellen, sondern er habe untersucht, „ob der Kopf bei den Insekten als Sitz der geschlechtlichen und artlichen Gewohnheiten anzusehen sei". Wie aber bei Nichtverwachsung, wenn also der Kopf nur rein äußerlich an den fremden Rumpf angelehnt wird, eine Instinktübertragung, ein Blattrollen, ein Einwühlen in

den Mist, durch den Einfluß des neuen Kopfes zustande kommen soll, überläßt er andern sich vorzustellen. Es sollte uns nicht wundern, wenn dieses Einwühlen eines Maikäfers mit einem Mistkäferkopf in den Mist gefilmt worden wäre; denn so etwas wirkt beweisend. Auch fehlt die übliche protzige Aufmachung nicht. Die russische Arbeit hat „nicht weniger als 10 Seiten tabellarisch angeordnete — gänzlich ungestützte — Behauptungen, Phantasien, die dadurch nicht realer werden, daß sie in ihrer erdrückenden Fülle etwas Verblüffendes haben" (v. Lengerken a. a. O. S. 31).

Aus all diesen Darlegungen dürfte jedenfalls klar hervorgehen, daß man russischen Filmen über Fragen, die weltanschaulich ausgenützt werden können, nicht zu trauen braucht. Der Film „Können die Affen denken?" zeigt mit den Fällen Kammerer und Finkler eine derartige Ähnlichkeit in Stoff, Behandlungsweise und Zweckbestimmung auf, daß man ohne Vermessenheit bis zum zwingenden Beweis des Gegenteils an Fälschung denken kann. Daß die Bilder selbst einen Eindruck von menschlicher Nachhilfe machen, haben wir eingangs schon erwähnt. Liegen einmal zuverlässige Angaben über die Herstellung vor, dann kann man sich mit der Deutung auseinandersetzen. Einstweilen sei nur bemerkt, daß zur völligen Freiheit und Natürlichkeit nicht nur das freie Herumlaufen in einem größeren Raum gehört, sondern auch, daß man den Tieren keine zugeschnittenen Bambusstöcke vorlegt, die genau ineinander passen und die beim Spielen — alle Affen spielen gern — einmal ineinander geraten müssen. Was die Affen bei Versuchen an menschenähnlichem Tun zeigten, ist ausschließlich auf die Verwertung der von Menschen gemachten und den Tieren aufgenötigten Gegenstände zurückzuführen; abgesehen von diesen „vernünftigen" Elementen ist das ganze Gebaren das eines Tieres, das seiner Natur nach zum Kletterleben und zur Nahrungssuche auf Bäumen bestimmt ist. Karl Frank S. J.

Karl Freiherr v. Vogelsang

Für das Gedächtnisjahr der Enzyklika „Rerum Novarum" und das Erscheinungsjahr von „Quadragesimo Anno" konnte kaum ein anderes Leben mit so viel Berechtigung uns wieder nahegebracht werden wie das Leben und Wirken des Sozialpolitikers Karl Freiherrn v. Vogelsang[1]. Sein Leben ist kennzeichnend für die Sämannsaufgabe wahrhaft großer Männer, deren selbstloses Wirken noch besiegelt wird durch einen Tod vor der Ernte. Vogelsang, der mecklenburgische Junker, ist zunächst das Vorbild des Konvertiten, den die Gnade mitten aus andersgläubiger Umwelt ruft, der in bereitwilliger Hingabe seines Erdenglücks dem Rufe folgt. Die Schilderung des Konvertitenlebens mit seinen Opfern und Wandlungen, aus dem schriftlichen Nachlaß unmittelbar geschöpft, würde allein schon die Herausgabe des Buches rechtfertigen. Zur Idealgestalt des Konvertiten tritt jedoch noch die des vorbildlichen Journalisten, des Tages- und Sozialpolitikers hinzu. Gerade unser in den letzten Jahren in seiner idealen Einstellung wieder mächtig aufstrebendes katholisches Journalistentum findet in Freiherrn v. Vogelsang ein Vorbild von seltener Reinheit und Lebensnähe zugleich. Vogelsang selbst sah in den Schwertschlägen eines Görres ein Vorbild, das er kraftvoll und eigenständig weiter gestaltete. Er hatte als Schriftleiter die ganze Spannung zwischen materieller Abhängigkeit und innerer Freiheit während all der Jahre seines Journalistentums (1872—1890) auszukosten. Unbedingte Wahrhaftigkeit, auch jedem Parteiinteresse gegenüber, ist ihm als Journalist oberster Grundsatz (Auseinandersetzung mit Schuselka). Er wird sich „niemals zum Reptil hergeben", wie er gegenüber dem Ansturm selbst geistlicher Kreise anläßlich seines Artikels zum Tode Kaiser Friedrichs erklärt. Aus solcher Haltung heraus sucht er seine politische Linie als die einer katholischen Politik zu zeichnen, wie auch schon vor seiner Glanzzeit als Redakteur am „Vaterland" und später zugleich der „Augsburger Postzeitung" und der „Österreichischen Monatsschrift für Gesellschaftswissenschaft und christliche Sozialreform" die von seinen Freunden

[1] Leben und Wirken des Sozialpolitikers K. Frhr. v. Vogelsang. Nach Quellen gearbeitet von Wiard Klopp. (479 S.) Wien I 1930, Verlag der Typographischen Anstalt. M 10.20

begonnene „Politische Wochenschrift“ und der ihr zugehörige Prospekt aus dem Geiste Vogelsangs heraus als Organ für katholische Politik gezeichnet wurde. Leitwort seiner Tages- und Staatspolitik war „christliche Pflicht und Menschenrecht“. Die Politik des „Vaterland“ sollte sein: christlich-konservativ österreichisch-föderalistisch. Eine große Aufgabe sah er in der Entwicklung der kulturellen Sendung Deutsch-Österreichs und der Friedensmission des „Erben der großen geistigen Traditionen des die ganze abendländische Christenheit vereinigenden Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation“. Dazu war vor allem notwendig Weckung des Selbstvertrauens und Bekämpfung der österreichischen Untugend des Pessimismus und der Fassungslosigkeit. Vogelsang selbst sagte von sich: „Ich habe keiner Partei gedient, sondern Gott, Österreich und dem christlichen Volk.“ Der Gründung einer katholisch-konservativen Partei stand er ablehnend gegenüber und trat für weiteres Wirken der grundsätzlich katholischen Politiker in den verschiedenen nationalen Klubs ein. Seine politische Unabhängigkeit und Geradheit offenbarte sich besonders charakteristisch in seiner wiederholten Weigerung, an der Pressehetze gegen die Anarchisten sich in dem von politischer Seite gewünschten Tone zu beteiligen. Er sah viel zu sehr die Schuld der bürgerlichen Gesellschaft an diesem Verbrechen, als daß seinem geraden und christlichen Sinn eine einseitige Anklage möglich gewesen wäre. Trotzdem führte gerade das Streben Vogelsangs, aus tiefem Glaubensgeiste heraus die Politik zu gestalten, mit fast unerbittlicher Konsequenz zur Gründung einer Partei, die eben auf diesen Grundgesetzen fußte. War es zunächst die Partei der „vereinigten Christen“, so war diese wiederum die Keimzelle der christlich-sozialen Partei Österreichs, deren Namensbezeichnung im übrigen nach Ansicht Klopps auf Vogelsang zurückzuführen ist. Auf jeden Fall hat er in den letzten Jahren auch als Mitglied des sog. Entenklubs auf die werdende Partei geistig größten Einfluß gehabt. Ob angesichts des für die junge Gruppe gewiß allzufrühen Todes Vogelsangs ihrer innern Entwicklung zu einer Partei ganz aus dem katholischen Geiste heraus wesentliche Einbuße geschah, kann hier nicht erörtert werden. Sicher war sein Verlust für die junge Bewegung ungeheuer schwer. Wie auf politischem Gebiet, so mußte Vogelsang auf sozialpolitischem scheiden, unmittelbar bevor die Erfolge seiner Lebensarbeit zum Durchbruch kamen. Am 8. November 1890, also nur ein halbes Jahr vor der Verkündigung des Rundschreibens „Rerum Novarum“, starb der 72jährige Vogelsang an den Folgen eines Straßenunfalles. Seine Bedeutung für die sozialpolitische Entwicklung, wie sie in „Rerum Novarum“ einen Höhepunkt und besonders auch im katholischen Deutschland ihre Auswirkung fand, konnte wohl nicht besser zum Ausdruck kommen als durch den deutschen unbestrittenen sozialpolitischen Führer Professor Hitze in einer Aussprache vom 20. August 1893: „Ich kann auch nicht gelten lassen, daß wir auf sozialem Gebiete vorangegangen sind; nein, wir haben von Österreich gelernt, ein Baron Vogelsang war es, der unser Lehrmeister war, aus dessen tiefem Verständnisse für die sozialen Zeitfragen wir geschöpft und gelernt haben. Ein solcher Mann ist uns in Deutschland noch nicht erstanden. Wir sind alle Schüler des Vogelsang.“ Vogelsang war schon als mecklenburgischer Gutsbesitzer von weitem Verständnis für die Arbeiterschaft getragen und rang sich in seinem arbeitsreichen Leben zu immer noch tieferem sozialen Verständnis durch. War seine politische Losung „Christenpflicht und Menschenrecht“, so seine sozialpolitische „Caritas und Gerechtigkeit“. Dabei sollte aber die Caritas in keiner Weise von der Erfüllung der Pflicht der Gerechtigkeit entbinden. Deshalb wandte er sich scharf gegen die weitbekannten Bestrebungen des katholischen Unternehmers Leo Harmel in Frankreich, der nach seiner Ansicht dieser Gefahr erlegen war. Aus dem gleichen Grunde begann er seine Tätigkeit in der Österreichischen Monatsschrift mit der Veröffentlichung einer eingehenden Enquete über die wahren Lebensverhältnisse der Arbeiterschaft, die weithin Aufsehen erregte. Aus dieser Gesinnung heraus konnte er auch gegenüber Standesgenossen, die von seinen sozialpolitischen Reformvorschlägen nichts wissen wollten, wohl aber soziale Gesinnung für sich in Anspruch nahmen, schreiben: „Glauben die Herren, daß ihrer schönen

Namen willen das Volk sich foppen lassen wird?" Aus seiner tiefen Einsicht in die Notlage des Arbeiterstandes wurde es ihm schon frühzeitig klar, daß ohne Hilfe der staatlichen Gesetzgebung eine wirkliche Zuständeverbesserung nicht zu erwarten sei. Er kam deshalb auch wiederholt in Zwistigkeit mit den Kreisen des deutschen Zentrums, das teils mehr nach der katholisch-liberalen Richtung in Frankreich und Belgien neigte, teils unter dem Druck des Kulturkampfes um der Wahrung der katholischen Einheit willen das Aufrollen der sozialpolitischen Fragen nicht wünschte. Soweit die Wendung zum Wohlfahrtsstaat in Betracht kommt, wurde Vogelsang durch „Rerum Novarum" voll gerechtfertigt. Anderseits haben verschiedene seiner Ansichten, insbesondere in der Eigentumsfrage, so bezüglich des germanisch-christlichen Eigentumsbegriffes, des arbeitslosen Einkommens und wohl auch des Darlehenzinses erhebliche Korrektur in der nachfolgenden kirchlichen Lehrentwicklung erfahren. Verdienstvoll bleibt seine Pionierarbeit deshalb nicht minder auch in der Entwicklung dieser Fragen. Die Auffassung Vogelsangs über die Stände nicht als Arbeitsmarktparteien, sondern als Träger der Lebensfunktion der Gesellschaft hat in „Quadragesimo Anno" erneute Bestätigung gefunden. Darüber hinaus sieht Vogelsang nach Klopp die Lösung der Arbeiterfrage, die Gerechtigkeit gegen die Arbeiterklasse, die Ausfolgerung des Patrimoniums der Enterbten erst im Aufhören der Arbeiterklasse, in ihrer Absorption von der Besitzerklasse gegeben. Mit wenigen Ausnahmen soll sich das Lohnverhältnis in ein Gesellschaftsverhältnis umbilden.

Wir sind gerne ausführlich bei dem unmittelbar an der Hand der Quellen gearbeiteten Leben und Wirken Vogelsangs von Wiard Klopp verweilt, weil uns das große Vorbild, das hier gezeichnet wird, trotz mancher Abstriche und Änderungen, die nach der sachlichen Seite hin zu machen sind, besonders für die Kreise unserer katholischen Politiker und nicht zuletzt der Journalisten nicht nur lesenswert, sondern auch lebenswert erscheint.

Constantin Noppel S. J.

Besprechungen

Bibelkunde

Biblisches Reallexikon. Von Dr. Edmund Kalt. 8° (1048 u. 1050 Sp.) Paderborn 1931, Schöningh. M 44.—

Dieses Bibellexikon, das einzige katholische in deutscher Sprache, ist nicht nur dem Fachgelehrten eine angenehme Hilfe; vor allem auch der Prediger, der Lehrer, ja jeder Bibelfreund findet hier unter viertausend Stichwörtern rasch und sicher Auskunft über Personen und Orte der Bibel, über Länder und Völker, Pflanzen und Tiere, Geräte und Bräuche, über Entstehung und Gehalt der biblischen Bücher. Nur ein paar Beispiele größerer Artikel: Abendmahl, Allwissenheit, Almosen, Antichrist, Arbeit, Auferstehung (11 Spalten), Christ (13 Sp.), Dämonen, Ehe (10 Sp.), Gericht (12 Sp.), Glaube, Jesus Christus (29 Sp.), Inspiration, Jungfrauengeburt, Parousie, Pentateuch (10 Sp.), Schöpfung, Sündflut, Wunder. Die biblisch-theologischen Artikel gehören zum Besten und Willkommensten des Werkes; sie bieten — ausgedruckt, nicht nur mit Stellenangabe — Belege aus dem Alten und Neuen Testamente, die den Gegenstand oft überraschend beleuchten. Wichtige Literatur ist bei allen Artikeln verzeichnet, und die Ansichten namhafter Forscher werden mitgeteilt. Das Urteil ist besonnen, die Sprache knapp, doch verständlich und fließend. Der scharfe, nicht zu kleine Antiquadruck auf gutem Papier ist angenehm. Im ganzen ein erstaunlich reiches, übersichtliches und einheitlich gearbeitetes Buch, das man nicht nur in Verlegenheit nachschlägt, sondern gern liest. W. Koester S. J.

Vom Verstehen des Neuen Testamentes. Ein Beitrag zur Grundlegung einer zeitgemäßen Hermeneutik. Von Erich Fascher. (= Aus der Welt der Religion, Neutestl. Reihe, Heft 3.) 8° (149 S.) Gießen 1930, Töpelmann. M 4.25

I. Von der auflösenden Kritik wendet sich auch die Auslegung des NT wieder

zu Leben und Gegenwart. II. Zur Erkenntnis des objektiven Inhalts genügt nicht verflachender Psychologismus, nicht Girgensohns „pneumatische" Exegese (die keine Wissenschaftsmethode ist), nicht Barth, der Sachnähe will, aber sein Schema einträgt und, im Gegensatz zu Pauli Sicherheit, alles in Frage stellt, nicht Bultmann: Heideggers „atheistische Metaphysik" ist keine brauchbare Grundlage, nicht Windischs „theologische" Exegese (ist eher praktische Auslegung); brauchbarer sei Wobbermins Forderung erlebter religiöser Erfahrung und produktiver Einfühlung. III. Erschwert wird das geschichtliche Verstehen durch die Lückenhaftigkeit der Quellen, die zudem Jesus nicht geschichtlich (?), sondern als den „Herrn" darstellen; allerdings ist der „Messias" nicht von seinem Werk zu trennen. Offenbarungen, wie vor Damaskus, muß man dem Apostel einfach glauben, sonst wird er selbst unverständlich (gegen Bertram und Gomperz). Schließlich ist Verstehen (= Nachbilden im eigenen Bewußtsein, aber als Gedanken eines andern) nur möglich nicht durch ein Allbewußtsein (Troeltsch, Ast, Spranger), sondern weil zuletzt in Gott alles sinnvoll ist. IV. Sprachlich ist das NT ursprünglich aramäisch und griechisch Aber Wörter sind keine Seins-, sondern Sinnbilder, vom Leben abstrahiert, doch Festes. Man muß Zusammenhänge, Sitten, Sprach- und Denkformen des Schreibenden kennen. V. Erfassen gibt nur die Intuition, im Religiösen das „Wunder des Geistes", das Charisma, in Hörsaal wie Kirche.

Ein Buch, das anregt und Brücken schlägt (deren Pfeiler leider in der modernen Philosophie keinen Grund finden). „Verstehen" kann ich aber wohl nicht nur, weil Geschichte sinnvoll ist (hienieden ist sie schwer zu durchschauen), sondern zunächst, weil mein und des andern Geist von dem einen Gott durch den „Logos" nach seinem Ebenbilde artgleich geschaffen sind und die Gedanken des andern, in Worte oder vielmehr Sätze gefaßt, objektiv auf meine Erkenntniskraft einwirken und von ihr verarbeitet werden (vgl. etwa Nink, Grundlegung der Erkenntnistheorie 1930, S. 108—110 278—280); die Wortbedeutungen mußte jeder zuerst lernen, sich ihnen angleichen; anderseits ist freilich jeder auch im Person-sein Gottes Bild, darum im Letzten „unmitteilbar". Zum religiösen Verständnis des NT braucht es außerdem die übernatürliche Fähigkeit des Glaubens. Im Protestantismus, der nur die Heilige Schrift als Glaubensquelle anerkennt und sie dem einzelnen zur Auslegung gibt, ist die Hauptschwierigkeit, wie Peterson richtig sah, das Fehlen des Dogmas (und, wie Fascher beifügt, der Kirche als Institution); das Dogma, nicht erstarrte Formel, sondern Ausdruck der kirchlichen Verkündigung im Auftrage Christi von den Aposteln her, zusammen mit den Sakramenten, in denen seine Gnade, ja Er selbst gegenwärtig ist, stellt eine lebendige Verbindung mit Christus her. Wer aber vermöchte sich allein aus einem Buche Christi Person und Lehre zu vergegenwärtigen?

Will die heutige Exegese von Leben und Gegenwart aus deuten, so müßte sie wohl versuchen, auf der Grundlage exakter Sprach- und Geschichtsforschung, mit Glauben (Mt 11, 25; 16, 17. 1 Kor 1, 18 ff.), mit Gnade, durch die wir „in Christus" sind (Röm 6. Jo 17, 25 u. ö.), mit Hingabe (Phil 3, 12. Fascher S. 148) Jesu und der Apostel Person und Lehre nicht praktisch, sondern in strenger Denkarbeit den großen geistigen Bewegungen von heute gegenüberzustellen, im Anschluß an den heiligen Text und im Quellbereich des noch wenig differenzierten, aber kraftvollen Urchristentums bleibend. Diese Frage, von der Fascher ausgeht, hat er leider nicht verfolgt.

Wenn Fascher, dessen gesundem Urteil schon Dieckmann (Scholastik I [1926] 381—383) seine Anerkennung zollte, mit demselben offenen Blick, mit dem er hier in Grenzgebiete vorstößt, zu katholischer Theologie und Philosophie vordringen wollte, wo doch manche seiner Fragen seit Jahrhunderten nicht ohne Scharfsinn und Erfolg durchdacht worden sind, wäre das wohl fruchtbarer, als den „sprunghaften" Wandlungen zu folgen, die moderner, mit dem Christentum unvereinbarer Philosophie entfließen.

W. Koester S. J.

Das Evangelion nach Markos. Psychologisch dargestellt von Fery Freiherrn von Edelsheim. Mit einem Anhang: Schallanalytische Auswertung des Marcus-Evangelium von

Professor Dr. E. Sievers. 8° (414 S.) Leipzig 1931, E. Pfeiffer. M 20.—

Der Verfasser macht über Jesus, seinen Ernst, den dichterischen Schwung seiner Reden und manches andere gute Beobachtungen. Daß Jesus die Heilkunst bei den Essäern erlernt habe, läßt sich jedoch nicht wahrscheinlich machen. Die Versuchung möchte er als Doppelgängerhalluzination deuten. Besessenheit ist ihm Hysterie, die durch Suggestion geheilt wird, der Aussatz nervös verursacht, des Jairus Töchterlein lag im Krampf. Jesu Auferstehung ist allerdings eine Wiederbelebung durch eine Gottestat, jedoch kein die Naturgesetze durchbrechendes Wunder.

Hätte der Verfasser seine psychologischen Kenntnisse und seine Beobachtungsgabe nicht auf den ewig fruchtlosen Versuch verwendet, Vorgänge natürlich zu erklären, die nun einmal Menschenkraft übersteigen, sondern hätte er mit der Ehrfurcht vor der Tradition, die ihm eignet, das Übernatürliche, aller „Wissenschaft" zum Trotz, anerkannt und geschichtlich gut Beglaubigtes stehen lassen, statt zu „vermuten", dann wäre ihm zweifellos ein wertvoller Beitrag zum besseren Verständnis Jesu zu verdanken gewesen. Die schallanalytischen Grundlagen (Mk. 14, 13 ff. 57) sind für eine Quellenscheidung unzureichend.

W. Koester S. J.

Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel von Hubert Junker. 8° (IV u. 109 S.) Bonn 1932, Hanstein. M 6.—

In der Einleitung (S. 1—6) gibt der Verfasser eine gedrängte Übersicht über die Entwicklung der Auffassung und der Erklärung des Buches Daniel. Am Schluß stellt er die Tatsache fest, daß man sowohl aufseiten der Kritik als auch der konservativen Forschung die noch vor einigen Jahrzehnten zäh gehaltenen Stellungen merklich zurückgepflockt hat. In dieses noch schwebende Verfahren greift er nun mit seinen Untersuchungen ein, um die beiderseits gemachten Zugeständnisse noch etwas zu erweitern. Er gruppiert sie um den die danielische Apokalyptik beherrschenden Gedanken „Gottesreich und Weltreich" und gewinnt so ein weites Blickfeld und eine fruchtbare Betrachtungsweise. Mit völliger Beherrschung des Stoffes und des einschlägigen Schrifttums und mit sicherer Methode dringt er in die schwierigen Fragen ein, und mit sachlicher Ruhe legt er seine Lösungen vor. Diese werden, auch wenn sie vielleicht nicht alle beifällig aufgenommen werden, zweifellos Untersuchungen anregen. Jedenfalls kann kein Forscher an dieser gründlichen Arbeit achtlos vorübergehen.

H. Wiesmann S. J.

Ethik

Schuld und Sühne vom psychologischen und fürsorgerischen Standpunkt. Von F. Hürth S. J. 8° (104 S.) Köln 1931, Bachem.

Die Schrift bietet ein Referat, das im Mai 1931 in Berlin gehalten wurde. — Unter vorwiegend psychologischem Gesichtspunkt werden die einzelnen Phasen des Schuldweges gezeichnet: das Vorstadium der Noch-nicht-Schuld, der Schuldvollzug, der daraus sich ergebende Schuld-Zustand, die Loslösung von der Schuld (Reue), endlich der wiederherstellende Ausgleich in Sühne und Strafe. — Zur Beantwortung steht jeweilig an erster Stelle die Frage: „Wie geben sich diese Phasen dem subjektiven Bewußtsein des Menschen, der die Schuld begeht?" Daran schließt sich die Aufgabe, rein beschreibend die Bewußtseinsgegebenheiten aufzuzeichnen und nach Möglichkeit eine Analyse zu bieten. Als entscheidend für das psychologische Verständnis erscheint ihre Beziehung zum „Ich" als dem bleibenden Träger aller sich folgenden Innenvorgänge. Der Persönlichkeitsfunktion wird darum bei den einzelnen Schuldphasen besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Eine Reihe von Fragen vor allem juristischer Natur, die im allgemeinen Teil des Strafrechtes erörtert zu werden pflegen, erhält durch die psychologische Betrachtungsweise eine neue Beleuchtung. So die Frage des Determinismus und Indeterminismus, die Frage nach dem Vorhandensein und der Überordnung des (absoluten) „richtigen Rechtes", das Problem des „Verbrechers aus Überzeugung", das diagnostisch so schwierige Phänomen der „seelischen Verlarvung" u. a. — Es liegt in der Natur eines Referates, daß es die angedeuteten psychologischen wie rechtlichen Fragen nicht bis ins einzelne ausführlich

darlegen kann; aber auch ein kurzer Überblick kann dem Zwecke dienen, von neuem auf ihre Bedeutung aufmerksam zu machen. F. Hürth S. J.

Erziehung

Das pädagogische Tagebuch Gustav Teichmüllers. Von Hubertus Grützner (= Reihe A der Erg.-Heft der Vierteljahrschr. f. wiss. Päd. Heft 7.) gr. 8° (109 S.) Münster i. W. 1931, Münsterverlag. M 4.—

Nach einer guten zusammenfassenden Einleitung veröffentlicht Grützner zum ersten Mal Teichmüllers pädagogisches Tagebuch. Der Zögling ist ein wilder, verzogener Bub. Teichmüller, ein junger Mann von einundzwanzig Jahren, wächst zusehends mit seinen Aufgaben und seinen schönen Erfolgen. Er ging von Rousseau aus und ist Herbartianer. Aber gerade das Tagebuch liefert den Beweis, daß ein geborener Pädagoge eine Menge Einsichten gewinnt und Maßnahmen ergreift, die für eine „Autonomie" der Pädagogik zeugen. Von den verschiedensten Grundlagen aus gelangt man zu denselben Ergebnissen und gleichen Erziehungsmitteln. An diesem Tagebuch ist alles lehrreich: Der Aufstieg zu praktischen Erkenntnissen von einer anfangs recht theoretischen, das allgemein Jungenhafte übersehenden Einstellung, das wachsende Studium der Eigenart des Zöglings, der Vorzug der positiven Mittel vor den negativen, die psychologische Anordnung der Beweggründe, das Wecken verschiedener Interessensphären und vieles andere. Die genaueste Durcharbeitung dieses einzigen Tagebuches kann man nur angelegentlich empfehlen.

St. v. Dunin Borkowski S. J.

Kleine Literaturgeschichten

1. Geschichte der französischen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung des 19. und 20. Jahrhunderts. Von Nikolaus Welter. 3., verm. Aufl. 16° (XII u. 476 S.) München 1928, Kösel. Geb. M 9.—
2. Littérature française. Par J. Calvet. 12° (218 S.) Paris 1929, Bloud & Gay. Fr 12.—
3. Littérature espagnole. Par M. Legendre. 12° (170 S.) Paris 1930, Bloud & Gay. Fr 12.—
4. Das literarische Antlitz der Gegenwart. Von Heinz Kindermann. 12° (104 S.) Halle 1930, Niemeyer. Geb. M 3.80
5. Zur Geistesgeschichte des Weltkriegs. Die dichterischen Wandlungen des deutschen Kriegsbildes 1910—1930. Von Herbert Cysarz. 12° (202 S.) Halle 1931, Niemeyer. M 4.—

1. Seit der ersten Auflage (1909) ist das Buch Welters um 150 Seiten gewachsen. Literarische Sachkenntnis und gewandte Darstellung wurden damals überall gelobt, aber für die besondern Zwecke der katholischen „Sammlung Kösel" schien die religiöse und ethische Wertung stellenweise zu sehr zurückzutreten. Wer jetzt aufmerksam liest, wird im allgemeinen in der literarischen Charakteristik auch die weltanschauliche Haltung der besprochenen Werke gekennzeichnet finden. Der Hauptnachdruck ist nicht auf Klärung des innern Zusammenhanges der gesamtliterarischen Entwicklung, sondern auf die kritische Wertung von Inhalt und Form gelegt. Wie Welter seinen französischen Vorgängern überhaupt viel verdankt, folgt er ihnen auch darin, daß er nicht bloß Dichtungen berücksichtigt, sondern alles, was „Gedanken, Gefühle und Erfahrungen in künstlerischer Form" bietet (2). Der Nachteil dieses weiten Rahmens zeigt sich auch bei ihm: die Charakteristik wissenschaftlicher Werke leidet zuweilen unter dem begreiflichen Mangel an gründlicher Vertrautheit mit dem Gegenstande. Wo Welter sich aber auf dichterischem Boden bewegt, verbinden sich künstlerische Begabung und lebenslange Freude an der französischen Literatur zu einer ausgezeichneten Leistung. Ein gutes Schriftenverzeichnis weist Wege zu weiterer Belehrung.

2. Calvet, geistlicher Professor am Pariser „Institut Catholique", will trotz des allgemeinen Titels nur über die christliche Literatur der Franzosen schreiben, wie das der „Bibliothèque catholique des sciences religieuses" entspricht, in die sein Buch eingereiht ist. Dabei achtet er absichtlich weniger auf die Einzelheiten als auf die großen Strömungen des christlichen Geistes im französischen Schrifttum. Jedem Kapitel ist ein Verzeichnis wichtiger in Frankreich erschie-

nener Hilfsmittel zu tieferem Eindringen angeschlossen. Äußerlich sind die alten unorganischen Teilungen nach Jahrhunderten beibehalten, aber beim Lesen erfährt man doch das Wesentliche über die innere Gliederung des geschichtlichen Ablaufs. Mit besonderem Nutzen wird man sehen, wie ernst und frei zugleich dieser kirchentreue und literarisch fein empfindende Theologe die wechselnden Formen der Ausgelassenheit beurteilt, die sich vom frühen Mittelalter an durch die ganze französische Literatur ziehen.

3. Zur „Bibliothèque catholique des sciences religieuses" gehört auch das Buch von Legendre, dem Generalsekretär des französischen Unterrichtswesens in Spanien. Seine an sich lobenswerte Absicht, die Literatur aus der Eigenart des Landes und der allgemeinen Geschichte des Volkes verständlich zu machen, hätte deutlichere Hervorhebung dessen gefordert, was zur Literatur in klarer Beziehung steht. Er gibt uns in jedem Zeitraum zuerst einen flüchtigen Überblick über die Gesamtgeschichte und dann eine meistens ebensowenig eindringende, bei einigen Gestalten zwar länger, sogar überlang verweilende, aber zu stark von Vorlagen abhängige Charakteristik des Schrifttums. Immerhin vermittelt das Buch Anfängern einen guten Einblick in die Durchsetzung der älteren katholischen Literatur Spaniens mit jüdisch-arabischen, der neueren mit französisch-freigeistigen Einflüssen.

4. Professor Kindermann von der Technischen Hochschule in Danzig betrachtet die literarische Entwicklung Deutschlands vom Abklingen des Impressionismus zum Expressionismus und zur Neuen Sachlichkeit mit ihrer jüngsten idealistischen Wandlung. Eine sorgfältige Bibliographie breitet das Material aus, die Darstellung aber verwebt es nicht zu einem scharf umgrenzten, alle wesentlichen Einzelheiten ordnenden Bilde, sondern hält ohne klare Kennzeichnung der zeitlichen Anfänge und der Ursachen einige besonders deutliche Linien der Hauptströmungen fest. Beim Expressionismus wird mehr der Inhalt als die Form erklärt, und hier wie bei der Neuen Sachlichkeit ist die Teilung in zeitgebundene und zeitlose Dichtung wohl eine zu äußerliche, überall anwendbare Scheidung. Mit Recht sagt aber der Verfasser im Vorworte, daß es zu tieferer Ergründung der Zusammenhänge noch zu früh ist, und als vorläufige Übersicht kann sein Büchlein treffliche Dienste tun, ganz gleich, ob man seinen Einzelcharakteristiken immer zustimmt oder nicht.

5. Cysarz, der vielumstrittene Prager Germanist, zeigt hier alle anerkannten und alle bezweifelten Vorzüge seiner vielen Bücher. Unklar ist die Berechtigung der im Vorwort ausgesprochenen Annahme, die Weltkriegsdichtung drücke das Wesen des Weltkrieges so treu aus, daß man danach seine Bedeutung für die Geistesgeschichte überhaupt ermessen könne. Schränkt man die Fragestellung auf das ein, was die Dichter vom Kriege erfaßt haben, so ist die Behauptung (49), dieses Buch spreche „kein Ja und kein Nein, ohne in jedem Fall sämtliche positiven und sämtliche negativen Größen mit bestem Gewissen gegeneinander abgewogen zu haben", immer noch recht zuversichtlich, und dem Leser wäre oft mit kurzer und schlichter Angabe der Gründe mehr gedient als mit einem noch so schönen Feuerwerk erregter Worte. Nicht bloß berichtend, sondern beurteilend verbreitet sich der Verfasser über so verschiedenartige, seinem Fach fernliegende Dinge, daß man kaum weiß, wie man sich gegen den Eindruck des von ihm selber (190) verurteilten „höheren Laientums" wehren soll. Daneben widerfährt ihm auf seinem eigensten Gebiete das Mißgeschick, daß er (66) zur Charakteristik der zwei nach seiner Ansicht „formenmächtigsten der deutschen Kriegsdichter" nur die Worte „unzeitgemäß, zeitgemäß" hat und über drei „gereifte Könner" nichts anderes schreibt als: sie „schlagen zum neuen Lied das lang vertraute Saitenspiel". Und brauchte ein so sprachgewandter Darsteller seitenlang (179 ff.) in veränderter Reihenfolge ohne Anführungszeichen wörtlich zu wiederholen, was er ein Jahr vorher in Ermatingers „Philosophie der Literaturwissenschaft" (108 ff.) gedruckt hatte? Der Kampf, den Cysarz um seine besondere Auffassung der Geistesgeschichte führt, drängt sich störend in dieses Buch. Es läßt, was Expressionismus und Neue Sachlichkeit im Erleben und Nacherleben des Krieges dichterisch gestaltet haben, bunt und brausend vorüberwogen, es ist voll von guten Gedanken und blendenden Einfällen — durchsichtige Anord-

nung und kritische Vorsicht kann man ihm nicht im selben Maße nachrühmen.
J. Overmans S. J.

Goethes Faust

Goethes Faust im 20. Jahrhundert. Von Johannes Hohlenberg. Mit Titelbild nach Delacroix. gr. 8° (190 S.) Basel 1931, Rudolf Geering. M 5.20

Hohlenbergs stattliches Buch ist zuerst in dänischer Sprache erschienen und erregte sofort nicht geringes Aufsehen. Der Verfasser ist der Ansicht, das Goethebild des 20. Jahrhunderts sei von dem des 19. sehr verschieden. „Je weiter wir uns zeitlich von ihm entfernen, desto mehr verschwinden die gleichgültigen Einzelheiten seines Lebens, und die Tiefen seines Geistes treten immer deutlicher hervor. Sein Bild hat sich unmerklich geändert und allmählich von allem Zufälligen, nur Zeitgebundenen losgelöst" (S. 1 f.).

Solche Gedankengänge sagen freilich dem Kenner der neueren Goethe-Literatur zunächst nicht viel Neues. Auch das, was der Verfasser eingangs über Faust bemerkt, ist in den letzten Jahren in ähnlicher Form schon öfter gesagt worden: Philologenfleiß und emsiges Aufspüren von Dokumenten machten auf den Menschen des 20. Jahrhunderts nur wenig Eindruck. Die sog. wissenschaftliche Methode vermöge nicht die innere Einfühlungsfähigkeit zu verleihen, auf die es nach dem Urteil von heute besonders ankomme. Man könne in gewissem Sinne in Faust — und dieser Gedanke ist allerdings beachtenswert — „den experimentellen Beweis für die Realität einer geistigen Welt sehen, die im Menschen wirkt, und ohne die der Mensch unmöglich so sein und so handeln könnte, wie er tatsächlich ist und handelt. Es liegt in diesem einzigen Werk mehr Beweiskraft als in der gesamten psychologischen Wissenschaft der letzten hundert Jahre. Es stellt den Menschen vor eine Wahl. Entweder muß er eine geistige Welt als Realität erkennen, oder er muß den Faust, wie jedes echte Kunstwerk überhaupt, als gleichgültiges Abfallprodukt ablehnen" (S. 2).

Das klingt auch für uns Katholiken recht ansprechend und zeigt jedenfalls, daß der Verfasser die materialistische Weltanschauung mit Entschiedenheit verwirft, was auch aus der ganzen umfangreichen Schrift mit aller Deutlichkeit hervorgeht. Daß Hohlenberg uns trotzdem weltanschaulich fernsteht, zeigt sich fast auf Schritt und Tritt, kommt aber im letzten Abschnitt, „Verhältnis zu Christus", besonders klar zum Ausdruck. Aus diesen Schlußpartien seines Werkes scheint hervorzugehen, daß Hohlenberg selber im großen und ganzen auf dem eklektischen Standpunkt steht, den Goethe in religiösen Fragen einnahm.
A. Stockmann S. J.

Goethes Faust. Eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens. Von W. Roßmann. gr. 8° (111 S.) Bonn 1931, G. Winters Buchhandlung, Fr. Quelle Nachf. Geb. M 4.—

Roßmann beruft sich in der Einleitung auf das Wort eines andern Faustforschers (Jakobskötter): „In keinem der Faustbücher ist der Schleier gelüftet, der über dem Ganzen liegt." Er meint, daß die Faustausleger sich in den meisten Fällen damit begnügen, rein äußerlich, dem Wortsinne nach zu erklären, und wendet sich auch scharf gegen die Auffassung, als ob Goethe in der Person des Faust eine Art Übermenschen uns vorführen wollte, der „unter Anstrengungen des Willens und unter Zuhilfenahme der Magie versucht, letzte Erkenntnis an sich zu reißen". Das widerspreche der Denkweise Goethes. „Der wußte — und er teilt dieses Wissen mit allen Großen im Geiste —, daß der Mensch auf dem gewaltsamen Wege innern Reckens und Streckens und Gewaltigtuns nicht in den Besitz der Wahrheiten des Lebens gelangen kann, sondern daß die ihm kommen als Offenbarung in Augenblicken der Empfängnisbereitschaft für sie." Goethe sei sich gerade bei Abfassung des Faust bewußt gewesen, daß er Gefäß und Werkzeug sei und daß ein anderes durch ihn hindurchdenke. „Wohl wirft sich Faust mit Kraft des Willens und der Gefühle in den Strom des Lebens; aber er tritt durchaus nicht auf als ein bewußt und mit Hingebung um die Krone des Lebens Ringender. In seinem Verhältnis zu Gretchen kommt er über das Kleinmenschliche nicht hinaus. Am Kaiserhofe steht er ziemlich im Hintergrunde, und die Ausgabe von Papiergeld, die

eigentlich Mephistos Werk ist, kann unmöglich als Tat eines auf das Höchste gerichteten Willens gewertet werden. Wörtlich genommen ist die Verbrennung des alten Ehepaares Philemon und Baucis eine verbrecherische Tat, deren Notwendigkeit für die Trockenlegung des Sumpfes nicht einzusehen ist. Und dann Hand aufs Herz! Ist diese Trockenlegung des Sumpfes ein so hervorragendes Unternehmen, daß es, noch dazu im Plane stecken geblieben, einen Menschen zum Übermenschen stempelt? Ist sie, selbst wenn mit ihr das Glück anderer bezweckt wird, eine solche sittliche Leistung, daß sie die Seele entsühnt und erlöst?" (S. 9 f.) Durch eingehende Würdigung der einzelnen Szenen des großen Werkes sucht Roßmann seine Auffassung mit zumeist recht beachtenswerten Gründen zu stützen, wenn auch im einzelnen manches nicht überzeugt. Die Deutung der Schlußszene befriedigt fast am wenigsten.

A. Stockmann S. J.

Bildende Kunst

Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande. Eine kultgeographisch-volkskundliche Untersuchung. Von Karl Meisen. Mit zwei Karten und 217 Textbildern. (XX u. 558 S.) Düsseldorf 1931, L. Schwann. Geb. M 36.—

Das Werk, die Frucht umfassender Quellenstudien, zeichnet ein wenn auch nicht erschöpfendes, so doch immerhin im wesentlichen vollständiges Bild der Verehrung, deren sich der hl. Nikolaus infolge der Herübernahme seines Kultes aus dem Osten während des Mittelalters im Abendlande erfreute, wie auch besonders der Bedeutung und Stellung, die dem Heiligen dort im religiösen Volksleben und der religiösen Volksanschauung des späteren Mittelalters eigneten. Nur gelegentlich wurden in ihm Spanien, England und der skandinavische Norden berücksichtigt, doch dürfte es auch dann, wenn es diese in vollem Umfang in seine Untersuchungen hätte einbeziehen können, wohl mit keinem andern Ergebnis geschlossen haben. Es gliedert sich in drei Hauptteile. Der erste behandelt die Verpflanzung des Nikolauskultes aus dem Osten in den Westen, wo er zu Rom schon im 8., diesseits der Alpen aber zuerst im 10. Jahrhundert nachweisbar ist, wie seine Verbreitung im Westen in der Folgezeit. Nur wenige andere Heilige haben im Bereich des lateinischen Ritus während des Mittelalters eine so allgemeine Verehrung genossen wie der hl. Nikolaus. Zumal seit der Übertragung der Reliquien des Heiligen von Myra nach Bari wird ihr Vordringen in ihm zu einem förmlichen Triumphzug. Es ist sehr lehrreich, was uns der Verfasser darüber auf Grund eingehendster Forschungen zu sagen weiß, lehrreich die etwa 2140 Nummern umfassende Liste der von ihm allein diesseits der Alpen festgestellten, vom 11. bis 16. Jahrhundert erbauten Nikolauskirchen, die zugleich deutlich den Weg erkennen lassen, welchen die Verbreitung des Kultes des Heiligen nahm, lehrreich, was er über die vielen Darstellungen des Heiligen berichtet, die im Mittelalter allenthalben entstanden, als Beweis, wie weithin und wie tief dessen Gestalt in die religiöse Gedankenwelt des glaubensstarken mittelalterlichen Menschen eingedrungen war und welches Leben sie darin gewonnen hatte.

Der zweite Hauptteil beschäftigt sich mit der Legende des Heiligen, deren Hauptbestandteile zugleich mit dem Kult desselben nach dem Westen kamen. Sie war nicht nur Grund für die weite Verbreitung der Verehrung des hl. Nikolaus und ihrer außerordentlichen Volkstümlichkeit, sondern auch wegweisend und bestimmend für die Art ihrer Betätigung. Zum Ausdruck sehen wir das kommen in den der Legende entsprechenden Gelegenheiten, in denen man zum Heiligen seine Zuflucht nahm, in den mannigfachen Schutzpatronaten desselben — darunter besonders auch das Schülerpatronat —, in der Beziehung seines Kultes zum spätmittelalterlichen Kinderbischofsspiel und in der Verlegung des letzteren auf den 6. Dezember, sowie namentlich auch in der so weitverbreiteten Sitte, Kindern, um sie unter die Obhut des Heiligen zu stellen, den Namen Nikolaus beizulegen, infolge deren dieser im späten Mittelalter einer der beliebtesten und häufigsten Namen war.

Der dritte Hauptteil hat zum Gegenstand die dem späteren Mittelalter entstammende, heute noch in manchen katholischen Gegenden wie seltsamerweise auch noch im kalvinischen Holland üb-

liche Nikolausbescherung, an deren Stelle bei den deutschen Protestanten im 16. Jahrhundert eine Weihnachtsbescherung trat mit dem „heiligen Christ" an Stelle des hl. Nikolaus. Sie ist von den Germanisten bisher infolge ungenügender Kenntnis des spätmittelalterlichen Nikolauskultes, seines Alters, seiner Verbreitung außerhalb Deutschlands und seiner volkstümlichen Äußerungen oder doch infolge mangelhafter Beachtung derselben als ein Fortleben altgermanischer mythologischer Vorstellungen, der hl. Nikolaus als Gabenbringer als ein Ersatz Wodans, Donars oder sonst einer altgermanischen Gottheit gedeutet worden. Indessen weist der Verfasser sowohl hier wie schon in den einleitenden Kapiteln des Werkes nach, daß von einer solchen Erklärung der Sitte keine Rede sein könne, daß diese vielmehr nur eine der mannigfachen volkstümlichen Äußerungen des spätmittelalterlichen Nikolauskultes darstelle. Aber auch in der den bescherenden Nikolaus vielerorts begleitenden Schreckgestalt, den hie und da mit ihr verbundenen Umzügen vermummter Personen, die übrigens ihre spätere Ausgestaltung erst in nachmittelalterlicher Zeit erhalten haben dürften, sind, wie er zeigt, keine Überbleibsel heidnisch germanischer Vorzeit zu sehen; sie lassen sich vielmehr aus dem spätmittelalterlichen Nikolauskult unter Heranziehen anderer Gegebenheiten ihrer Zeit befriedigend erklären.

Das eher zu viel als zu wenig mit guten Abbildungen ausgestattete, durch die Reichhaltigkeit seines Inhaltes wie durch gesunde Methode und vorsichtig abwägendes, sachliches Urteil sich auszeichnende Werk darf als wertvoller Beitrag zur Hagiographie, zur Ikonographie der Heiligen, zur Liturgik wie besonders auch, und zwar gegenständlich wie methodisch, zur wissenschaftlichen Volkskunde bezeichnet werden. Unbekannt geblieben ist dem Verfasser meine Geschichte der liturgischen Gewandung im Okzident und Orient. Seine Beschreibung der dem hl. Nikolaus auf byzantinischen Bildwerken eigene Tracht (193), ist darum unvollständig, seine Angabe, der bischöfliche Ornat der Figur des Heiligen auf einem Steinrelief zu Bari (194) zeige ganz den byzantinischen Typus, wie auch, was er unter Verweis auf De Farcy bezüglich einer Dalmatik zu Anagni sagt (247), unzutreffend.

Joseph Braun S. J.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Josef Kreitmaier S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32 749). 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.

Johann Michael Sailer

Zur 100. Wiederkehr seines Todestages (20. Mai 1832)

von Peter Lippert S. J.

Es ist heute Sitte geworden, die Gedenktage großer Toten, die Tage ihrer Geburt und ihres Sterbens, zu feiern, rühmend oder trauernd. An vielen dieser Gedenkfeiern, Gedächtnisreden, Jubiläumsartikel haben nur die paar Menschen ein Interesse, die solche Gedenktage aus alten Kalendernotizen aufstöbern. Es gibt aber auch Gedenktage, die den Geist und das Herz eines Volkes oder gar der Menschheit in Schwingung versetzen. Auch hier ist noch ein Unterschied zu bemerken. Der Name so mancher dieser großen Toten ist nur ein Symbol, das sich von dem ursprünglichen persönlichen Träger des gefeierten Namens losgelöst hat. Der Name ist gleichsam eine Ausdrucksformel für die Geistes- und Gemütsverfassung einer späteren Zeitepoche geworden, ein Wort, das wie eine Losung oder wie ein Feldgeschrei erklingt, worin sich die Gedanken und Wünsche, der Zorn oder der Stolz, die Begeisterung oder der Kampfwille vieler Menschen zusammendrängt. Es wird aber nicht weiter gefragt, ob die Formel und Fahne eines solchen Namens auch in Übereinstimmung ist mit dem Menschen, der diesen Namen trug und der angeblich gefeiert wird. In Wirklichkeit hat er oft nichts oder nicht viel zu tun mit dem „Programm", zu dem sein Name und sein Andenken erhoben und gebraucht oder auch mißbraucht wird.

Es gibt aber auch andere große Tote der Vergangenheit, die wirklich und persönlich gemeint sind in dem begeisterten oder vielmehr in dem verehrenden und liebenden Gedenken der späteren Geschlechter. Das sind Menschen, die tatsächlich nicht nur in unsern Geschichts- und Lesebüchern, in unsern Annalen und Kalendern, in unserer Literatur und Literaturgeschichte fortleben, sondern in unsern Herzen, ja in unserem Blute. Das sind Menschen, die uns mit ihrem persönlichen Wesen und ihrer persönlichen Kraft zu geistigem Besitz geworden sind, die etwas beitragen zu unserem geistigen Aufbau, zu unserem Denken, Fühlen und Beten, zu unserer persönlichen oder gemeinschaftlichen Kultur.

Zu diesen Toten, die nicht vergangen sind, sondern in unserem Blut und in unsern Herzen weiterleben, gehört wohl auch der milde Lehrer und Hirt, dessen Todestag in diesem Jahre zum hundertsten Male wiederkehrt: Johann Michael Sailer. Er starb als Bischof von Regensburg, aber der bedeutsamste Teil seines 81jährigen Lebens war ausgefüllt mit der Tätigkeit eines Schriftstellers und eines Professors für religionswissenschaftliche, pastorale und pädagogische Fächer auf den hohen Schulen zu Ingol-

stadt, Dillingen und Landshut. Wenn er wirklich einer der Großen der Geschichte ist, dann gehört er nicht so sehr unter die großen Kirchenfürsten, als vielmehr unter die großen Lehrer und Erzieher, unter die begnadeten Führer der Menschenseelen.

Wie alles Echte, hat auch er sich erst allmählich durchgesetzt, zu seinen Lebzeiten wie in der geschichtlichen Erinnerung. Modegrößen und Scheingrößen leuchten schon bei ihrem ersten Auftreten wie eine Rakete, aber schnell erlischt der Glanz, so daß er oft nicht einmal bis zum Lebensende des berühmten Mannes dauert; diese Ärmsten überleben ihren eigenen Ruhm. Die Erfahrung lehrt aber, daß gerade bei den wirklich Großen die siegreiche Wirkung ihres Wesens und Schaffens nur langsam sich einstellt, oft erst nach ihrem Tode sichtbar wird, dann aber beinahe ständig wächst und in eine unbegrenzte Zukunft hineindauert. Die Besten aller großen Menschen, die Heiligen, werden sogar grundsätzlich erst lange nach ihrem Tode auf den Leuchter und Altar der Verehrung gestellt. Von dieser Höhe müssen sie dann niemals mehr herabsteigen.

Der Professor und Bischof Sailer wird ja nun von der katholischen Kirche nicht als Heiliger verehrt, aber undenkbar wäre das auch nicht; denn er hat in seinem Charakter wie in seinem Glauben, Hoffen und Lieben manch auffallende und strahlende Ähnlichkeit mit den erklärten Heiligen. Darum ist er auch darin den Heiligen ähnlich geworden, daß er zur Zeit seines Lebens in manches Dunkel und in manchen Winkel gestellt wurde. Freilich hat er auch schon als Lebender Anerkennung und Erfolg in reichem Maße gefunden, ja, er gehört in etwa zu den berühmten Zeitgenossen seines Jahrhunderts. Und nach seinem Tode hat er trotz zeitweiliger Verwirrung und Trübung seines Bildes doch eine steigende Beachtung und Würdigung erfahren. Zwar besitzen wir auch heute noch keine zulängliche Darstellung seines Lebens; die wichtigste Quelle, nämlich seine zahllosen Briefe, sind in ihrer Gesamtheit weder veröffentlicht noch durchgearbeitet und ausgewertet. Die Briefausgabe, die Hubert Schiel vorbereitet, wird tatsächlich einmal einem wirklichen und starken Bedürfnis abhelfen. An der Wiederherstellung seines geschichtlichen Bildes ist in den letzten Jahren eifrig gearbeitet worden, und man kann bereits so viel erkennen, daß uns die Größe und der Wert dieses seltenen und seltsamen Mannes erst jetzt und in der Zukunft ganz deutlich und bewußt werden soll. Es ist, als ob ihm hundert und mehr Jahre nach seinem Tode eine neue und noch größere Sendung zuteil würde gegenüber einem Geschlechte, das gerade nach Männern von Sailerscher Art verlangt.

In Johann Michael Sailer ist einmal das Sein, das ruhige und gelassene, aber auch echte und wertvolle Sein zu einer reichen Auswirkung gekommen. Diese Persönlichkeit war eigentlich nur durch die vollkommene Ordnung ihres Wesens außerordentlich. Es war in ihr keine Auffälligkeit oder Aufdringlichkeit oder Unbändigkeit zu bemerken, sie war eine normalmenschliche Persönlichkeit, weder mit besondern innern Spannungen oder gar Überspannungen, noch mit irgend einer problemreichen Zerrissenheit begabt. Sie hatte keinen Zug ins Genialische oder Heroische, nichts, was stürmend oder lodernd gewirkt und die Phantasie oder die Mythologie der

großen Masse angeregt und beschäftigt hätte. Sailer war eine durchaus einfache und schlichte Natur, unkompliziert und durchsichtig. Wir sehen, soweit wir heute schon an seine Persönlichkeit herangekommen sind, keine Spur von schweren innern Kämpfen, Zweifeln, Erschütterungen und Krisen. Die kurz dauernde Periode der Skrupel und der „Glaubenszweifel", die er als junger Gymnasiast durchgemacht, war nichts weiter als eine alltägliche Erscheinung, wie sie wohl alle tiefer und gewissenszarter angelegten religiösen Gemüter für kürzere oder längere Zeit überkommt. Allerdings war Sailer nicht etwa eine phlegmatische, quietistische Natur, er soll in seinen jungen Jahren sich zuweilen sehr temperamentvoll gegeben haben. Das Gleichmaß und die Ruhe, die für sein Bild, wie wir es kennen, so charakteristisch ist, war also zum guten Teil ein Ergebnis seiner eigenen Charakterarbeit und Selbstschulung; aber dieses Ergebnis wäre wohl nicht möglich gewesen, wenn er von Natur aus problematische, gespaltene Anlagen besessen hätte.

Sailer gehört also zu den harmonisch veranlagten, schon durch die Gnade ihres Schöpfers zu innerem Gleichgewicht bestimmten Menschen. Wenn auch die einzelnen Elemente seiner Begabung, Verstand, Wille, Gemüt, ein beträchtlich über dem Durchschnitt liegendes Maß erreichten, war doch ihr harmonisches Zusammenspiel, ihr gegenseitiges Gleichgewicht von noch größerer Bedeutung für dieses Leben. Eine Seite seiner Naturanlage tritt allerdings in einem Grade hervor, der auffällig genannt werden kann und der das besondere Interesse und das Entzücken seiner Zeitgenossen erregte, und das war die herzliche Güte, das reine Wohlwollen für Menschen und Dinge, die milde und geduldige, abwartende und zurückhaltende Art seines Urteils, die Herzlichkeit und persönliche Wärme seiner Umgangsformen. Dieser Güte war vor allem der allgemein anerkannte Zauber seiner Persönlichkeit zu verdanken. Gewiß hat diese Güte auch durch die eigene beharrliche Arbeit und Selbstbildung dieses wahrhaft aufrichtigen und konsequenten Ethikers und vor allem durch die tiefe und innerliche Frömmigkeit dieses wirklich gläubigen Priesters Unterstützung und Stärkung erfahren. Aber es lag ihr doch eine naturhafte Anlage zu Grunde, ein kostbares Geschenk seines Schöpfers, der seine reichen leiblichen und seelischen Anlagen zu einer innern Harmonie vorausbestimmt hatte. Denn in solcher Harmonie besteht eben die Anlage und das Talent, ein wahrhaft guter Mensch werden zu können.

Solche Naturen, die reich und vielseitig begabt und zugleich in ein inneres Gleichgewicht ihrer Kräfte gesetzt sind, werden immer auch in einem ernsten und tiefen Sinne religiös sein; denn sie müssen irgendwie mit der göttlichen Wirklichkeit verbunden und von ihr gespeist sein. Sailer war religiös in einem Maße, das schon an die Höhe des Charismas heranreicht, und er war religiös in einer ganz besondern individuellen, auch gegenüber der damaligen Zeit sich auszeichnenden Eigenart. Allerdings haben auch die Zeit und ihre Bewegungen, ihre Formen und Farben zur Gestaltung seiner Frömmigkeit beigetragen. Es scheint ziemlich sicher, daß gerade Sailer von seiner Ausbildung durch das Münchener Jesuitengymnasium und von seiner dreijährigen Mitgliedschaft in der Gesellschaft Jesu bis zu ihrer Auf-

hebung dauernd beeinflußt wurde, auch in seinem religiösen Charakter und Leben. Und der stark ethisch gerichtete Charakter seines religiösen Lebens war nicht nur durch seinen eigenen sittlichen Ernst, sondern auch durch die damaligen Aufklärungsideale mitbestimmt: „Edel sei der Mensch, hilfreich und gut." Sodann hat der gerade damals erfolgte stürmische Gegenstoß gegen die kalten und dürren Aufklärungsideen, die fast zu einer Mode- und Zeitkrankheit ausartende Neigung zur Mystik und zum Okkultismus auch auf Sailer anregend und überzeugend gewirkt: Der Herr Universitätsprofessor Sailer schrieb mit einem ernsthaften Seelsorgs- und Heilungswillen sogar an exzentrische Stallmägde. Er war vielleicht allzu geneigt, den zahlreichen Erscheinungen auch einer verstiegenen und ungesunden Mystik Glauben oder doch wenigstens ernste Beachtung und milde Behandlung entgegenzubringen. Er war aber nicht nur ein Kind seiner Zeit, sondern auch ein Geschöpf seiner eigenen seelischen Individualität, die dem Mystizismus gleichförmige Anlagen und fühlbare Bedürfnisse entgegenbrachte.

Die Religiosität Sailers war bis in ihre letzten Tiefen hinein und aus seinem eigenen persönlichen Wesen heraus gläubig. Sie war nicht bloß ein religiöser Schimmer um philosophische Abstraktionen, um verdünnte und verflachte Ideen, wie es die Religion der Aufklärung gewesen war, sondern sie ging auf die objektive Wirklichkeit der Glaubenslehren, auf die wahrhafte Realität Christi, des Gottessohnes, der Erlösung und der Eucharistie. Gerade in dieser Richtung ist Sailer nicht nur über die Aufklärung hinausgewachsen, hier war er sogar ihr erklärter Gegner, ihr Feind aus inwendiger Art und Bestimmung heraus. Darum war es eben ein so handgreifliches Unrecht, daß man gerade ihn der Aufklärerei in theologisch-dogmatischem und religiösem Sinn beschuldigt hat.

Weil Sailers Frömmigkeit eine gläubige war in strengstem Sinne, d. h. auf die Wirklichkeit der Glaubenslehren gerichtet, darum war sie auch eine persönliche. Sie ging auf den persönlichen Gott und seinen menschgewordenen Sohn, sie pflegte ein wirkliches Gebetsleben, nicht nur ein Betrachten oder besser gesagt ein Philosophieren, wie es die Aufklärung kennzeichnet. Eben darum war es wiederum ein wirklich wehtuendes Unrecht, wenn man ihm nachsagte, er habe „sich ohne Scheu und Rückhalt zu dem niedrigsten Deismus bekannt. Jesus Christus habe ihm nur als ein weiser Lehrer und Gesandter Gottes gegolten".

Eine derartig gläubige und persönliche Art des religiösen Lebens und Bekennens pflegte man damals als mystisch zu bezeichnen, so sehr fiel sie auf in ihrem Gegensatz zum aufgeklärten Zeitgeist. Sie ist aber nicht mystisch in unserem heutigen strengeren Sinn; wohl aber ist sie die Voraussetzung für wirklich mystische Begnadung oder wenigstens für das Verständnis mystischer Erscheinungen. Denn Mystik im strengsten Sinne ist doch nichts anderes als das völlige und sogar bis zu den körperlichen Außenbezirken vordringende Ergriffensein von der religiösen Wirklichkeit, von Gott und von Christus, ein Ergriffensein, das ein gänzliches und seliges Eintauchen der eigenen Persönlichkeit in die liebende und geliebte göttliche Gegenwart mit sich führt. Die Bedingung für eine derartige

wahre Mystik war in Sailer ohne Zweifel vorhanden in seiner normalen, aber wahrhaftigen und starken Gläubigkeit. So erklärt sich auch die Leichtigkeit, mit der er die Möglichkeit mystischer Erscheinungen zugeben und annehmen konnte, das tätige Wohlwollen, das er angeblich mystisch begnadeten Personen entgegenbrachte, auch dann noch, als ihr Eigensinn und vielleicht auch eine allzu unpsychologische Behandlung der kirchlichen Behörden sie in eine Art Sektierertum hineingetrieben hatte. Es ist dies die heimliche Tragik selbst der erlesenen Heiligkeit, daß ihr gläubiger und hingegebener Sinn leichter vom Schein des Guten und Göttlichen getäuscht werden kann als der spröde und starre, verhärtete Sinn des ungläubigen Menschen.

Dieser reichbegabte und zugleich nach allen Seiten ausgereifte und geformte Mensch war nun in eine Zeit von außerordentlicher Spannung gesetzt, in eine Zeit und Welt, die nicht nur erfüllt war mit äußern und innern Gegensätzen, sondern die auch noch im Übergang begriffen war von einem Pol zum andern, wo also die europäische Menschheit im Tiefsten und Innersten, in ihrem Geistesleben erregt und leidenschaftlich bewegt war. Das war ein glücklicher Umstand für einen so begabten und reichen Menschen wie Sailer, aber es war auch sein Unglück und sein Leid. Gerade um dieser Gegensätzlichkeiten der Zeit willen geriet er in Kämpfe und Trübsale, die man eigentlich für sein wohltuendes und freundliches Wesen nicht erwarten, die man jedenfalls seiner Güte und Vornehmheit lieber erspart sehen möchte.

Gerade in der Zeit, in die Sailers Wirken in seinem fruchtbarsten Teile fiel, nämlich seine Lehrtätigkeit an der Universität Landshut in den ersten zwei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, vollzog sich jener gewaltige Umschwung des Geisteslebens, den wir als Übergang von der Aufklärung zur Romantik bezeichnen, ohne daß mit dieser Formel die ganze Weite und Tiefe dieser Wandlung wiedergegeben wäre. Sailer gehört also wenigstens der Zeit seines Lebens und Wirkens nach diesen beiden gegensätzlichen und doch einander bedingenden Geisteshaltungen an. In der Zeit seines ersten Lehramts zu Ingolstadt und Dillingen war die Aufklärung sowohl bei den Spitzenträgern des deutschen Geisteslebens wie auf den deutschen Hochschulen und in den regierenden Kabinetten und selbst auf fürstbischöflichen Stühlen noch in voller Herrschaft: die Aufklärung und mit ihr der Rationalismus im Denken und Glauben, die einseitige und überspannte Schätzung des rein verstandesmäßigen und noch dazu lebensfernen und farblosen Denkens, die satte, etwas spießerhafte Beschränkung auf die alltägliche und diesseitige Nützlichkeit, die wenigstens in der deutschen Aufklärung zwar ernst gemeinte, aber auch oberflächliche Betonung des „Sittlichen", d. h. des für das bürgerliche Gemeinwohl nützlichen Tuns im Gegensatz zur Vertiefung in die unfaßbaren und abgründigen Mysterien der Natur und der Offenbarung.

Aber schon im ersten Jahrzehnt von Sailers Landshuter Lehrtätigkeit wurde der Umschwung siegreich. Wie ein Meteor erhob sich Schelling und seine Philosophie und gelangte zu einer beispiellosen Macht, weil

wirklich etwas Lebendiges in ihr war und auch über die Schellingsche Periode hinaus wirksam blieb in dem Fluß der restaurativen Geisteshaltungen. Diese Philosophie stellt zum ersten Mal wieder die Erfahrung gegenüber der dialektischen Vernunft, die Natur gegenüber einer bloß intellektuell erfaßten Kultur, die Geschichte gegenüber einem naiven „Fortschritt" in die Mitte und in den Vordergrund. Die Schellingsche Philosophie konnte nur darum so tief und weit wirken, weil sie zusammentraf mit weitverbreiteten Gedankenkeimen, wie z. B. dem Pietismus, die selbst wieder aus dem tiefsten und im Rationalismus unbefriedigten Sehnen der besten Geister jener Tage hervorgetrieben waren. Darum ist mit den Worten „Aufklärung" und „Romantik" nicht die ganze Tiefe und Weite dieses Gegensatzes ausgedrückt. Besonders die hier gemeinte Romantik hat nichts als einige äußerliche Züge gemein mit der bekannten und vieldeutigen ästhetisch-literarischen Richtung, die in den Literaturgeschichten diesen Namen trägt. Man würde sie besser als neuen Universalismus bezeichnen, denn sie war eine Wendung zum Ganzen des Daseins nach seiner ganzen Breite und Tiefe in Gegenwart und Vergangenheit, eine Wendung auch zum ganzen Menschen, nach allen seinen Kräften und seinen Zusammenhängen mit der Umwelt, der Vorwelt und der Überwelt. Freilich geriet sie durch ihren voreiligen Drang, allumfassend zu werden, auch wieder in leeren Formalismus, etwa wenn sie selbst die konkreten Fragen der Medizin aus letzten, ewigen und metaphysischen Schauungen heraus zu lösen suchte. Da verließ sie die Erfahrung wieder und mündete ungewollt in einen ebensolchen Rationalismus, wie ihn die Aufklärung grundsätzlich festgehalten hatte. Dieser Rationalismus und seine ihm zu Grunde liegende Gesamthaltung gegenüber Welt, Mensch und Gott, die unter dem Namen der Aufklärung in die Geschichte eingegangen ist, war eigentlich in ihrem tiefsten Wesen eine Art Spezialismus, eine Einengung aller Lebenserscheinungen und Lebensinteressen auf eine einzige und noch dazu sehr beschränkte und nüchterne, fast dürre Kategorie, die allernächstliegende alltägliche Zweckmäßigkeit, wie man sie mit Hilfe des praktischen Hausverstandes erkennt, den man die „Vernunft" nannte. So wurde auch die Vernunft und das Vernünftige in Mißkredit gebracht als Organ, Maßstab und Norm für alles Spießbürgerliche.

Der Gegensatz und Übergang von diesem Spezialismus zu einem neuen Universalismus war nur eine, wenn auch die deutlichste Frontbildung in jenen fruchtbaren ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts. Mit ihr hing noch eine zweite Frontbildung eng zusammen: Rationalismus-Realismus. An Stelle der christlichen „Lehren" trat wieder die christliche Wirklichkeit selbst, auch in ihren übernatürlichen Höhen und Bezirken, an Stelle der subtilen Begriffsbildung die intensive Versenkung in das religiöse Leben selbst. Wie auf dem Gebiete der Philosophie, so erfolgte auch auf dem der Theologie die Wendung zum Objekt, zur Realität. Die Dogmen wurden wieder als Ausdruck einer wirklichen Gegebenheit gesehen und erlebt und konnten nun erst wieder ihren hinreißenden und lebenformenden Einfluß entfalten. Daß diese Wirkung stellenweise wie eine große Trunkenheit wirkte — in den überspannten und sogar krankhaften mystischen Be-

wegungen und Erscheinungen der Zeit — ändert nichts an der Tragweite und Berechtigung jener Wendung selbst. Die ungesunden Verstiegenheiten wurden schnell überwunden, der theologische und religiöse Realismus aber blieb und wurde immer stärker bis heute, trotz der zeitweiligen Bedrohung durch den Modernismus genau 100 Jahre nach jener bedeutungsvollen Restauration des religiösen Denkens und Lebens.

Der Rationalismus, der damals so kühn und siegreich angegriffen wurde, war freilich nicht allein bei den Aufklärern zu finden, sonst würde diese Front fast ganz mit der erstgenannten zusammenfallen. Er fand sich auch, wenn auch in anderer Form, auf der Seite der eifrigsten Gegner der Aufklärung, bei den Vertretern einer bloß noch traditionellen Theologie, die in scholastischen Formeln erstarrt war und mit dem Leben und der Erfahrung nichts gemein hatte. Gegenüber dieser bloß scholastischen Theologie begann sich nun eine Betrachtungs- und Darstellungsweise des Dogmas zu entwickeln — eben unter dem überwiegenden Einfluß auch Sailers —, die auch neugewonnene Erfahrungen, Lebenserscheinungen, Lebensbedürfnisse und Begriffe verwandte, die schon in die theologische Methode selbst auch den Glaubensgeist, die Bewegungen des Herzens und des gläubigen Willens mit aufnahm, die also das Dogma lebendiger, wirklichkeitsnäher und darum auch wirksamer, überzeugender darzustellen vermochte als dies den letzten Ausläufern einer vertrockneten und formalistischen Scholastik am Ende des 18. Jahrhunderts gelingen konnte.

Außer diesen beiden Fronten, Aufklärung und Rationalismus einerseits, Universalismus und religiöser Realismus anderseits, begannen sich noch zwei andere Fronten zu bilden. Die Säkularisation hatte bei allem unberechenbaren Schaden, den sie angerichtet, auch das Gute, daß sie ein hohl und leer gewordenes Prälatenkirchentum zum Einsturz brachte. Zum Erstaunen der Zeitgenossen zeigte sich nun, daß mit dieser Fassade aber nicht die Kirche selbst eingestürzt war, im Gegenteil, jetzt erst wurde der tiefe und geheimnisvolle Innenraum, der hinter der Fassade immer noch dagestanden hatte, wieder offen und zugänglich und entfaltete eine neue, ungeahnte Anziehungskraft auch für die nichtkatholische Welt. Es erwachte die Sehnsucht nach Innerlichkeit gegenüber äußerer Repräsentation, die Schätzung der individuellen Frömmigkeit gegenüber der offiziellen Vertretung einer innerlich gebundenen, unaufgelockerten Masse.

Im Zusammenhang mit diesen Ereignissen begann sich eben damals noch eine vierte Front gerade abzuzeichnen, die kirchenpolitische Front: Staatsallmacht—kirchliche Restauration. Ihre äußern Anlässe und ihre innern Momente sind etwa diese: Der Zusammenbruch von schier allen alten kirchenpolitischen Einrichtungen in der Säkularisation, die Übertreibung des aufgeklärten und geistlosen Staatsmechanismus, die allgemeinen politischen Errungenschaften und Erschütterungen der napoleonischen Periode, die in der napoleonischen Einflußsphäre auch dem Katholizismus eine neue kirchenpolitische Stellung gab in dem Konkordat, und endlich die in Romantik und Mystik, in neugewonnener Innerlichkeit und begeisterter Pflege der geschichtlichen Überlieferungen erfolgte Auferstehung des katholischen Bewußtseins überhaupt, das eben damals in seiner heu-

tigen und noch lange nicht erschöpften Form zum ersten Mal ins Dasein trat und seine ersten tastenden Versuche unternahm. Dieses katholische Bewußtsein erwachte wie ein neuer und glühender Nationalgeist der katholischen Kirche, hatte etwas Überstaatliches in doppelter Bedeutung, indem es sowohl über die letzten Spitzen der staatlichen Ansprüche wie über die geographischen Grenzen der staatlichen Verbände hinausgriff. Seit jener Zeit begann ausdrücklich und bewußt die große neuzeitliche Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche, die einen ganz andern Charakter hat als die mittelalterlichen Konflikte und Lösungsversuche. Denn diese Auseinandersetzung geht nicht mehr bloß zwischen Papst und Kaiser, zwischen den Vertretern der kirchlichen und staatlichen Hierarchie, also auch nicht mehr bloß zwischen zwei Interessensphären, sondern zwischen zwei entgegengesetzten Geisteshaltungen, zwischen dem unbedingten Willen zu einer Kulturgestaltung durch die rein geistigen Kräfte des Katholizismus einerseits und dem ebenso unbedingten Willen zu einer allumfassenden Lebensgestaltung durch den Nationalismus in Form des modernen Nationalstaates anderseits. Dieser Gegensatz und diese Auseinandersetzung hatte im Grunde schon mit der Entstehung des neuzeitlichen Nationalstaates in den Tagen Bonifaz' VIII. begonnen. Aber die Tiefe und Bedeutung des Gegensatzes wurde jahrhundertelang verdeckt durch die dynastischen Interessen der Fürsten und des Kirchenstaates. Doch nun, seit dem Beginn der Fürstendämmerung in der Französischen Revolution und der zunehmenden Zurückdrängung der weltlichen Macht des Papsttums trat der wirkliche Charakter dieses Kampfes immer mehr zu Tage. Es war ein Kulturkampf im buchstäblichen Sinn, der in den Kölner Wirren und im „Kulturkampf" der siebziger Jahre sichtbare Höhepunkte erreichte, aber auch seitdem mit ständig gesteigerter Kraft und Leidenschaft sich entwickelt hat. Er scheint heute seinen letzten Entscheidungen entgegenzutreiben.

Inmitten dieser vierfachen Frontenbildung stand nun Johann Michael Sailer, aber nicht etwa als Parteimann unter sich gegenseitig bekämpfenden Parteien. Wir würden der Zeit und ihrem Wollen unrecht tun, wenn wir ihre Fronten als bloße Parteikämpfe auffaßten; selbst der ausgesprochenste Gegensatz Spezialismus—Universalismus war das nicht. Es waren vielmehr die zwei sich gegenseitig bedingenden, gegenseitig tragenden Geisteshaltungen, die wie die beiden Pole einer Energiespannung aufeinander angewiesen waren und immer aufeinander angewiesen sein werden. So stand es auch um die drei andern Frontgegensätze. Und diesem Charakter der geistigen Bewegungen und Kämpfe entsprach ganz genau die Stellung und Haltung Sailers. Gewiß kann man ihn der einen oder andern Front zuweisen als Mitkämpfer, man kann etwa sagen, er war nicht Aufklärer, sondern Romantiker, er war nicht Rationalist, sondern Mystiker, und doch gehört er irgendwie auch in die Aufklärung und in den Rationalismus hinein. Man wird viel besser sagen: Sailer war eine Querschicht, die durch die sämtlich vorhandenen Schichten der geistigen Periode hindurchging, also mit allen eine Linie gemeinsam hatte, aber auch über alle hinausging, sie alle verließ und überwand, weil er doch schließlich

einer eigenen Dimension angehörte. So erklären sich die starke und fruchtbare Verwandtschaft Sailers mit allen Geistesmächten seiner Zeit wie auch die Kämpfe und Mißhelligkeiten, die ungerechte Beurteilung und Behandlung, in die er verwickelt wurde.

Sailer hatte manche Linie gemeinsam mit der Aufklärung: so die starke Betonung des Ethischen, auch in der Religion, die weitgehende Toleranz gegenüber Vertretern nichtkatholischer Weltanschauung, ob es Personen oder Bücher waren. Aber anderseits gehört er doch viel mehr der Romantik an durch seinen wirklichen und echten Universalismus und durch sein mildes und liebendes Verstehen für alle Menschen und Dinge, für alles Wirkliche und Geschichtliche, auch durch seine eifrige und treue Pflege der Freundschaft. Freundschaft war eines der großen Ideale der Romantik und hat sich in der Tat gerade damals als außerordentlich fruchtbare Kraft erwiesen, auch im Leben Sailers. Er gehörte in mehr als einer Linie dem Rationalismus an, schon durch die Struktur seiner Denkmethoden; selbst in seinen persönlichen Briefen zeigt sich ein merkwürdiger Hang zu konstruktiven Einteilungen des Stoffes und der Ideen. Auch die Beschäftigung mit Kant, besonders in seiner Ingolstädter und Dillinger Zeit, war ebensowenig spurlos an ihm vorübergegangen wie die religiöse Ausbildung seiner Gymnasial- und Universitätsstudien, die er von Jesuiten oder Ex-Jesuiten empfangen hatte. Die Kategorien auch des scholastischen Rationalismus bleiben immer in seinem Denken nachweisbar.

Anderseits aber ist es ganz sicher, daß Sailer viel weniger Rationalist als Mystiker gewesen ist. Das beweist eben die Stärke seiner persönlichen Anlage und seines persönlichen Frömmigkeitslebens, daß die rationalen Abstraktionen seinem Charkter und seiner Religion keinen wesentlichen Schaden taten, sondern daß er es vermochte, dem unmittelbaren religiösen Leben bis an die Grenze der wahren und leider auch der falschen Mystik sich hinzugeben. Aber die Grenze selbst hat er in meßbarer Weise nicht überschritten. So hat ihn auch der eigene Universalismus und der mächtige Einfluß seines eigenen Freundeskreises nicht gehindert, als einer der ersten die Unzulänglichkeit der Schellingschen Philosophie zu erkennen und als Bischof Schritte zur Ausschaltung dieses Philosophen zu unternehmen. Er besaß eben die Kraft, auch die ihm verwandten Geistesschichten zu durchstoßen, eine Kraft, die nicht alle seine Freunde und vor allem nicht die Epigonen der Bewegung besitzen konnten.

So ist auch begreiflich, daß Sailer trotz seiner ausgeprägten Innerlichkeit und trotz seiner zuweilen fast übertriebenen Pflege des Persönlichen in sich und in seinen Schülern und Freunden doch auch den Sinn für die kirchliche Hierarchie und für die straffe Autorität nie verlor, und darum auch als Bischof ohne weiteres im schweren Brokat seines Amtes mit Würde und Kraft einherzuschreiten verstand. Darum begann sogar in einem so unpolitischen Menschen, wie Sailer war, die kommende kirchenpolitische Front bereits sichtbar zu werden, so deutlich, daß wir genau sehen können, welches seine Haltung und sein Weg auch in den spätesten Entwicklungen dieses Kampfes geworden wären. Denn bereits dieser väterliche Freund und begünstigte Liebling eines Monarchen, wie Ludwig I.

war, wußte vereinzelte kirchenpolitische Entscheidungen gegen die Regierung seines hohen Gönners zu treffen; sowenig ihm vielleicht der moderne Begriff vom Staat bewußt war, so hat er doch aus seinem streng dogmatischen Denken und aus seinem tiefreligiösen Leben heraus fast instinktiv die ideale Linie von staatlich-kirchlicher Zusammenarbeit unter Wahrung der beiderseitigen gottgegebenen Rechte gesehen. Wie so viele von Natur aus unpolitische Päpste hat auch dieser Priester und Bischof ein starkes und echtes staatsmännisches Talent besessen. Freilich Politik als die Kunst, widerstrebende irdische Interessen in ein labiles Gleichgewicht zu setzen und darin zu erhalten, war ihm wohl völlig fremd, aber Politik als die Kunst, in den zeitlichen Bewegungen die ewigen Normen zu suchen und zu verwirklichen, Politik als praktische und kluge Kunst der Menschenführung zu überindividuellen Zielen — in diesem Sinne war ihm die Politik weder fremd noch verhaßt, er hat sie sogar geübt, besonders durch seinen persönlichen Einfluß auf Ludwig I. und auf die Organisatoren der Münchener Universität.

So hatte Sailer mit allen geistigen Schichten und Kräften seiner Zeit nicht nur Fühlung, sondern auch innere Verwandtschaft. Aber allen stand er auch mit eigenem Leben und mit innerer Freiheit gegenüber und konnte und mußte darum auch mit ihnen in Widerspruch und Kampf geraten. Die Geschichte seiner Absetzung von der theologischen Lehrkanzel zu Dillingen ist wohl eine Geschichte menschlichen Neides und kleiner Erbärmlichkeit. Aber sie war doch viel mehr als das, sie war Offenbarwerden eines tiefen und grundsätzlichen Gegensatzes zwischen zwei Lehrweisen und Führungsmethoden. Seine Ankläger, die ihn des Rationalismus, der Aufklärung und des Indifferentismus beschuldigten, hatten etwas gesehen, was in der Tat richtig war, aber freilich nur in ihrem Sinn verwerflich. Auch pädagogische Unklugheiten scheint Sailer in Dillingen begangen zu haben im Verkehr mit den Studenten und Seminaristen. Aber es waren Unklugheiten, die auch wieder aus letzten Hintergründen hervorkamen, aus seiner wesensgemäßen und pädagogisch unendlich wichtigen Schätzung der Persönlichkeit, des Vertrauens und der Freiheit.

Und wenn einige Jahrzehnte später gegen die Pläne, Sailer zum Erzbischof von Köln oder zum Bischof von Augsburg erheben zu lassen, ein so starker Widerstand, auch von Rom aus, sich geltend machte, wenn sogar ein Heiliger jener Zeit, der Wiener Redemptorist Clemens Hofbauer, in ebenso scharfer, wie irriger Weise über Sailer urteilte und gegen ihn Stellung nahm, dann ist das zwar ein Zeichen, daß man auch in Rom sich zuweilen über den Wert und Charakter eines Mannes täuscht, daß auch Heilige vor Mißgriffen nicht gesichert sind. Aber diese Gegnerschaft hatte doch auch ihren tiefreichenden Grund: In der Mystik Sailers und seines mystischen Freundeskreises lag eben doch ein neues Sichtbarwerden jenes uralten Gegensatzes, in dem die Pneumatiker aller Zeiten gegen Rechtsordnung und Rechtsleben der Kirche stehen. Es ist die Gegnerschaft zwischen persönlicher Begnadung und überpersönlicher Vollmacht, zwischen subjektiver Berufung und objektiver Bestellung.

Immerhin waren die Konflikte, in die Sailer geriet, so schmerzlich er sie

empfinden mochte und so ungerecht sie aufseiten seiner Ankläger und Richter waren, doch nur kurze und für sein gesamtes Leben und Wirken bedeutungslose Episoden. Sailer ist durch sie nicht um die Frucht seines Lebens gebracht worden, denn die Kräfte seiner naturhaften und seiner religiösen Anlagen wie die fördernden Mächte der äußern und innern Umwelt haben sich als im ganzen siegreich erwiesen.

Das Leben Sailers mußte schon darum wirksam und fruchtbar werden, weil er mit allen seinen reichen Anlagen und Kräften wie mit seinem unermüdlichen und aufopfernden Schaffen aufseiten und im Dienste der siegreichen Mächte stand. Und siegreich waren diese Mächte nicht durch irgend eine zufällige Konjunktur, sondern weil sie in sich selbst und für alle Zeit die Kraft zum Siege tragen: die Innerlichkeit, der Geist, die Freiheit, das Leben und die Gnade. Alles, was Sailer damals bekämpfte, ist im Laufe des seither vergangenen Jahrhunderts immer mehr als unzulänglich erwiesen worden: die Flachheit und Seichtheit der Aufklärung, die Starrheit und Blutleere des Rationalismus, die Hohlheit eines bloß äußerlichen Zeremonien-Christentums, der bürokratische Mechanismus eines geistlosen Staatskirchentums und vor allem die Ohnmacht einer bloß auf Zwang, Drill und Kommandogewalt gegründeten Erziehungsweise. Und alles, was Sailer sein Leben lang lehrte und predigte in Wort und Schrift und was er in persönlichen Unterweisungen seinen Freunden, Schülern und Jüngern nahelegte, das ist in seinem wesentlichen Bestande heute, wenn auch nicht Allgemeinbesitz, so doch allgemein anerkanntes Ideal geworden, so sehr, daß wir das Wesentliche der Sailerschen Richtung für selbstverständlich halten, besonders auf dem Gebiet der persönlichen Religiosität, der Erziehung, der Seelsorge und der Priesterbildung, der allgemein kulturellen Einstellung wie der universalen Sendung des Katholizismus. Gerade darum können wir vielleicht die geistige Größe Sailers nicht so unmittelbar sehen und würdigen, weil wir ihm innerlich zu nahe stehen, weil er uns in Fleisch und Blut übergegangen ist. So ist auch von einer Neuausgabe seiner Schriften, so wünschenswert und wertvoll sie auch wäre, doch eigentlich nicht viel Neues zu erwarten. Wir könnten in ihnen nur bestätigt sehen, wie sehr der deutsche Katholizismus seit jenen Landshuter Jahren trotz zeitweiliger Rückschläge sich doch immer mehr in der Richtung und Haltung befestigt hat, die damals gerade unter Mitwirkung und Führung Sailers sich zu bilden begann. Und das ist geschehen, obwohl die Persönlichkeit wie das Schrifttum des großen Lehrers und Bischofs schon bald nach seinem Tode einer langwährenden Vergessenheit anheimfielen. Es zeigt sich hier wieder, daß die Menschen, die über ihre Zeit hinauswirken, es nur dadurch tun, daß sie für ihre Zeit leben. Jeder Mensch, der überhaupt etwas zu sagen und zu tun vermag, kann sich unmittelbar nur an seine Zeit wenden; Gott allein spricht zu allen Zeiten, weil er aus der Ewigkeit heraus redet, aber die Menschen, auch die genialsten, sprechen zunächst nur für ihre Zeit. Und diese Zeit wird dann ihre lebendigen Gedankenkeime aufnehmen und weitergeben, wenn auch in veränderter Gestalt, so doch in gleichem innern Wesen. Es zeigt sich auch, daß erst

recht die in Büchern erstarrten Worte eines fruchtbaren Menschen nicht in der Form der Bücher weiterleben, also auch nicht in Büchern wieder aufgewärmt werden können, sondern nur in den singenden Blutstropfen der nachfolgenden Geschlechter lebendig und warm und fruchtbar bleiben.

Sailer ist also siegreich geworden, weil er für eine siegreiche Sache, aber auch weil er mit siegreichen Mitteln und Waffen kämpfte. Er ist ein geradezu klassisches Beispiel für die Bedeutung und Macht der Persönlichkeit. Gerade bei ihm strömt alles Wirken, alle Fruchtbarkeit und aller Einfluß, der ihm gegeben war, aus seinem eigenen Innersten, nicht aus Amt und Stellung, nicht aus irgend einer äußern Autorität oder aus Konjunkturverhältnissen. Und diese Persönlichkeit, die so wirksam sich erwies, war eine geistige, mit rein geistigen Mitteln arbeitende Persönlichkeit; mit den Mitteln des Denkens und Wollens, des Kopfes und des Herzens hat sie auf die Umwelt und Nachwelt Einfluß gewonnen. Sailer war nicht ein Mann, der irgend etwas machen wollte, auch nicht aus sich, sondern er hat einfach gelebt und gestrahlt, so wie er war: jung und weit und warm und reich. So hat er gewirkt auf seine Freunde und Schüler. Er hat geradezu experimentell bewiesen — wie wichtig und richtig auch seine pädagogischen Lehren und Grundsätze sein mochten —, daß in der Erziehung und Führung anderer Menschen das Entscheidende der Wert und die Kraft des Erziehers und Führers ist. Gewiß hatte Sailer auch seinen Freunden, auch seinen fürstlichen und königlichen Freunden, unendlich viel zu danken. Sie haben unter Führung seines Königs das Kulturideal Sailers zu einem bestimmten Kulturprogramm gemacht und ihm eine weitgehende organisatorische Erfüllung, wenn auch in kleinem Kreis und für kurze Zeit, verschafft. Noch wichtiger ist, daß ohne diese Freunde Sailers Licht wohl für immer unter dem Scheffel geblieben wäre. Aber daß er diese Freunde gewann, und daß sie für ihn arbeiteten und ihm halfen, das verdankt er nicht irgend welchen Interessen, denen er diente, nicht einer Nützlichkeit, die man von ihm erhoffte, nicht seiner äußern Machtstellung, sondern einfach der werbenden und zündenden Kraft seiner Persönlichkeit. Darum hat er auch so viele wahrhaft bedeutende Menschen zu lebenslangen und in seinem Geist wirkenden Freunden gewonnen, vor allem den bayerischen Kronprinzen und König Ludwig I., den jungen und charaktervollen Diepenbrock, den hochsinnigen, edlen und Sailer ganz kongenialen Savigny, den glutvollen und hochstrebenden Ringseis, ferner Eduard von Schenk, von Freyberg, Riccabona, Wittmann, Lavater, Christian Dann, Matthias Claudius und viele, viele andere, die nicht nur seine Schüler, sondern seine Jünger und Freunde im besten Sinne dieses Wortes wurden. Denn sie haben eine wirkliche und lebendige Gemeinschaft um ihn als ihren beseelenden Mittelpunkt gebildet und haben auch ihrerseits wieder solche lebendige und schöpferische Wellenkreise von sich ausgehen lassen bis weit hinein in das gesamte deutsche Kulturleben. Sailer war eigentlich der erste prominente Katholik und Theologe, der nach der Periode der unfruchtbaren Kontroversen positiv auf die nichtkatholische Welt einwirkte und von ihren besten Vertretern ernst genommen, ja geachtet und verehrt wurde.

Was alle diese Menschen zu Sailer hinzog, und was so stark und bildend auf sie wirkte, waren die unbedingte Lauterkeit und Reinheit und Güte dieser Seele bei all ihrem innern Reichtum, ihrer Weite und Aufgeschlossenheit. Es war die religiöse Tiefe und Aufrichtigkeit seines innern Lebens und das echt menschliche Verstehen und die feine vornehme Achtung, die er allem Wirklichen entgegenbrachte, es war die gemütvolle, diskrete und taktvolle Art seines Empfindens und seines Herzenslebens, verbunden mit unbedingter Grundsatztreue und zuverlässiger, überparteilicher Sachlichkeit. Sailer hat gezeigt, wie man vornehm, taktvoll und zurückhaltend und doch werbend, ja verpflichtend wirken kann, wie eben nur die Wahrheit verpflichtet. Einer seiner Schüler hat bezeugt, daß er niemals Irrtümer und Fehler direkt angriff, sondern vielmehr die gesunden Anlagen und Kräfte zu entdecken und aufzuwecken suchte. Und Savigny sagt von seinem Freund, er habe „nach allen Seiten erweckend, belebend, befestigend zu wirken gestrebt aus dem Innersten seines religiösen Gemütes".

Um dieser persönlichen Art willen wurde auch Sailers Wort, das die Wahrheit und die Lebensnähe schon für sich hatte, von zündender Kraft, mehr, als wir heute noch nachfühlen können. Wir finden in seinen Schriften eigentlich kaum etwas Brillantes oder Prickelndes, nichts, was irgendwie aufdringliche Geistreichigkeit oder literatenhaften Esprit verrät, seine Sprache ist von dem gleichen ruhigen Ebenmaß, von der echten und menschlichen Anspruchslosigkeit und Sachlichkeit wie sein ganzes Wesen. Nur seine Briefe ragen über sein übriges Schrifttum weit hinaus durch ihren wirklichen Briefcharakter, durch ihren persönlichen, feinfühlenden und einfühlenden und doch eindringlichen Ton, durch ihre Wärme und Wahrheit. Das Entscheidende war eben in seinem mündlichen wie in seinem schriftstellerischen und brieflichen Wirken immer wieder dieses eine: alles floß aus einem reichen, lautern und zugleich gütigen und warm-religiösen, gottverbundenen Innenleben. Das gab seiner Persönlichkeit das Werbegewaltige, das wahrhaft Auferbauliche, weil wirklich Aufbauende. Sailer war ein aufbauender, ein positiv wirkender Mensch, weil er zu gleicher Zeit ein geistiger, ein gütiger und ein frommer Mensch war. Solche Menschen sind selten, aber sie leben wirksam in der Geschichte weiter. Von ihnen gilt das Wort: „Die Menschen, die auch viele andere in der Gerechtigkeit unterweisen, werden wie die Sterne glänzen in alle Ewigkeit" (Dan. 12, 3).

Metaphysik und wir

Von Bernhard Jansen S. J.

Die Auferstehung der Metaphysik, Kant als Metaphysiker, die Hegelrenaissance gleich Metaphysikrenaissance, die Phänomenologie als Wesenserfassung, die moderne Wertlehre als Anerkennung einer ontischen Gegenstandswelt, die Bedeutung der Scholastik für die Metaphysik, Aristoteles, Thomas, Hegel die drei großen Metaphysiker, die Aktualität Heideggers als Philosophen der Existentialphilosophie: alle diese Fragen, die immer wieder in unsern Tagen in dieser oder jener Form behandelt wer-

den, haben selbst dem Nichtfachmann die Wiedergeburt der Metaphysik fast zum abgegriffenen Schlagwort gemacht. So stehen wir denn mitten im Zeitalter der Metaphysik, während es noch vor drei Jahrzehnten zum guten wissenschaftlichen Ton gehörte, reiner Erkenntnistheoretiker, strenger Positivist, ausgesprochener Idealist zu sein.

So vertraut auch jedem Leser dieser heutige Wille zum Sein ist, so sehr mag es wohl manchen überraschen, im einzelnen zu vernehmen, wie wenig die positive Leistung dem Ringen entspricht, wie uneinig die führenden Denker von heute nicht bloß über die Inhalte, sondern sogar über die Wege zur Metaphysik sind.

Einige Fälle mögen Sollen und Haben der Gegenwart veranschaulichen.

Die Phänomenologie Husserls, die man als den zeitlich ersten bedeutenden Durchbruch vom Subjekt zum Objekt, vom Psychologismus zum Logizismus ansehen darf, klammert in ihrer ursprünglichen Form prinzipiell alle Existenz ein, kann also höchstens zu den ewigen, notwendigen Wesenheiten der idealen Geltungswelt vordringen. Durch ihre Forderung der unmittelbaren Schau der ideellen Gehalte, ohne den Zusammenhang dieser Objekte mit einer anderweitig erfaßten Wirklichkeitswelt prüfen oder auch nur nachweisen zu können, begibt sie sich eines sicheren, untrüglichen Kriteriums, subjektive Gebilde, wie Kombinationen oder Abstraktionen, streng von den dem Subjekt ursprünglich gegebenen Sachverhalten zu unterscheiden.

Max Scheler, der diese Enge zu sprengen suchte, der namentlich in seiner Gotteslehre aus der Welt der bloßen Wesenheiten in die volle Wirklichkeit des Daseins vorzudringen versuchte, ist mit seinem Konformitätssystem, seinem Primat der Liebe, ein bezeichnender Ausdruck der Unzulänglichkeiten der Phänomenologie als Metaphysik.

Ein anderes charakteristisches Symptom der Verlegenheiten im Suchen nach gangbaren Wegen in der Seinslehre ist der heutige Kampf um die Kanterklärung. Seitdem Vaihinger und andere Führer 1924 anläßlich des Kantjubiläums die Parole ausgegeben haben „Über Kant hinaus", erscheint eine Untersuchung nach der andern, um den Meister als Metaphysiker zu erweisen, während er früher als der Alleszermalmer der Metaphysik galt. Was will diese Kantexegese anders, als Bausteine aus der Vergangenheit für den Bau der Gegenwart frei machen!

Noch eindrucksvoller zeigt die heutige Hegelbewegung sowohl das Ringen um Metaphysik wie die Ratlosigkeit. Gewiß will Hegel Metaphysiker, und zwar Metaphysiker größten Stiles sein. Er ist bewußt die Reaktion gegen Kants Kritizismus. Sein weitgespanntes, tiefbohrendes System ist gesättigt mit Wirklichkeit, mit konkreten Einzelerfahrungen. Aber löst nicht Hegel letztlich alle Setzungen als Momente eines subjektlosen, frei schwebenden, dialektischen Prozesses auf? Wie uneinig sich die heutigen Denker, besonders in Deutschland, über das bescheidenste Maß von Methode und Inhalt der Metaphysik sind, sieht man u. a. aus der kritischen Stellungnahme von dreiundzwanzig Philosophen zu dem Vortrag N. Hartmanns „Zum Problem der Realitätsgegebenheit" auf der Tagung der Kantgesellschaft (Halle 1931).

Ein ähnliches Bild von der metaphysischen Haltung in Frankreich gewinnt man, wenn man J. Benrubi, „Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich" (1928), und D. Parodi, „La philosophie contemporaine en France" (3. Aufl. 1925) durcharbeitet. Es genüge hier die Erinnerung an Lachelier, Boutroux, Bergson, Blondel, Le Roy.

Über die metaphysischen Bewegungen in den Ländern englischer Zunge, vorab in England und den Vereinigten Staaten, über ihre geschichtlichen und systematischen Voraussetzungen, ihre Licht- und Schattenseiten unterrichtet das gründliche Werk des René Kremer C. SS. R., „La théorie de la connaissance chez les Néoréalistes Anglais" (1928).

Wie sich die Unklarheit der heutigen Philosophie in den metaphysischen Grundbegriffen verhängnisvoll auf philosophischen Sondergebieten auswirkt, kommt ausdrucksvoll in den modernen Auseinandersetzungen über den Wert- und Geltungsbegriff zum Ausdruck. Die irrigen Auffassungen des Wertes als eines unmöglichen dritten Zwischenreiches zwischen Sein und Denken und die damit gegebenen ethischen, religiösen, ästhetischen Lösungsversuche entspringen zutiefst metaphysischen Grundhaltungen. Der tragische Gegensatz zwischen den glänzend entwickelten Naturwissenschaften und der dürftigen, unklaren Naturphilosophie in unsern Tagen hat seinen tiefsten Grund in dem Fehlen einer metaphysischen Grundwissenschaft.

In geradezu aufsehenerregender Weise, die einen Wendepunkt in der neueren Behandlung des Erkenntnisproblems bezeichnet, hat N. Hartmann in seiner „Metaphysik der Erkenntnis" gegenüber allem bisherigen Idealismus und Phänomenalismus nachgewiesen, daß das Erkenntnisproblem nur von der Metaphysik aus angepackt und gelöst werden darf, ohne selbst eine befriedigende Antwort geben zu können. Scharf hat R. Kroner in seinem Vortrag auf dem Hegelkongreß die bisherige „induktive Metaphysik" abgelehnt: „Erkenntnistheorie ist eine streng innermetaphysische Angelegenheit."

Daß diese Problematik mit ihren Erschütterungen bis in die christliche Neuscholastik hinein gezittert und manche bisherige feste Position zum Schwanken gebracht hat, sehen wir, um von andern Namen zu schweigen, an einem der scharfsinnigsten Denker aus unsern Reihen, an Joseph Geyser, sehen wir an den Diskussionen der letzten Jahrzehnte über Gottesbeweise und Gotteserkenntnis.

Wir befinden uns, wie auf vielen andern Kulturgebieten, auch in der Metaphysik in einer schweren Krise. Und wie wir heute allüberall tiefer graben, um die historisch-psychologischen Voraussetzungen des Versagens in wirtschaftlichen, politischen, religiösen, ethischen, soziologischen Fragen aufzudecken, so müssen wir es auch auf weltanschaulichem Gebiet tun. Diese Gewissenserforschung ist schmerzlich, aber ohne sie ist eine μετάνοια, eine Umkehr, ebensowenig möglich wie auf dem Gebiet der Moral und Religion.

Schon das verkrampfte Sichanklammern an Kant vor und um die Jahrhundertwende mußte jedem Unbefangenen die Augen öffnen, wie arm

unsere unschöpferische Zeit in metaphysischen Dingen, in Bezug auf übersinnliche Gegenstände, Werte, Verhältnisse ist.

Gewiß den Scharfsinn Kants, den Genieblick für Problematik in Ehren. Aber was bietet er positiv an metaphysischen Seinsgehalten, an transzendenten Werten? Er sagt es immer wieder: den ganzen Inhalt seiner Metaphysik machen die Sätze über das Dasein eines unendlichen Wesens, über die Fortdauer der Seele, über die absolute Geltung des moralischen Gesetzes aus. Alle andern Ergebnisse seines Denkens dienen nur dazu, die Natur als ein gesetzmäßiges Phänomen zu klassifizieren. Lesen wir, wie bei den großen Denkern der Vorzeit, auch nur ein Kapitel über das Innenleben Gottes, finden wir eine tiefere Erklärung des Verhältnisses Gottes zur Welt? Gibt Kant in seiner Ethik auch nur ein Hundertstel der scharfen, feinen Analysen über das Wie des freien Handelns, der Tugenden, der Leidenschaften, der praktischen Erkenntnis, über den ontischen Hintergrund der sittlichen Ordnung, wie es Aristoteles, Augustinus, Thomas tun? Was berichtet uns Kant über die Natur der Seele, ihre Geistigkeit, ihr Fortwirken nach dem Tode im Vergleich zu Platon, Plotin, der Scholastik? Bei alledem ist noch kein Wort gesagt über die unhaltbare antiintellektualistische Methode in der Grundlegung der Metaphysik.

Ein elementares Bedürfnis nach Ganzheitsbetrachtung, Sinnerklärung, Zweckauffassung, geistiger Deutung, religiöser Betrachtung geht durch die Geister von heute. Aus dieser Haltung heraus ist die fast ressentimentbetonte Absage an Kant, als den Philosophen der Aufklärung, mit seinem einseitig mechanisch-mathematischen Weltbild, mit seiner vorwiegend analytisch-kritischen Betrachtungsweise, mit seiner kalt deistischen Gottesvorstellung eine psychologische Selbstverständlichkeit.

Diese metaphysisch-romantische Einstellung führte über Kant zum deutschen Idealismus, vorab zu Hegel. Es war ergreifend, wie der letzte Sinn der heutigen Hegelrenaissance auf dem Berliner Kongreß in dem Bekenntnis zur Wirklichkeit der Geisteswelt, zum Primat des Zweckes, zur Absolutheit Gottes, in dem Suchen nach Religion ausklang.

Ist die Kantbewegung von vorgestern, ist die Hegelbewegung von heute zufällig? Bei der modernen Art des Philosophierens ist sie mit geschichtlicher Notwendigkeit gegeben. Die Rede ist hart. Darum müssen wir sie tiefer begründen.

Wenn nicht gar ein geschlossenes System, so ist wenigstens irgend eine Philosophie notwendig, die über das Kommen und Gehen der Alltagsfragen, über das bunte Vielerlei des empirischen Geschehens, über das tatsächliche, Wahres und Falsches, Belangloses und Bedeutsames, Gutes und Schlechtes in ungeschiedenem Durcheinander aufweisende menschliche Handeln hinausweist: auf unverrückbare Normen und Maßstäbe, unvergängliche Werte und Gesetze, geistiges und personales Sein, göttliche und absolute Unendlichkeit. Unsere Zeit ist aber viel zu schwach, um eine solche Philosophie zu schaffen, wenn sie überhaupt, was entschieden zu leugnen ist, von einer Generation ersonnen werden könnte. Daher das Ausschauen nach der Vorzeit, daher die Wiedererneuerung früherer

Systeme. Unser Historizismus ist Ausdruck des Versagens unseres systematischen Denkens.

Aber warum müssen wir uns gerade auf Kant und Hegel festlegen? Das führt uns tiefer in unsere Frage „Metaphysik und wir". Jeder, der nur ein wenig die geschichtliche Entwicklung der Philosophie des 19. Jahrhunderts kennt, weiß, daß es der Ausdruck einer bloßen Verlegenheit war, wenn nach der Mitte des Jahrhunderts, im größten Tiefstand des weltanschaulichen Nihilismus bzw. Materialismus Männer der Wissenschaft die Forderung nach Wiedereinführung der Philosophie in den Ruf ausklingen ließen: Zurück zu Kant! Als Untersuchung der Grundlagen der Naturwissenschaft mag die Philosophie ihren Platz in der Universitas der Gelehrsamkeit wieder einnehmen. Das heißt zu deutsch: einmal, wir haben im 19. Jahrhundert als brauchbare, leistungsfähige Philosophie nichts anderes als den Kritizismus Kants; zweitens, wir wollen keine andere Philosophie als eine solche, die uns in den Dingen des Diesseitslebens Aufschluß gibt.

Aber warum griff das 19. Jahrhundert der Naturwissenschaften, der Technik nicht auf die klassische Zeit ihrer Geburt, auf das 17. Jahrhundert, zurück? Warum sucht nicht wenigstens das 20. Jahrhundert Anschluß, Vorbild, Befruchtung bei den kühnen Systembildungen der großen Rationalisten? Die Antwort hierauf bringt uns wiederum einen Schritt weiter: „Metaphysik und wir".

Jahrzehntelang habe ich nachgedacht über den tieferen Sinn der skeptischen Sätze, die man in den verschiedenen Schriften Kants liest: Die Metaphysik ist die schwierigste Wissenschaft, aber bislang ist noch keine geschrieben worden; es gibt noch keine rechte Methode zu philosophieren; ich dispensiere alle Metaphysiker von ihrem Geschäfte, bis sie mir die Frage beantwortet haben: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich, d. h. wie kann der Geist notwendige und allgemeine Wahrheiten über Gegenstände erkennen, die nicht der zufälligen und einzelnen Erfahrung entnommen sind?

Mir kamen diese Sätze zuerst fast als der Ausdruck einer Willenseinstellung vor. Bald sah ich klar, daß sie völlig anders zu erklären sind: Kant teilt mit seinem Jahrhundert, mit der sichern Selbstgenügsamkeit, mit dem mathematischen Apriorismus der Aufklärung die Verständnislosigkeit für Geschichte, er kennt die Leistungen des Altertums und des Mittelalters nicht. Ich war in etwa versöhnt. Aber immer noch stak ein bohrender Stachel in mir: Hätte ein so selbständiger Geist wie Kant sich nicht, wie kurz zuvor Leibniz, wenigstens in der zeitgenössischen Literatur der damaligen Scholastik umsehen und von da aus zu den alten Lösungsversuchen des ihn quälenden Problems geführt werden können?

Wie Schuppen fiel es mir von den Augen; der Fall Kant stand vor mir wie mit Schlaglichtern erleuchtet als der typische Ausdruck der Lage der Metaphysik in der Neuzeit überhaupt. Forschungsarbeiten führten mich zur quellenmäßigen Untersuchung des bisher noch kaum bearbeiteten Fragenkomplexes: Wie stellten sich die Scholastiker des 18. Jahrhunderts zur mittelalterlichen und neuen Philosophie und Naturlehre? Anfänglich

mit peinlichem Staunen, allmählich mit mehr und mehr sich verdichtender Sicherheit ersah ich aus dem eklektischen Inhalt der Thesen dieser christlichen Denker, aus den kurzen Überblicken über die Geschichte der Philosophie, aus den Zitationen ihrer Quellen und nicht zuletzt kraft des „argumentum ex silentio", aus dem Verschweigen der scholastischen Gewährsmänner: die philosophische Lage ist im 18. Jahrhundert eine völlig veränderte, verändert nicht nur gegenüber der Hochscholastik, sondern auch gegenüber der scholastischen Neublüte des 16. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des folgenden. Die ehemalige Königin und Herrscherin, die Metaphysik, mit diesem Bild hat Kant die Zeit fein gezeichnet, ist verstoßen.

Wenn nun die vielseitig ausgebeutete, in jahrhundertlanger Arbeit ausgereifte Methode und der reiche Inhalt der Metaphysik der Vorzeit von den geistigen Wandlungen der Übergangs- und Neuzeit verschüttet waren, wenn ihre deduktive, begriffliche, abstrakte, auf das Transzendente, Ewige gerichtete Art nicht mehr den neuzeitlichen Aufgaben der erwachenden Erkenntniskritik, der theoretischen und praktisch-technischen Naturerschließung, der induktiven, einzelwissenschaftlichen Betrachtungsweise, des mathematisch orientierten Denkens gewachsen war: dann war doch diese veraltete Metaphysik durch eine moderne, nach dem Vorbild der Mathematik entworfene glücklich ersetzt worden. Überdies waren gerade die übersinnlichen Werte die Höhenziele dieses verinnerlichten, vergeistigten, intuitiven Philosophierens. Diese Polarität war in den Jahrhunderten christlicher Reformation, vertiefter Reflexion, religiösen Barockes, reifender Selbständigkeit, erstarkenden Kritizismus, autonomen Personalismus das Geheimnis der Werbekraft der Systeme der großen Rationalisten, eines Descartes, Leibniz, Wolff.

Mochten darum auch die empiristischen, skeptischen Grenzbestimmungen des Könnens der menschlichen Vernunft, wie sie die Engländer und später die Franzosen vorgenommen hatten, die Zugänge zur Metaphysik versperren, so hatte doch die Neuzeit auf den Ruinen des Mittelalters ebensowohl ein metaphysisches Reich mit reichen Inhalten aufgebaut, wie die Scholastik auf den Ruinen der Antike ein großes System der Theologie aufgeführt hatte.

Ist dem so? Betrachten wir zunächst den Gehalt der neuen Metaphysik. Gemessen an dem, was die Vorzeit bot, was etwa der hl. Thomas in seinen Summen und andern Werken an platonisch-aristotelischem, neuplatonisch-arabisch-jüdischem, augustinisch-patristischem, vorscholastischem Gedankengut in seine allgemeine Metaphysik des Seins, in seine angewandte Metaphysik der Psychologie, Naturphilosophie, Gotteslehre, Ethik und Staatslehre eingebaut hatte, was im 16. Jahrhundert Suarez in seinen monumentalen „Disputationes metaphysicae" über die Struktur des Seins, seine Analogie und seine Transzendentalnoten, über die Wirkungsweise der Ursachen, über den Substanzträger und seine in den Akzidentien sich auswirkenden Erscheinungs-, Tätigkeits- und Beziehungsformen, über die verschiedenen wissenschaftlichen Wege zu Gott, über sein Wesen und seine Eigenschaften, sein Innenleben, sein vielfaches Verhältnis zu den Geschöpfen erdacht hatte, was er in seiner historisch-kritisch-empirisch orien-

tierten, tiefbohrenden Psychologie, Ethik und Rechtslehre seiner Zeit metaphysisch zu sagen hatte: sind die Ausführung Descartes' über Gott und Seele geradezu ärmlich zu nennen.

Leibniz' genialer Geist eröffnete wieder weite metaphysische Horizonte, stieß in die spekulativen Tiefen vor, erhob sich zu wahrhaft idealem Höhenflug. Aber, abgesehen von dem vielen grausen Beiwerk seines verstiegenen Spiritualismus, Idealismus, Optimismus, Determinismus, Algorithmus, kam der vielbeschäftigte Gelehrte zeitlebens nie dazu, die Fülle und Gegensätzlichkeit seiner Gedankenmassive und Denkmotive in die literarische und wissenschaftliche Form eines einheitlich durchgeführten Systemganzen einzuordnen.

Wenn es Christian Wolff, dem schulmäßige, begriffliche Nüchternheit, Klarheit, Zähigkeit, Hausbackenheit, Folgerichtigkeit eignete, gelang, dies letztere zu tun, und wenn er darum seine auf das Nächste, leicht Faßbare, Praktische eingestellten Zeitgenossen im Bann hielt, so fehlte dieser Metaphysik inhaltlich gerade das, was man von ihr verlangt, die Tiefe.

Soweit der Inhalt der neuzeitlichen Metaphysik. Unvergleichlich schwächer ist ihre Methode. Ihr an der Mathematik gebildeter Apriorismus, nach dem das menschliche Denken rein formal aus seiner normalen Eigentätigkeit, ohne alle Berührung mit der existenten Wirklichkeit und den tatsächlichen Gegebenheiten, eben diese Wirklichkeit darstellen soll, steht in schreiendem Widerspruch zu der Natur des menschlichen Geistes, zu seiner an die Erfahrung gebundenen Rezeptivität, zu der absoluten, die Inhalte nicht schaffenden Leere seines logisch richtigen Denkens.

Aber nun fragen wir mit Kant sofort weiter: Soll die Metaphysik, die als Naturforderung notwendig aufgegeben ist, nie gegeben werden können oder gegeben worden sein? Kant selbst lehnt alle rational darstellbare Seinserfassung ab. Der Widerspruch gegen seine Teleologie ist damit eindeutig erwiesen. Wie Kant spricht auch Aristoteles von dem angeborenen Naturdrang nach Metaphysik.

Man wende nicht ein: eine von der Natur gestellte Aufgabe kann nicht jahrhundertelang vereitelt werden. Unser Gang durch die Neuzeit hat zur Genüge gezeigt, daß das Versagen nicht an der Sache, sondern an den Menschen liegt, oder wie es bei einem Philosophen des 18. Jahrhunderts zu lesen ist, es ist nicht die Schuld der Metaphysik, sondern der Metaphysiker.

Um unsern Blick von den Vorurteilen zu klären, wie sie sich infolge des heutigen diesseitigen, zerrissenen Zeitgeistes und zweitens infolge der vielfach überkommenen Ansichten über die Scholastik dem Gebildeten fast aufdrängen, zuvor ein klärendes Wort über Wesen und Aufgabe der Metaphysik.

Man hört darüber viel an den Universitäten und in Vorträgen, man liest darüber viel in wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Büchern, Zeitschriften und Zeitungen. Man macht ihre wissenschafliche Sicherheit von weitausholenden kritischen Untersuchungen über Bedingungen, Möglichkeit, Grenzen der Erkenntnis abhängig. Man glaubt, einen derartigen Untergrund von Tatsachen der verschiedensten Natur- und Geisteswissen-

schaften legen zu müssen, daß der Denker von heute schwerlich über die Fundierung zur Aufführung des zweiten oder gar dritten Stockwerkes und der Bedachung kommt. Man fragt pragmatistisch und aufklärerisch, was fange ich mit der Metaphysik an, welchen Nutzen hat sie für die andern Wissenschaften oder gar für das Leben, für die Besserung der Moral, Religion und Gesellschaftsordnung. Oder man hört von großen Spezialisten den etwas verächtlichen Vorwurf: die Philosophie dreht sich ständig im Kreis herum, was hat sie überhaupt an neuen Fragen zu beantworten; nur mit Wahrheiten allgemeinster Art beschäftigt sie sich.

Gegen die Scholastik hört man immer wieder dieselben alten und neuen Anklagen: leere Abstraktionen, reine Begriffsdialektik, weltfremde Syllogistik, verstiegene Transzendenz, unbrauchbare Subtilitäten, unselbständige Autoritätsgebundenheit, unfruchtbarer Konservatismus, Sichverschließen gegen die Diesseitigkeit und den Fortschritt.

Antworten wir kurz auf diese Einwürfe, an denen einiges berechtigt ist.

Eine Wissenschaft vom Sein im allgemeinen, d. h. vom Sein als Sein und seinen unmittelbar daraus sich ergebenden Eigentümlichkeiten, Prinzipien und Gesetzen, wie Möglichkeit und Wirklichkeit, Kausalgesetz, Größe, Qualität, Beziehung, Wahrheit und Falschheit, Gutheit und Schlechtheit, Person, endliches und unendliches Sein, Individuum und Gemeinschaft, um etwas von ihrem Inhalt aufzuzählen, ist von der größten grundlegendsten Bedeutung, nicht nur theoretisch für alle Einzelwissenschaften, die ständig viele dieser Bestimmtheiten und Gesetze voraussetzen, sondern auch für das praktische Individual- und Gemeinschaftsleben. Die Ideen bestimmen das sittliche und bürgerliche Leben, die Politik und die Wirtschaft. Das sehen wir heute klarer und überzeugter als vielleicht je zuvor.

Gewiß muß sodann die Philosophie als Ganzes in engster Beziehung zu den Erfahrungswissenschaften und zum täglichen Leben stehen. Die Naturphilosophie, Psychologie, Ethik, Staatslehre gewinnen ihre Leitsätze im weitesten Ausmaß in begrifflicher Verarbeitung der erfahrungsmäßigen Tatsachen. Auch die mehr transzendenten Gebiete der Philosophie, wie die Gotteslehre und die uns hier beschäftigende allgemeine Seinslehre, werden für den weiteren Ausbau gewisser inhaltlicher Seiten und namentlich für die didaktische, faßlichere Darstellung nicht nur mit großem Nutzen, sondern notwendig manche Erfahrungswissenschaften in den Kreis ihrer Betrachtungen einbeziehen.

Aber das sieht wohl jeder nachdenkende Leser ein, daß für das spekulative Erfassen obiger Grundbegriffe die Erfahrungen und das positive Wissen vollauf genügen, die ein normal Gebildeter, ein reifer Mann mit klarem Verstand auch ohne sonderliche höhere Fachbildung besitzt. Ein logisch folgerichtiger Denker wird den Ausführungen eines Lehrers oder Buches über Metaphysik, wenn sie methodisch, ohne Phrase vorgetragen werden, folgen können, so daß er sich ein selbständiges Urteil bilden kann. Anderseits verlangt gerade die aristotelisch-scholastische Metaphysik, im Gegensatz zu der apriorischen Methode einer Metaphysik, wie wir sie in der Geschichte leider allzuhäufig antreffen, den ständigen, prinzipiellen

Ausgang von der Erfahrung: Alle Begriffe, selbst die des Geistigen und Göttlichen, bildet der menschliche Verstand im Anschluß an die Verarbeitung der Erfahrungsgegebenheiten.

Die neuere Philosophie hat freilich derart die Erkenntnistheorie in den Mittelpunkt der Untersuchungen gerückt, sie hat den Bestand einer wissenschaftlichen Metaphysik derart von der vorausgehenden systematischen Kritik der Erkenntniskräfte abhängig gemacht, daß der Laie angesichts dieser Problematik obigen Vorwurf fast notwendig erheben muß. Mit Lotze und bedeutenden Denkern der Jetztzeit muß man gestehen: dieser Kritizismus ist eine Krankheit verderblichster Art; sie ist darum nicht weniger eine Krankheit, weil sie eine Zeitkrankheit, eine Jahrhundertkrankheit, eine Krankheit der schärfsten und besten Köpfe ist, wie umgekehrt wir Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts mit Mitleid die Leichtgläubigkeit, die Autoritätssucht gewisser früherer Zeiten eine Kinderkrankheit nennen.

Damit soll und darf durchaus nicht geleugnet werden, daß die streng systematische Erkenntnistheorie ein philosophisches Fach ist, dessen Behandlung notwendig in das Ganze der Weltweisheit gehört, dessen Problematik scharf erkannt und für dessen Lösung bedeutsame Beiträge geliefert zu haben, ein begrüßenswerter Fortschritt der Neuzeit gegenüber der einseitig deduktiv-metaphysischen, teilweise zu dogmatisch-unkritischen Haltung der Griechen, Orientalen und mittelalterlichen Scholastiker ist.

Wogegen Einspruch erhoben werden muß, ist, abgesehen von der vorlauten, die andern philosophischen Fächer erdrückenden Art der Behandlung der Erkenntniskritik, die Behauptung, daß die Metaphysik als strenge Wissenschaft in ihrem Bestand ganz und gar abhängig ist von einer systematischen Untersuchung der Möglichkeit, der Grenzen und der Bedingungen des menschlichen Erkenntnisvermögens.

Gewiß muß der Philosoph die klare Einsicht haben, daß seine Erkenntniskräfte die transsubjektiven Gegenstände sicher erkennen können, und wie weit seine Fähigkeiten reichen; er muß wissen, mit welchen Aktsetzungen und in welchem methodischen Fortschreiten er die verschiedenen Seinsschichten erfassen und ideell aufbauen kann. Das alles kann er einsehen, wird er klar, teilweise sogar reflex erkennen, sobald der gereifte Verstand anfängt, wissenschaftliche Metaphysik zu pflegen, d. h. sein spekulatives Denken auf die Gegenstände zu richten. Nur im Ergreifen von Gegenständen wird sich der Verstand seiner Kraft, seiner Grenzen, seiner Bedingungen bewußt. So sehen wir denn tatsächlich immer wieder in der Geschichte, daß die direkte Metaphysik es war, die zugleich reflexes Licht auf das Erkenntnisvermögen warf. Aristoteles, Augustinus, Thomas, die Scholastik in ihrer Gesamtheit, haben den Anteil des Subjektes und des Objektes beim Erkennen prinzipiell unterschieden. Man denke nur an ihre Behandlung des Zentralproblems der Universalien, an die Unterscheidung von „id quod“ und „modus quo“, von „praedicamenta“ und „praedicabilia“, von „intentio prima“ und „secunda“, von „ens reale“ und „ens rationis“, ohne daß sie die Erkenntnistheorie als gesondertes Fach behandelt hätten. Immer wieder haben die Forscher, besonders in der Jetztzeit,

betont, daß die klassische Logik des Aristoteles an der Metaphysik gebildet ist, daß ihre logischen Methoden, ihre formalen Denkgesetze in der Angleichung an das transzendente Objekt formuliert sind. Nicht bloß Jacobi, Hegel und andere Kritiker deckten den prinzipiellen Widerspruch in der formalistischen Erkenntnistheorie Kants auf, wenn sie meinten, ohne das Ding an sich käme man in den Kritizismus nicht hinein, der Philosoph wolle schwimmen, ohne ins Wasser zu gehen. Heute überwinden neuscholastische Denker, wie Maréchal, Kant, indem sie nachweisen, daß schon das erste Urteil, rein als Phänomen betrachtet, notwendig einen Hinweis auf ein transzendentes Objekt besagt.

So ist also einleuchtend, daß die Metaphysik als strenge Wissenschaft nicht von der Gnade der Erkenntnistheorie abhängt, im Gegenteil, daß diese ihr Lehensträger ist.

Jede Wissenschaft hat ihre Kunstausdrücke, Symbole, Formeln, die nur den Eingeweihten zugänglich sind. Je höher die Wissenschaft entwickelt ist, um so ausschließlicher ist sie. Bis zu einem gewissen Grad erleichtern sogar abstrakte Formeln dem Fachmann seine Arbeiten, sie dienen der Denksparsamkeit.

Wenn mithin jede Wissenschaft, nicht nur die „nomothetischen" Naturwissenschaften, sondern teilweise auch die „idiographischen" Geisteswissenschaften, kraft ihres Charakters der Allgemeinheit und Notwendigkeit bis zu einem gewissen Grad abstrakt sind, dann darf und muß es erst recht die „Erste Philosophie" sein als die Theorie des allem besondern Sein der Einzelwissenschaften zu Grunde liegenden allgemeinsten Seins.

Endlich der letzte Einwand vonseiten des Spezialistentums: Die Philosophie, vorab die Metaphysik, drehe sich ständig im Kreis herum, weise keine neuen Ergebnisse auf. Fast möchte man etwas boshaft erwidern: bei euch tut es die Masse. Doch nicht, auch bei euch ist die höchste Leistung eine neue Sicht, eine neue Kombination, eine neue Erklärung. Warum es auf den Fernstehenden leicht den Eindruck macht, als rücke die Philosophie nicht vom Fleck, rührt zunächst daher, daß die Menge ihrer Probleme zahlenmäßig auch nicht vergleichsweise so groß ist, wie in den positiven Wissenschaften. Das liegt an der Eigenart beider Gebiete: die positiven Wissenschaften haben es zunächst mit den Einzelgegenständen zu tun, deren stets neue aufgedeckt werden; das Formalobjekt der Philosophie sind die Tiefengründe und Höhenspitzen, die das einzelne tragenden Allgemeinprinzipien, die ontischen Letztheiten, die Sicht des Ganzen. Damit ist weiterhin gegeben, daß viele philosophische Probleme, auch wenn sie innerhalb einer gewissen Schichtung durchforscht, bis zu einer gewissen Tiefe und Höhe und innerhalb einer bestimmten Entfernung beleuchtet sind, in andern Kultur- und Wissenschaftsperioden, durch ihr Verflochtensein in neue Zusammenhänge der weltanschaulichen Problematik immer wieder, innerhalb bestimmter Schranken, neu aufgegeben werden. Da es sich in der Philosophie um die allseitige Erforschung der letzten, tiefsten und allgemeinsten Fragen handelt, werden immer wieder neue Gesichtspunkte sichtbar, die in Form von Theorien und kritischen Erschütterungen manche ererbte Wahrheit zum fraglichen Problem machen. Vermittelst des Mikro-

skopes bzw. Teleskopes beobachtet das sinnliche Auge vieles, was dem unbewaffneten Auge entgangen war. So findet sich die forschreitende Kritik der Neuzeit vor Aufgaben gestellt, die dem mehr dogmatischen Denken der Vorzeit verhüllt blieben.

Endlich vor allem, was nicht nur die Laien im Fach, sondern auch Philosophen bestimmter Parteien und Schulen allzu wenig berücksichtigen: nur Gott hat ein absolutes, die ganze Wahrheit widerspiegelndes Wissen. Jedes menschlich entworfene System, selbst ein so überpersönliches, mit so viel absolutem Seinsgehalt erfülltes wie das des hl. Thomas, trägt individuelle, zeitgeschichtlich bedingte Elemente in sich, stellt ein einmaliges Gefüge dar, ist an eine ganz bestimmte Methode gebunden, verarbeitet eine beschränkte Auswahl von Fragen. So sind also verschiedene Systeme möglich, die sich gegenseitig ergänzen, statt sich widersprechen zu müssen. Wenn mithin jedes System als Ganzes genommen etwas Einmaliges, Unwiederholbares ist, so ist bei dem ewigen Rhythmus alles endlichen, vorab des menschlichen Geschehens, Fort- und Rückschreitens klar, daß jede Zeit das Bedürfnis, das Recht und die Aufgabe hat, bei allem pietätvollen Konservatismus die überkommenen und neuhinzutretenden Elemente in einem Systemganzen zu einen, das Ausdruck ihres Lebensstiles ist. So gesehen, hat der geniale Grundgedanke Hegels, wenn auch überboten, einen bedeutenden Wahrheitskern, daß die großen Systeme Darstellungen der einen absoluten Wahrheit sind. Trotz allen Rückschreitens im einzelnen, aller Verarmung im ganzen, aller Irrtümer an diesem und jenem Punkt hat die neuere Philosophie gegenüber der Vorzeit so viele neue und tiefe Probleme gesehen und auf viele so bedeutsame und richtige Antworten gegeben, daß diese, zu den alten Wahrheiten hinzugefügt, einen dankenswerten Fortschritt darstellen.

Nach den bisherigen Darlegungen können wir uns kurz fassen, wenn wir sagen, die christliche Philosophie hat eine Metaphysik, die den Anforderungen einer strengen Wissenschaft gerecht wird. Selbstverständlich reden wir hier nicht von der entarteten Scholastik des Spätmittelalters, der geschwächten der Aufklärung oder ähnlicher Perioden, auch nicht von dieser und jener Schule, diesem und jenem Denker im besondern. All deren Schwächen, Verstiegenheiten, Irrtümer scheiden völlig aus. Wir meinen das Grundsätzliche, das Gemeinsame, worüber sich die Scholastik im großen und ganzen einig ist. So kann einer die Metaphysik des hl. Thomas im allgemeinen unterschreiben und dabei noch mancherlei Abstriche und Änderungen vornehmen, ohne sich etwa auf seine Lehre von der Unterscheidung von Dasein und Wesenheit, von der Materie als Individuationsprinzip festzulegen.

In vielen metaphysischen Fragen wird der menschliche Geist nie mit voller Sicherheit restlose Lösungen geben können. Nur schülerhaft und parteimäßig nachredende Epigonen mögen das sich und andern glauben machen wollen. Das eine System beleuchtet die eine Seite besser, das andere die andere. Das gilt z. B. vom Thomismus und Molinismus in Bezug auf das undurchdringliche Geheimnis der Vereinbarkeit des göttlichen Vorherwissens und Bestimmens mit der menschlichen Freiheit, von dem

Rätsel der Mehrheit bzw. Einheit der substantiellen Formen im Menschen, von manchen Seiten der Lehre über Materie und Form. Daß letztlich die mittelalterliche und neuzeitliche Scholastik noch des Fortschrittes fähig und bedürftig ist, ist nach dem Gesagten eindeutig klar.

Jedem Kenner der Gesetze in der Entwicklung menschlichen Geisteslebens sollte bereits die Geschichte der Scholastik großes Vertrauen zu ihren Methoden und Inhalten einflößen. Alle Wissenschaften entstehen organisch; aus bescheidenen Anfängen wachsen sie durch die harmonische Zusammenarbeit vieler Individuen und Geschlechter allmählich zu ihrem Reichtum und zu ihrer Vollendung aus. Während nun fast alle andern Philosophien ein ziemlich kurzfristiges Dasein aufweisen, ebenso schnell verschwinden wie sie gekommen sind, ist die scholastische Metaphysik die Synthese des Platonismus und des Aristotelismus-Thomismus, die Frucht eines jahrhundertlangen Werdens, das Ergebnis der vereinten Denkarbeit ganzer Geschlechter von Denkern und Schulen, das Zusammengehen von überkommenen und neuschöpferischen Elementen, sie ist aus dem erprobten Schulbetrieb hervorgewachsen.

Wie Aristoteles der Begründer der Geschichte der Philosophie ist und seine Problemstellungen durch die dialektische Verarbeitung der Lehren seiner Vorgänger gewinnt, ebenso ziehen die großen Scholastiker und ihre Schulen ein weitschichtiges, historisches Material in den Kreis ihrer Untersuchungen. Diese organische Entwicklung, die der Scholastik den Ehrennamen „philosophia perennis" gesichert hat, sticht höchst vorteilhaft von den ständigen Grundlegungen, Revolutionen, Krisen, Neuschöpfungen, Uranfängen eines Descartes, Spinoza, Locke, Hume, Kant und der späteren Philosophen ab. Von allen neueren Denkern kann man vielleicht nur Leibniz und Hegel mit ihrer Beherrschung eines umfassenden ideengeschichtlichen Materials in dieser Hinsicht mit der Scholastik vergleichen.

In formeller Beziehung empfiehlt sich die Scholastik weiterhin durch ihre lebendige, ständige Fühlungnahme mit dem wirklichen, vorphilosophischen Leben. Diese gesunde Haltung hebt sich wiederum höchst vorteilhaft von so manchen Verstiegenheiten der neueren Philosophie ab. In den Objektivationen des praktischen Lebens und der einzelnen Kulturgebiete sieht der christliche Denker den Ausdruck der Leistungsfähigkeit der gesunden Vernunft, die im Grunde keine andere ist als der kritische, philosophierende Verstand. Durch diese Berührung mit der Wirklichkeit ist er gegen die Irrungen anderer Denkrichtungen, etwa des Idealismus, Logizismus, Pantheismus, von vornherein geschützt.

Kannte die Scholastik auch noch keine methodisch entwickelte Naturforschung, fehlte ihr noch das Verständnis des eigentlichen Experimentes, der naturwissenschaftlichen Hypothese, war sie auch noch nicht zum Begriff der modernen Funktion und Gesetzmäßigkeit vorgedrungen, handhabte sie auch noch nicht streng induktive Beobachtung, und machten sich daher diese Mängel in der Anwendung der metaphysischen Prinzipien auf die philosphischen Sondergebiete, etwa in der Psychologie und Naturphilosophie, fühlbar: so gewann sie anderseits mit Aristoteles ihre metaphysischen Grundsätze, wie die der Kausalität, der Substanz und Akzidentien,

von Akt und Potenz, ganz durch die induktive, begriffliche, abstrahierende Tätigkeit der sinnfälligen Erfahrungen. Das gleiche gilt von den Grundbegriffen der Erkenntnispsychologie, von den wissenschaftlichen Beweisen für das Dasein Gottes, von den Grundlagen und Prinzipien der praktischen Philosophie, der Ethik und Gesellschaftslehre.

Die Scholastik bleibt aber bei dem Denken des vorphilosophischen Lebens nicht stehen. Jetzt erst beginnt ihre Hauptarbeit: die Analyse und Synthese, die Intuition und Reflexion, die Begriffsbildung und syllogistische Ableitung, die Klassifikation und Systematik. Die Metaphysik ist ein System von Urteilen in der Art, daß unmittelbar einsichtige, nicht beweisbare Sätze zu Grunde liegen. Zu diesen treten ebenfalls unmittelbar erfaßbare Aussagen inhaltlicher Natur über die Existentialwelt hinzu. Hierin spricht sich die hohe Wertung der intellektuellen und sinnlichen Intuition aus. Aus der syllogistischen Verbindung der ersten formalen, abstrakten Wahrheiten und der inhaltlichen, auf Grund von Erfahrungen und der sie verarbeitenden Begriffe gebildeten Sätze gewinnt der Geist neue Erkenntnisse. So schreitet er vermittelst des Syllogismus von Wahrheit zu Wahrheit, durchbricht dank der Analogielehre die Sinnenwelt und darüber hinaus das Reich des Endlichen bis zum Absoluten, um durch weitere Analyse und Syllogistik Wesen und Eigenschaften Gottes darzulegen.

In dieser deduktiven Methode gründet die gewaltige Stoßkraft der scholastischen Metaphysik. Damit hängt die Schärfe ihrer kristallklaren Begriffe, die Genauigkeit ihrer Definitionen, die klare Umgrenzung des Fragepunktes zusammen, Arbeitsmethoden, die sich im engsten Zusammenhang mit dem Schulbetrieb, speziell mit ihrer Disputationsfertigkeit herausgebildet haben. So sehen wir, um die formale Seite der scholastischen Metaphysik abzuschließen, daß sich in ihr alle Funktionen des menschlichen Geistes auswirken: die aposteriorischen, sinnlichen, rezeptiven und die apriorischen, verstandesmäßigen, schöpferischen, die intuitiven und die abstrahierenden, analogisierenden, die begrifflichen und die schlußfolgernden, die zergliedernden, auflösenden und die zusammenfassenden, verbindenden, die traditionellen, konservativen und die fortschrittlichen, weiterführenden, die individuellen, persönlichen und die sozialen, schulmäßigen.

Richten wir nunmehr unsern Blick auf den Inhalt der scholastischen Philosophie, so fällt zunächst ihre straffe, harmonische Einheit ins Auge. Aristoteles und die Scholastiker waren sich klar bewußt, sie sprechen es oft aus: die allgemeine Metaphysik ist die Grundwissenschaft; von ihrer Wahrheit oder Falschheit hängt großenteils Wahrheit und Falschheit der angewandten philosophischen und positiven Wissenschaften ab. In der Tat sind auf weite Strecken viele Zentrallehren der Logik, Naturphilosophie, Psychologie, Gotteslehre, Ethik, Staatsphilosophie nur die Anwendungen der Akt- und Potenzlehre, der innern Zweckstrebigkeit, des Bewegungsbegriffs, des Substanzbegriffs, des Kausalitätsprinzips, der Kategorien der Größe, Beschaffenheit und Beziehungen auf den in diesen Einzeldisziplinen gegebenen empirischen, vielverzweigten Stoff. Man denke nur an die klassische Definition der Seele als des Lebensprinzips, an die Fassung Gottes als reinen Aktes, an die Bestimmung der ethischen Auf-

gabe des Menschen, an die Begriffsbestimmung des Staates als vollkommener Gesellschaft und die Umgrenzung der ihm zustehenden Aufgaben.

Durch das Fehlen einer tragfähigen, harmonischen Grundwissenschaft in der neueren Philosophie ist größtenteils ihre Zerrissenheit, ihre rastlose Problematik bedingt. Kant sprengt Logik und Metaphysik, Erfahrung und Ethik völlig auseinander. Die Phänomenologie scheidet die Welt der Wesenheiten und Wahrheiten hermetisch von dem Gesamtbereich der Existenz und Erfahrung ab. Gerade an der heute so viel untersuchten Frage nach den Werten und Geltungen, in den Versuchen, eine realistische Erkenntnistheorie zu begründen, und in den teilweise unbefriedigenden Antworten zeigt sich in verhängnisvoller Weise dieser Riß. Auf praktischem Gebiet wirkt sich diese Tragik in den heutigen unklaren, vielfach ergebnislosen Bemühungen um die philosophische Begründung der schwebenden, großen Menschheitsfragen der sittlichen, staatlichen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen Ordnung aus.

Mit der Einheit hängt die Weite und der Universalismus zusammen. Wie im Mittelalter der eine Glaube, die große Weltkirche die heutigen Krankheitserscheinungen der nationalen Gegensätze, der Klassenkämpfe, der Berufsgegensätze großenteils überwand: analog die scholastische Metaphysik die heutige Kleinstaaterei und Eigenbrötelei der Philosophen und Einzelwissenschaftler. Man entgegne nicht, der Grund dieses Universalismus sei die damalige Einfachheit des Denkens, das Fehlen des heutigen Reichtums und Spezialistentums, der kritischen Vertiefung. Gewiß ist das auch ein Grund und sogar ein Hauptgrund. Am ursprünglichen und heutigen Hegelianismus sieht man indes, daß unsere Zeit ebensowohl das Bedürfnis in sich fühlt und den festen Glauben hat, zu diesem Universalismus zu gelangen. Hier kann nur angedeutet werden, daß selbst auf dem vielleicht schwierigsten und reichsten Gebiet von heute, dem der Naturwissenschaften, dank der metaphysischen Grundlehren der Vorzeit, eine philosophische Aufarbeitung ebensowohl möglich und durchführbar wäre, wie es zur Zeit des Aristoteles der Fall war. Das gleiche gilt von der Aufarbeitung des geisteswissenschaftlichen Stoffes.

Es ist eine große, gewaltige Aufgabe, an einer zeitgemäßen Neubelebung und Wiedererstarkung der scholastischen Metaphysik, an ihrer Verjüngung und ihrem Weiterausbau mitzuarbeiten. Ihre Lösung würde nicht bloß der engeren Fachphilosophie, nicht bloß der zünftigen Wissenschaft, sondern auch dem Leben die größten Wohltaten an Wahrheiten und andern Gütern bescheren. Nicht umsonst haben so weit- und scharfblickende und aktionsfreudige Päpste wie Leo XIII. und Pius XI. in diesem Sinn ihre großen Rundschreiben erlassen. Die jüngst nach langen, vielen Beratungen erfolgte Neuordnung der Studien durch die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus" ist neben vielen andern Äußerungen eine authentische Anerkennung der Wahrheit und Gegenwartsbedeutung der scholastischen Metaphysik. Die Ergebnisse der ernsten, zielbewußten Scholastikrenaissance der letzten Jahrzehnte haben verhältnismäßig schöne, reiche Erfolge gezeitigt. Die Riesenschwierigkeiten, die sich vor dem einsamen Forscher, dem stillen Denker, dem hingebenden Lehrer, dem

einfühlenden Schriftsteller auftürmen, richten von selbst den Blick auf die ewig leuchtenden Sterne der immer wieder siegreich sich bewährenden Wahrheit. Zu ihnen schaute St. Augustinus im Dunkel des Heidentums und der Völkerwanderungen auf, zu ihnen der hl. Thomas im Kampf mit den Arabern und den Gegnern aus den Reihen der älteren Richtung, zu ihnen die großen Erneuerer der Scholastik bei der Überwindung des unfruchtbaren Nominalismus, der kirchenfeindlichen Irrlehrer, der revolutionären Renaissancestürmer, der skeptischen, naturalistischen Subjektivisten der Neuzeit.

Sparmaßnahmen und Bildungspolitik

Einige grundsätzliche Bemerkungen

Von Josef Schröteler S. J.

Die große Wirtschaftsnot unseres Volkes zwingt mit einer geradezu elementaren Gewalt zur Sparsamkeit auf allen Gebieten des öffentlichen und privaten Lebens. Es ist eine Selbstverständlichkeit, daß die Bildungseinrichtungen dabei von harten Eingriffen nicht verschont bleiben können. Schon der alte Satz von dem „prius vivere, dein philosophari" zeigt, um wie zentrale Dinge es hier geht. Es leuchtet ein, daß ein armes Volk nicht Aufwendungen für seine Kulturbelange machen kann, die in einem reichen möglich und sogar angebracht wären. Aber die Lage hat sich so zugespitzt, daß es, was man sich nicht klar genug machen kann, heute wirklich um des Lebens Notwendigkeiten geht. So schmerzlich es daher sein mag, man wird blutenden Herzens auf manches Wertvolle und Nützliche verzichten müssen, nur um die Lebenssubstanz zu retten.

Damit stoßen wir bereits auf ein grundlegendes Kriterium für das rechte Maß von Sparmaßnahmen in Bildungsfragen. Es gibt auch hier nützliche, wertvolle und notwendige Dinge. Diese wichtige Stufenfolge klar zu sehen, das also, was lebensnotwendig für den einzelnen und für das Gesamtvolk ist, unter allen Umständen zu erhalten, bleibt dringlichste Aufgabe jeder verständigen Kulturpolitik.

Schon dieser Grundsatz erhebt lauten Widerspruch gegen jede Art mechanisch durchgeführter Sparmaßnahmen. Man kann nicht aus einem großen Kultur- und Bildungsorganismus rein äußerlich gemessene Stücke herausschneiden, unbekümmert darum, ob man Schlagadern dieses geistigen Gefüges trifft, sondern man muß sich stets den organischen Aufbau und Zusammenhang unserer Kultur und unseres Bildungswesens vor Augen halten. Man muß säuberlich das Zentrale vom Peripherischen, das Überzeitliche vom Vergänglichen, das Notwendige vom Nützlichen scheiden.

Das ist aber nur möglich, wenn der Kulturpolitiker auf ganz hoher Warte steht und mit freiem ungehinderten Blick die Situation überschaut. Er darf sich nicht von Lieblingsgedanken und vorgefaßten Theorien einengen lassen, er darf auch nicht in falsch verstandenem Konservativismus

überlieferte Ideen oder Einrichtungen schon deshalb für notwendig ansehen, weil sie auch heute noch einigen Nutzen stiften. Er darf sich vor allem nicht von einseitig betonten Standesinteressen leiten lassen. Maßstab muß vielmehr sein: Was ist unserer Jugend und unserem Volk in dieser harten Zeit notwendig, und wie läßt es sich am besten erreichen?

Wer in geistiger Verengung den durch die Not erzwungenen Maßnahmen gegenübersteht, verkennt nur zu leicht den Ernst der Situation. Er würde sich schlecht auf eine Entwicklung rüsten, die uns vielleicht zwingt, noch viel schärfer zuzugreifen, und damit in Gefahr geraten, mitschuldig zu werden an einer Kulturkatastrophe, deren Folgen gar nicht abzusehen wären. Denn wenn die roh waltenden Mächte einer zerbrechenden Wirtschaft eines Tages Sparmaßnahmen erzwingen, die das bisher Ertragene um viele Prozent übersteigen, so kann es gar nicht anders sein, als daß dann die Bildungssubstanz bis zur Unerträglichkeit zerrieben wird.

Aber es sollte einer solch düstern Prognose gar nicht bedürfen, um sich ernsthaft mit den Problemen der Bildungspolitik, wie sie durch die Not in ihrer ganzen Breite aufgeworfen wurden, zu beschäftigen. Bildungspolitik sollte immer und zu allen Zeiten von großen, tief durchdachten Prinzipien geleitet werden. In diesen Tagen aber trifft eine Enttäuschung so viele ideal gesinnte Männer und Frauen besonders hart: sie vermögen sehr häufig die Sinnhaftigkeit der behördlich angeordneten Spar- und Abbaumaßnahmen nicht einzusehen. Sie glauben, daß daraus nicht nur keine wesentlichen Ersparnisse, sondern sogar unermeßlicher Schaden entsteht. Aus solcher Lage kommt es im besten Fall zu einer Art stiller Resignation, die mit mehr oder weniger stumpfer Geduld ertragen läßt, was man doch nicht ändern kann. Es ist klar, wieviel wertvollste Energie dadurch gebunden wird in einer Zeit, wo nichts so notwendig ist wie der Aufruf der letzten Kräfte, die im Menschen und im Volke stecken. Aber wie die Erfahrung zeigt, ist die Wirkung dieser Art von Sparmaßnahmen eine viel verhängnisvollere: Mutlosigkeit, Verdrossenheit, ja Verbitterung schlimmster Art ziehen in die Reihen der Erzieher ein. Sie werden geradezu unfähig, die Aufgabe zu erfüllen, für die sie da sind, und die gerade jetzt eine besonders gute Lösung erheischt.

Vielfach gewinnt man den Eindruck, als gehe man bei der Beurteilung der Abbaumaßnahmen von der Auffassung aus, die bisher erreichte Bildungshöhe und die zu ihrer Verwirklichung geschaffenen Bildungseinrichtungen seien so wertvoll, daß jeder Abstrich unter allen Umständen als Schaden angesehen werden müsse. Man sieht dann in allen durch die Notzeit erzwungenen Änderungen zu leicht nur oder fast nur Negatives. Schon unser katholischer Optimismus müßte uns vor solcher pessimistischen Betrachtung der Dinge bewahren. Immer hat Gott auch in großen Notzeiten mit den Menschen Großes, Positives vor. Es gilt, die Stimme Gottes zu hören und sich nicht durch das furchtbare Getöse und Gebrause, das unsere Zeit durchzieht, taub machen zu lassen für den Anruf Gottes.

Die Not der Zeit zwingt uns, über die Grundfragen unseres Bildungs- und Kulturwesens ganz ernst nachzudenken. Schon das ist ein Positivum. Waren wir auf dem rechten Wege oder hatte sich nicht manches bereits in

einer Form entwickelt, die zum Verhängnis zu werden drohte? Waren nicht schon laut die Sturmsignale ertönt? Hatte nicht Eduard Spranger[1] den Notschrei von der „Verschulung Deutschlands" erhoben? Ging nicht ein Klagen und Stöhnen durch das Volk über unser „Berechtigungsunwesen"? Glaubten nicht Industrie, Wirtschaft und Hochschulen einen starken Leistungsrückgang unserer heutigen Schulen feststellen zu müssen? Errechnete nicht die Statistik schon für die nächsten Jahre ein Heer von 120 000 akademisch gebildeten Arbeitslosen, wo nur 10 000—12 000 Neueinstellungen im Jahr möglich sind? Zeigt das alles nicht bereits, so übertrieben im einzelnen die Klagen sein mochten, daß in unserem Bildungswesen manches nicht so war, wie es sein sollte? Und welche Folgerungen zog man aus solchen Feststellungen? Es ist nun einmal so im Menschenleben, daß man den Mut zum radikalen Umdenken erst findet, wenn die Not dazu zwingt.

Diesen Mut aufzubringen und auch Dinge zu sagen, die vielleicht sehr unangenehm klingen und Widerspruch hervorrufen, scheint ein Gebot der Stunde zu sein. Es ist durchaus möglich, daß in diesen Ausführungen das eine oder andere überspitzt gesagt ist, daß es mit Recht Kritik herausfordert. Nur sei um eins schon hier gebeten, daß der Widerspruch nicht bloß negativer Protest bleibe, sondern eine ernste Auseinandersetzung mit den Fragen sei, um die es geht.

* * *

Will man über die Richtigkeit und Zweckmäßigkeit unseres Bildungswesens zu einem klaren Urteil kommen, so muß man einige elementare Grundsätze herausstellen. Eine menschliche Einrichtung ist um so vollkommener, je größer der Effekt ist, den sie erzielt, und je kleiner die Mittel sind, die sie dafür aufwendet. Man kann diesen Grundsatz in einer durchaus mechanistischen und utilitaristischen Weise auffassen und damit etwa zu jener Härte eines kühl berechnenden Kaufmanns kommen, der für Höheres keinen Sinn hat. Aber man sollte doch nicht verkennen, daß dieses Grundgesetz alles menschlichen Tuns auch auf die Bildungs- und Kultureinrichtungen eines Volkes seine Anwendung findet. Das besagt aber, daß ernstlich zu fragen ist, ob die Bildungs- und Kulturziele, die für den einzelnen und die Gesamtheit notwendig sind, mit den Einrichtungen, die wir geschaffen haben, überhaupt, und wenn ja, mit möglichst einfachen Mitteln erreicht werden.

Man braucht das Problem nur so zentral zu sehen, um sofort zu erkennen, wie tiefgreifend die Überlegungen sein müssen, wenn man organische und nicht mechanische Bildungsarbeit treiben will.

Es fragt sich, welches die notwendigen Bildungsziele für die Gesamtheit unseres Volkes sind. Dabei ist von vornherein klar, daß die Begabungen der Menschen ebenso verschieden sind wie die Aufgaben, für die sie eingesetzt werden. Daher vermöchte eine schablonisierende und nivellierende Bildungsorganisation den Notwendigkeiten niemals zu entsprechen.

---

[1] Die Verschulung Deutschlands. Leipzig (o. J.).

Es kommt vielmehr darauf an, für den einzelnen jenes Maß an Bildung zu schaffen, das ihn in die Lage setzt, die ihm von der Vorsehung und der menschlichen Gesellschaft übertragene Aufgabe möglichst gut und vollkommen zu erfüllen. Es muß also eine innere Korrelation zwischen der Bildung und der geforderten Leistung bestehen. Da eine solche Korrelation niemals mathematische Exaktheit haben kann, solange es sich um lebendige Menschen und lebendige Institutionen handelt, muß die Bildung in einer verständigen Variationsbreite ermöglichen, auch Aufgaben ähnlicher Art mit Erfolg zu übernehmen.

Schon daraus ergibt sich, daß es ein Luxus ist, Menschen um eines bestimmten Bildungsschemas willen, das man aufgebaut hat, jahrelang Schulen besuchen zu lassen, in denen für den ihnen notwendigen Bildungseffekt gar nichts oder vielleicht sogar Negatives erreicht wird. Die sich ständig steigernde Betonung der Notwendigkeit höherer Schulbildung für alle möglichen Berufe ist einer der größten Schäden unseres gesamten Bildungswesens. Ungeheure Mengen an Geld und an geistiger Potenz werden hier zwecklos, ja in vielen Fällen zweckwidrig aufgewandt. Es ist an der Zeit, diese Dinge in aller Gründlichkeit anzupacken und dem Wahnsinn eines falschen Berechtigungswesens und einer falschen rein intellektuellen Schulbildung entgegenzutreten. Wir können uns diesen Luxus unter keinen Umständen weiter erlauben. Wenn die Not hier Wandel schafft, so hat sie wahrlich einen sehr positiven Erfolg gehabt.

* * *

Was aber eine folgerichtige Anwendung dieser Grundsätze bedeutet, erkennt man erst, wenn man etwas in die Einzelheiten hineingeht. Dabei wird man zweckmäßigerweise vier Seiten des Problems getrennt betrachten: die äußere Organisation des Bildungswesens, die Verteilung der Schüler innerhalb unseres Bildungswesens, die Bildungsarbeit selber und die Lehrer.

Man erkennt sofort, daß eine gründliche Auseinandersetzung mit diesen vielfach verflochtenen Fragekreisen den Rahmen eines kurzen Aufsatzes sprengen würde. Es sollen daher zu den einzelnen Fragen auch nur einige grundsätzliche Bemerkungen gemacht werden.

Der Bildungsorganismus muß so einfach und so zweckmäßig gegliedert sein, daß in ihm die beste Möglichkeit besteht, jedem die ihm zukommende Bildung mit kleinstem Mittelaufwand zu verschaffen.

Da kann man zunächst fragen, ob es zur Erfüllung dieses Grundsatzes richtig war, die Schule in einem so ausgedehnten Maß der „öffentlichen Hand" zu überantworten, wie es bei uns, wo in der Volksschule jedenfalls das staatliche Schulmonopol fast vollständig ist, geschieht. Wer einigermaßen hellhörig ist, vernimmt bereits Stimmen von Menschen, die ihrer Einstellung und ihres Arbeitens wegen die staatliche Schulhoheit sicher nicht gering einschätzen und doch von den sichtbar werdenden „Grenzen" der Staatsgewalt im Schulwesen sprechen. Man raunt sich zu, daß der „Kulturstaat", auf den man so stolz war, gar nicht in der Lage sei, all die Aufgaben in dem Maße selber zu betreuen und zu finanzieren,

wie man es als eine Selbstverständlichkeit anzusehen sich geradezu gewöhnt hatte. Schon der Umstand, daß Schuleinrichtungen privater Träger bei gleicher Leistung billiger seien, müsse beachtet werden. Man beginnt darüber hinaus zu spüren, daß jene mit der Verstaatlichung notwendig verbundene Zentralisierung und Verbürokratisierung unseres Schulwesens auch insofern unrentabel ist, als wertvollste Initiative erstickt und schablonisiert wird. Man gewinnt wieder Verständnis für die historische Tatsache, daß die großen Reformideen nicht oder nur selten in den Amtsstuben der Ministerialbürokratie reiften, sondern durchweg dem privaten Erfindergeist und dem nur in der Freiheit sich voll entwickelnden pädagogischen Eros entsprangen.

Und ein anderes, das eng mit dieser Fehlentwicklung zusammenhängt: E. Spranger hat es, wie vorhin gesagt, „Verschulung" genannt. Der Wahn, echte Bildung sei nur durch Schule und zwar nur durch möglichst hoch organisierte Schule zu erreichen, wird immer offenbarer. Die zahlreichen Bildungsmöglichkeiten außerschulischer Art, besonders die der gediegenen Meisterlehre, sind immer mehr in Verruf gekommen. Die Schule des Lebens mit ihrem ungeheuern Reichtum an Möglichkeiten, mit ihren echten Situationen und ihren wahren Entscheidungen, die gewaltige Energie, mit der in harter privater Arbeit sich wertvollste Menschen weiterschulen — alles das wird durch ein oft blasses, fast schemenhaftes künstliches Gebilde, das wir Schule nennen, ersetzt. Die gewaltige Spannung zwischen Schule und Leben ist wohl nie so deutlich geworden wie in dieser Notzeit.

Das will beileibe nicht sagen, daß wir Verächter der Schule wären. Wir halten sie für gut, in zahlreichen Fällen für notwendig. Aber wogegen wir uns wehren, das ist jener „Allmachtsdünkel", der meint, nur die Schule sei imstande, gebildete und wertvolle Menschen zu schaffen.

Soweit Schule aber notwendig ist, muß sie in einfacher, zweckmäßiger Gliederung auf einen möglichst großen Bildungserfolg angelegt sein. Kann das der Fall sein, wenn in einer geradezu wahnsinnigen Zerfaserung eine solche Fülle von Typen höherer Schulen geschaffen wird, daß selbst der Fachmann kaum noch Zahl, Namen und Unterschiede exakt anzugeben weiß? Wenn die Prinzipien der Typenbildung so wenig klar und verschwommen sind, daß es unmöglich wird, den einzelnen Formen ein scharf geschnittenes Gesicht zu geben? Wenn bei der starken Fluktuation unserer Bevölkerung die Umschulung der Schüler zu den größten Schwierigkeiten führen muß?

In gleicher Weise legt die Not den Finger auf eine andere Wunde. Ist unser Schulwesen ein organisches Ganzes oder vielleicht höchstens ein Rangierbahnhof? Wie steht es um das Verhältnis von Volksschule, Berufsschule, höherer Schule, Hochschule? Hat sich nicht eine Autonomie der einzelnen Schularten herausgebildet, die von organischem Einfügen weit entfernt ist? Und hat man bei aller Differenzierung nicht doch die am notwendigsten geforderten Sonderungen übersehen? Wo bleibt der Raum für das gottlob so große Heer praktisch begabter Menschen in unserem höheren Bildungswesen bei einem Aufbau, der fast ausschließlich

das „intellektualistisch-theoretische Bildungsideal" bevorzugt? Wo ist Platz für starke künstlerische Begabungen?

Es sind fast alles nur wahllos herausgegriffene Beispiele, die wir hier anführen. Aber man braucht solche Fragen nur zu stellen, um klar zu sehen, worum es geht.

Wenn daher die Not der privaten Initiative neuen Raum schafft, wenn der Staat, statt mit Maximalforderungen alles zu erdrosseln, sich mit Minimalforderungen begnügt, die im Bildungswesen die vom Allgemeinwohl geforderten Notwendigkeiten sicherstellen, wenn darüber hinaus aber dem Schaffensdrang und Erfindungsgeist und Wagemut schöpferischer Pädagogen Wirkmöglichkeiten offen bleiben, müßten wir dann nicht die Stunde der Not segnen? Wenn die außerschulisch erworbene Bildung wieder Kurswert erhält, wenn nicht mehr der nur zu oft „ersessene" Berechtigungsschein über Wert und Unwert eines Menschen entscheidet, wenn das Prinzip der Lebensbewährung wieder zur Geltung kommt und damit der Ruf vom „Aufstieg der Begabten und Tüchtigen" endlich seiner hohlen Phrasenhaftigkeit entkleidet wird, dann wird in der Tat manche Trauer in Freude verwandelt.

Und wenn endlich ein klar durchgeführtes Bildungswesen, dessen Struktur jedem, auch dem einfachen Mann des Volkes, durchsichtig ist, das allen unsern Begabungen Entfaltungsmöglichkeiten schafft, von der Not erzwungen würde, wenn in den Typen, nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis eine klare Scheidung zwischen Kernfächern, charakteristischen Fächern und Randfächern einträte, wenn man sich endlich dazu aufraffte, aus unsern Lehr- und Stundenplänen alles, was entbehrlich ist, zu tilgen, wenn man auch den letzten Rest eines „enzyklopädischen Bildungsideals" aus unsern Schulen ausrottete, peripherische Dinge wirklich peripherisch sein ließe, überflüssige ganz hinausschöbe, so würden wir bald eine Leistungssteigerung in unserem Bildungswesen zu verzeichnen haben, die jeder Wohlmeinende begrüßen müßte.

* * *

Hat uns so die Not den Blick für das rechte Schulgebäude geöffnet, so vermag sie uns auch — richtig ausgewertet — zu helfen, es in einer besseren Weise als bisher mit Schülern zu bevölkern. Alle Welt beklagt die Überfüllung unserer höheren Schulen und das furchtbar anwachsende akademisch gebildete Proletariat. Man jammert über die „Auspowerung" der Volksschule, über den „Ballast", den man an Mittelschulen und höheren Schulen mitschleppen muß, und der die Leistungshöhe der Allgemeinheit und vor allem der wirklich Begabten unverhältnismäßig stark drückt. Man hat schon länger eingesehen, daß alles darauf ankommt, die jungen Menschen möglichst früh und möglichst sicher auf die rechten Bildungsbahnen zu bringen.

Diese rechte Auswahl dürfte nun aber viel weniger von richtigem Prüfverfahren abhängig sein, sosehr man jeden echten Fortschritt in dieser Richtung begrüßen muß, als von andern Voraussetzungen. Es gilt, fest eingenistete Vorurteile zu zerstören. Und dazu kann kaum etwas so wirk-

sam beitragen wie die grausame Notwendigkeit. Vor allem muß die einseitige Schätzung des intellektualistisch-theoretischen Bildungsideals gründlich überwunden werden. Heute hat nur der leistungsfähige Mensch Aussicht auf Erfolg. Und man kann in der Tat ein sehr tüchtiger und sogar ein vollgebildeter Mensch sein, ohne je eine höhere Schule besucht zu haben. Die Geschichte und auch unsere Zeit bieten zahllose Beispiele dafür.

Es ist ein weiterer verhängnisvoller Irrtum, daß es das Wohl des Kindes und das soziale Ansehen der Familie erfordert, das Kind über den Stand des Vaters hinaus in einer höheren Schule erziehen zu lassen, selbst wenn dazu ebensowenig die finanziellen wie die anlagemäßigen Voraussetzungen vorhanden sind. Was soll aus den achtbarsten und wertvollsten Ständen und Berufen werden, wenn sie alle ihre Begabten für andere Berufe erziehen, statt wenigstens einen großen Prozentsatz zur Führung, Verbesserung und Höhergestaltung des eigenen Standes zu verwenden? Wäre es nicht ein Segen, wenn die elende Verkuppelung von sozialem Aufstieg und sog. höherer Bildung, durch die das Denken unseres Volkes so furchtbar verwirrt ist, durch die Not zerrissen würde?

Aber all das wird nie erreicht, wenn die Auslese bei einem negativen Entfernen ungeeigneter Schüler aus falschen Bildungsbahnen stehen bleibt. Wer gilt bis heute für ungeeignet? Sind es etwa alles Dummköpfe und unbrauchbare Menschen, die heute mit der „Quartareife" oder ähnlich die höhere Schule „wegen Mangels an Begabung" verlassen müssen? Viele von ihnen sind auf Gebieten, die die bisherige höhere Schule nicht beachtete und schätzte, wenigstens mittelbegabt, manche hochbegabt. Sie leiden entsetzlich unter dem drückenden Joch einer ihrer Anlage widersprechenden Schulart. Ungemein viel Lebensmut verkümmert in ihnen, sehr oft erwerben sie sich Minderwertigkeitskomplexe für ihr ganzes Leben. Wäre man nicht so unvernünftig, in jedem über das Mittelmaß leistungsfähigen Volksschüler einen Anwärter auf die sogen. höhere Bildung zu sehen, so würde man zahlreiche Menschenkatastrophen verhindern, und viel kostbares Saatgut unseres Volkes würde prächtig gedeihen.

Dazu ist aber notwendig, daß unser Volk wieder Vertrauen zur Volksschule bekommt. Das wird nur der Fall sein, wenn sie etwas leistet. Aber das genügt nicht. Es muß dazu kommen, daß Wirtschaft und Industrie und staatliche Behörden den guten Volksschüler wieder schätzen, daß sie ihn in Stellen nehmen, in denen er vorwärts kommen kann, daß sie ihn grundsätzlich dem jungen Menschen mit zwei halben Bildungen (etwa Grundschule und „Untertertiareife") vorziehen. In weiten Kreisen der Wirtschaft beginnt diese Erkenntnis zu dämmern. Der mit viel weniger finanziellem und personellem Aufwand herangebildete gute Volksschüler leistet mehr als der „Abiturient der Quarta".

Und weiter. Wie viele Jungen und Mädchen sind zwar für die theoretische Laufbahn der höheren Schule nicht oder höchstens mittelmäßig geeignet! Aber es stecken in ihnen wertvolle Anlagen anderer Art, die heute nur zu oft verkümmern. Volksschulbildung reicht in der Tat für manche Berufe nicht aus. Es muß für die praktisch Veranlagten eine

weiterführende geschlossene Bildungsmöglichkeit geboten werden. O II- oder U I- oder gar O I-Reife taugt nicht dazu, weil sie ihrem Wesen nach einen Bildungstorso vermitteln muß. Bildung aber ist nur dann wertvoll, wenn sie einheitliche Ganzheit darstellt. Sie darf nie mit einem Septimakkord abbrechen. Wir brauchen daher „Mittelschulen" für die praktischen Berufe, die nicht höhere Schulen mit quantitativ herabgesetzten Zielen sind, sondern die aus einem völlig anders gearteten Bildungsideal heraus ihre Arbeit gestalten. Sie müssen von den konkreten Dingen des Lebens ausgehen und in ihnen soviel an theoretischer Durchleuchtung erarbeiten, als zur geistigen Beherrschung der praktischen Lebensvorgänge notwendig und nützlich ist. Sie werden also nicht wie die höhere Schule vom Wissenschaftssystem ihren Ausgang nehmen, sondern von der konkreten Praxis des Lebens.

Es werden durchgreifende Maßnahmen erforderlich sein, wenn eine solche Umschichtung unserer Schulen durchgeführt werden soll. Das wird nicht ohne Härte möglich sein, aber es ist als Vorbedingung besserer Leistung notwendig. Und wenn unser Volk die Sinnhaftigkeit solcher Eingriffe klar sieht, ist es auch bereit, sie mitzumachen.

* * *

Unsere heutige Schularbeit leidet an einem Zwiespalt, der bislang nicht ausgeglichen ist, und in dem zweifelsohne der Grund für manche Klagen und Anklagen liegt. In engem Anschluß an bildungstheoretische Erwägungen und Entwicklungen unserer Zeit hat die Schule einen großen Wandel durchgemacht: von der „Lernschule" zur „Arbeitsschule", von der Schule der „Rezeption" zur Schule des „schöpferisch gestaltenden Menschen", von der Schule des „Impressionismus" zur Schule des „Expressionismus", von der Schule des „mechanischen Drills" zur Schule „produktiven Erlebens", von der Schule der „Einseitigkeit" zur Schule der „Ganzheit", von der Schule der „Fähigkeitsentwicklung" zur Schule „totaler Menschenbildung": so oder ähnlich läßt sich die Entwicklungslinie kennzeichnen. Niemand wird leugnen, daß in Reaktion gegen frühere Einseitigkeit und Erstarrung wertvolles Neues angestrebt wurde. Niemand kann vernünftigerweise erwarten, daß die Ergebnisse schon beim ersten Versuch allseitig befriedigen. Viel weniger wird man heute, wo die Klagen so vernehmlich werden, zu dem billigen Rezept raten, die Entwicklung etwa 30 Jahre zurückzuwerfen und die „guten" Ergebnisse der damaligen Zeit „sicherzustellen".

Aber es geht ebensowenig an, die Klagen als unbeachtlich beiseitezuschieben. Dafür sind sie zu eindringlich und ernst und kommen von zu vielen Seiten. Die neue Schularbeit ist mit einem sehr begreiflichen Schwung auf das Neue, das als Ideal vor ihr stand, zugegangen und hat dabei vieles Alte, was zweifelsohne gut und notwendig war, zu wenig beachtet. Sie hat auch — ein Verhängnis vieler kulturellen Bestrebungen in einer Zeit mit einem so rasenden Tempo der Entwicklung — mit dem allgemeinen Vorwärtsstürmen nicht Schritt halten können. Aber man darf sich nicht wundern, daß man in so harter Notzeit ernst die Frage erhebt,

was „erleben", „gestalten", „formen" bedeuten, wo das harte Muß befiehlt, wo die Substanz in Frage steht. Regiert nicht „moderne Sachlichkeit" die Stunde? Heißt das Losungswort nicht exakte Leistung und vollgültiges Können? Müssen wir vom jungen Menschen nicht vor allem wieder erwarten, daß er sicher rechnen, richtig schreiben, klar denken kann? Ist nicht treue Pflichterfüllung in diesen Tagen wertvoller als die Fähigkeit, ein noch so elegantes Feuilleton zu schreiben? Werden nicht alle diese zarten, nur dem Erlebnis folgenden, der subjektiven Laune gehorchenden Menschen von dem grausamen Kampf ums Dasein zertreten werden?

Es fehlt der neuen Schule die Synthese der Leistung, wie sie das Leben gebieterisch heischt, mit der totalen Menschenbildung, wie wir sie ebenso energisch wollen müssen. In dem heraufziehenden Bildungsideal „gestalteter Sachlichkeit" ist theoretisch diese Synthese gegeben. Nicht bloß nüchterne Sachlichkeit, sondern geformte, zum Fortschritt geeignete, auf Neuentdeckung eingestellte Sachlichkeit praktisch zu erreichen, ist die große Aufgabe und Leistung, die unsere Zeit von der Schule erwartet.

Wenn erst die Schule, wie es oben gefordert wurde, in ihrer innern Struktur und ihrem Aufbau wieder ein klares Gesicht erhalten hat, wenn statt der „multa" das „multum" konsequent die ganze Schularbeit beherrscht, wenn die notwendigen Dinge wieder an ihrer Stelle stehen und unter allen Umständen sichergestellt werden, wenn darüber hinaus der Schüler nicht mit unverdauten Wissensbrocken gemästet wird, sondern wenn er zu Selbständigkeit, zu kritischem Urteil, zur Verachtung jeglicher Phrase, zu folgerichtigem Denken und Wollen, zu einer stark entwickelten „Wendigkeit" erzogen wird, dann wird die Schule wieder als einer der wichtigsten Faktoren des Aufstiegs und Fortschritts in unserem gesamten Volk geachtet und geschätzt werden.

Keine Frage, daß solche Ziele in stark überfüllten Klassen mit überarbeiteten und ressentimentgeladenen Lehrern niemals erreicht werden können. Aber wenn man organisch spart, braucht man nicht zu unverantwortlichen Klassenfrequenzen zu kommen, braucht man nicht eine Nivellierung und Reduzierung unserer Bildung mitzumachen, die sich sicher einmal am Gesamtvolk bitter rächen wird, braucht man den Lehrern nicht ein Stundenpensum aufzubürden, das sie erdrücken muß. Stärkt uns vor allem die gute leistungsfähige Volksschule, in der Menschen mit klarem Wissen und geschultem Können, mit Pflichttreue und Energie, mit starkem Lebenswillen und großer Aufgeschlossenheit heranwachsen! Das scheint uns einer der wesentlichsten Punkte aller Bildungspolitik in dieser Notzeit zu sein. Bei der Sitzung des „Deutschen Ausschusses für Erziehung und Unterricht" im Oktober letzten Jahres bestand bei all den verschiedenen Interessengruppen in keinem Punkte so starke Einstimmigkeit wie hier.

Nur eine solche Volksschule schafft die gute Bildung für die Gesamtheit unseres Volkes, die zu keiner Zeit, wenn wir vorwärts kommen wollen, notwendiger ist als heute. Sie bietet der höheren Schule den Unterbau, ohne den ihre ganze Arbeit fundamentlos bleibt. Sie wird auf die Umgestaltung unseres gesamten Bildungswesens von entscheidendem Ein-

flusse sein und auch die höhere Schule zu einer Leistungsschule im Sinne der „gestalteten Sachlichkeit" machen. Die Reform von 1924/25 braucht in ihren wertvollen Elementen nicht bedroht zu sein, ja man kann sich durchaus eine Entwicklung denken, die die zahlreichen theoretisch richtigen Ansätze erst folgerichtig durchführen, manche Verstiegenheit ausgleichen und so erst zu einer echten Neugestaltung unserer höheren Schule führen wird.

* * *

Alle Schule aber hängt schließlich und letztlich vom Lehrer ab. Katastrophal haben sich die mechanischen Sparmaßnahmen für den Lehrerstand ausgewirkt. Der jungen Lehrergeneration, von der Treffliches zu erwarten war, wenn sie in Verbindung mit älteren erfahrenen Kollegen an ihre große Aufgabe heranging, hat man in einer unverständlichen Weise die Tore der Schule geschlossen. Wie soll die Schule schwierige Aufgaben lösen, wenn ihr nicht junges Blut zugeführt wird? Und wenn erst die Lehrerschaft durch zum Teil jahrelange Tätigkeit in Fremdberufen innerlich ihrem Berufsethos fast vollständig entfremdet ist, wie soll dann jener Lehrer Tag für Tag an die Lösung schwierigster Fragen mit dem starken Optimismus und dem „großen Humor" herantreten, wie es die neue Leistungsschule fordert?

Aber der Lehrer muß auch für seine Aufgabe besonders vorbereitet sein. Die wichtige Frage der Lehrerbildung für die Lehrer aller Schularten muß heute neu gestellt werden. Wir hatten in Preußen für die Volksschullehrer den großzügigen Versuch der Pädagogischen Akademie. Von 15 werden 8 geschlossen. Und Ostern 1932 werden auch die 7 bleibenden keinen neuen Studenten aufnehmen können, was für die Kontinuität des Versuches nicht unbedenklich sein dürfte. Niemand verkennt, daß die neue Lehrerbildung ihre Mängel hat. Man weist vor allem darauf hin, daß sie die für die Leistungsschule unbedingt notwendige Beherrschung des Volksschulstoffes bislang nicht in dem wünschenswerten Maß zu geben vermochte. Es wird ernster Überlegung und weiterer Versuche bedürfen, um zu erproben, ob in dem eng gesteckten Rahmen von vier Semestern der Volksschullehrer gebildet werden kann, den man getrost an die erschwerten Aufgaben der Schule der Notzeit zu setzen vermag.

Nicht weniger schwierig ist die Lage für die Lehrer an andern Schulen. Für die Berufsschule hat man in der neuesten Zeit berufskundliche Institute eingerichtet, ein Versuch, der auf den ersten Blick nicht gerade den Eindruck einer innern Einheit und Geschlossenheit macht. Und doch braucht besonders die Berufsschule, wenn sie ihrer wichtigen Aufgabe gerecht werden soll, einen einheitlich durchgeformten tüchtigen, von starkem Lebenswillen durchpulsten Lehrer. Die große Not der jüngeren Lehrergeneration an den höheren Schulen, das stete Nachwachsen von Anwärtern, die keine Beschäftigung finden können, zwingt dazu, der Frage der Philologenausbildung erhöhte Aufmerksamkeit zu schenken. Die Synthese zwischen tüchtigem fachmännischem Wissen und einer starken pädagogischen Einstellung, die der Lehrer der höheren Schule niemals notwen-

diger gehabt hat als heute, wird anerkanntermaßen in der bisherigen Ausbildung der Philologen nur unvollkommen erreicht. Auch hier liegen also für die Kulturpolitik wichtige positive, konstruktive Aufgaben, die mit mechanischem Sparen keineswegs gelöst werden.

* * *

Wir haben bisher in unsern Darlegungen die Bedeutung von Weltanschauung und Religion für die neue Bildungsarbeit nicht berührt. Es ist charakteristisch für die Geisteshaltung gewisser Gruppen, daß jener Bildungsliberalismus, dessen theoretische und praktische Unmöglichkeit aller Welt immer mehr offenbar wird, mit einer großen Unbekümmertheit nicht nur an seinen bisherigen Forderungen der Simultanisierung des Schulwesens festhält, sondern auch glaubt, im Namen der Sparsamkeit Zusammenlegungen von Schulen verschiedener Weltanschauungen fordern zu müssen. Die bildungstheoretischen Erörterungen der letzten Jahre zeigen, wie eng echte Bildungsarbeit mit klarer Weltanschauung verbunden ist. Aber diese Erörterungen finden in der Presse liberaler Kreise, wie es scheint, kaum Beachtung. Und doch bedürfte es eines nur geringen Nachdenkens, um zu sehen, daß die Bildung des jungen Nachwuchses der Notzeit wenigstens ebenso stark ein tiefes und lebendiges Ethos wie einen entfalteten und weitgeöffneten Logos aufweisen muß. Nichts fordert das Ideal der „gestalteten Sachlichkeit" dringender als eine vollendete Universalität und Geschlossenheit. Die aber kann unmöglich durch ein mosaikartiges Zusammenfügen noch so trefflicher Bildungselemente erreicht werden, sondern sie wächst nur, wenn ein umfassendes und klares Form- und Strukturprinzip alles zur organischen Einheit ordnet. Daher ist es eine Forderung der Notzeit, die auch im Namen der Sparsamkeit erhoben werden muß, die stärksten Kraftquellen einheitlich geschlossener Bildung, wie sie in der Idee der Bekenntnis- und Weltanschauungsschule sprudeln, nicht zu verschütten. Je stärker die Menschen in ihrer Weltanschauung verwurzelt sind, je weltoffener diese Weltanschauung ihren Blick macht, je tiefer sie den gesamten Menschen erfaßt, um so besser sind die Voraussetzungen für die von uns geforderten Leistungen unseres Schulwesens.

* * *

Es kommt also in dieser Stunde der Entscheidung alles darauf an, an Stelle einer mechanistisch-negativen Bildungs- und Kulturpolitik eine organisch-produktive zu setzen. Man muß fest vor Augen halten, daß Bildungspolitik vor allem aus Bildungskategorien gestaltet werden muß[2], daß daher außerbildungsmäßige Einflüsse, die in diesen Nottagen die Schule und das Bildungswesen in den Dienst machtpolitischer Interessen stellen wollen, energisch zurückgewiesen werden müssen. Es ist ebenso dringend notwendig, den Primat der Kultur auch in dieser Zeit, in der das Denken der Menschen von Wirtschaftssorgen erfüllt ist, zu behaupten.

---

[2] Vgl. dazu die Ausführungen von W. Flitner, Zur Kulturpolitik der Notzeit (Die Erziehung 7 [1931] S. 148—158).

Das wird aber nur möglich sein, wenn ein klares positives Bildungsprogramm entwickelt und mit Zähigkeit allen Widerständen zum Trotz in die Wirklichkeit übersetzt wird.

Die Bildungspolitik steht an einem Wendepunkt. Die Not zwingt, energisch das Steuer der Entwicklung herumzuwerfen. Unser Volk kann sich keinen Luxus, aber auch kein langes Experimentieren leisten. Die sachlichen Notwendigkeiten echter Bildungssubstanz heischen gebieterisch Erfüllung. Wieviel für echten Fortschritt wäre nicht schon erreicht, wenn alle Bildungspolitiker zu einer sachlichen Einstellung gelangten, in der die Idee der echten Bildung wieder Maßstab für alle Entscheidungen wird! Dann wird eine gründliche Scheidung des Weizens von der Spreu möglich sein, und dann wird sich zeigen, daß man mit viel geringerem Aufwand an Geld unserem Volke eine bedeutend bessere Bildung zu schaffen vermag als bislang.

Jugenderinnerungen

Von Erich Wasmann S. J.
(† 27. Februar 1931).

Otto Pfülf hat im 53. Bande (1897) der „Stimmen aus Maria-Laach" unter dem Titel „Friedrich Wasmann als Künstler und Konvertit" ein ebenso wahres wie schönes und pietätvolles Porträt meines seligen Vaters entworfen. Aber manches, was gleichsam zu den individuellen Zügen eines ganz naturgetreuen Bildnisses gehört, und was mein Vater in seiner Autobiographie teils aus Bescheidenheit verschwiegen, teils überhaupt erst später erlebt hat, ist noch zu ergänzen. Und das sind gerade die menschlichen Züge seiner Künstlernatur.

Nicht sein Sohn, sondern ein Fremder, der norwegische Maler Bernt Grönvold, war es, der 1896 meinen Vater, zehn Jahre nach seinem Tode, durch die Herausgabe seiner Autobiographie[1] vor der Welt zu Ehren brachte. Das mag vielleicht manchem als Mangel an kindlicher Pietät meinerseits erscheinen. Aber ich wäre dazu gar nicht imstande gewesen. Als ich, bereits mit 16 Jahren (1875), in die Gesellschaft Jesu eintrat, besaß ich überhaupt noch nicht die geistige Reife, um das Leben meines Vaters zu verstehen, geschweige denn, um es künstlerisch zu würdigen. Später wurde ich im Orden ein „Ameisenpater", dem das Gebiet der Kunst ein Buch mit sieben Siegeln blieb. Mit dem Verständnis des Lebens meines Vaters steht es allerdings jetzt etwas besser als vor 37 Jahren, obwohl ich von 1875 bis zu seinem Tode (10. Mai 1886) nur noch in brieflichem Verkehr mit ihm blieb. Was ich an meinem guten, edlen Vater gehabt hatte, begriff ich erst recht, als ich ihn durch den Tod verlor.

---

[1] Friedrich Wasmann. Ein deutsches Künsterleben, von ihm selbst geschildert. Herausgegeben von Bernt Grönvold. 4° (VII u. 188). Mit Abbildungen u. 28 Tafeln. München 1896, F. Bruckmann. — Eine neue Ausgabe ist 1915 im Inselverlag zu Leipzig erschienen. 8° (214) Mit 107 Lichtdrucktafeln. — Was jetzt hier als Jugenderinnerungen veröffentlicht wird, hat P. Erich Wasmann 1912 in Valkenburg (Holland) geschrieben.

Mensch und Künstler in meinem Vater bildeten zwar eine „Doppelnatur" wie Jesuit und Zoologe in seinem Sohn (nach dessen Berliner Opponenten Professor Plate). Trotzdem kann man den einen nur aus dem andern ganz verstehen, weil beide durch Personalunion verbunden sind. Und da taucht manches Bild aus meiner Jugend wieder vor meinen geistigen Augen auf, manches lebende und manches gemalte Bild. Die Leser werden es mir verzeihen, wenn ich als Laie in der edlen Malerkunst ihnen nur einige Jugenderinnerungen an meinen Vater hier geistig ausmale. Das wird auch zum besseren Verständnis des „Künstlers" Friedrich Wasmann dienen. Allerdings haben Jugenderinnerungen ja immer einen stark persönlichen Einschlag. Das liebe oder unliebe „Ich" läßt sich unmöglich ausschalten. Aber das persönliche Element, das ihnen dadurch anhaftet, birgt anderseits auch Vorteile, die Vorzüge der alten, naturgetreuen „Miniaturmalerei" und der neuen, ebenso naturgetreuen biologischen Charakterschilderungen. Dafür, daß der „böse Erich" dabei nicht zu gut fortkommt, ist schon durch die Tatsachen selber gesorgt.

Mein Vater war eine weiche Künstlernatur. Aber auch mit allen Schwächen der für das sinnlich Schöne so empfänglichen Künstlerseele. Jene herbe Zähigkeit des Charakters, die als „Wasmannscher Eigensinn" so eine Art Familientradition bei uns sein soll, war bei ihm unter der weichen Schale fast ganz latent geblieben. Je mehr in der zweiten Hälfte seines Lebens, die im wesentlichen ein Leidensleben war, seine Künstlernatur sich übernatürlich veredelte, desto mehr streifte sie auch die natürlichen Schwächen ab. Und sie blieb dabei noch immer natürlich schön, ja sie wurde immer schöner. Denn die Gnade zerkratzt nicht das Antlitz der Natur. Sie vergeistigt es nur in allen seinen natürlichen Zügen. Die strenge — manchen modernen Menschen vielleicht zu streng erscheinende — Lebensführung und Lebensauffassung meines Vaters, die er an erster Stelle auf sich selber anwandte, war nur eine psychologisch ganz selbstverständliche Reaktion gegen das ehemalige jugendliche Überschäumen seines Sinnenlebens. Schon in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts stand er meist sehr früh auf, besonders im Sommer, wo er sich wohler fühlte. Er betete viel und ging häufig zu den Sakramenten, am liebsten in der kleinen Kapuzinerkirche[2]. Die lateinischen priesterlichen Tagzeiten des Breviarium Romanum betete er täglich als Erholung von schwerer Arbeit. Abends wurde dann von der ganzen Familie, die Dienstboten mit eingeschlossen, der Rosenkranz gebetet. Früher betete der Vater oder die Mutter vor, später manchmal eines der beiden ältesten Kinder. Es war ein echt religiöses Familienleben und zugleich auch ein recht gemütliches. Zwischen den Eltern herrschte niemals ein Mißton. Die Mutter Emilie, die jüngste Tochter Erich Krämers, des evangelischen Predigers und ersten Direktors der Realschule des Johanneums in Hamburg, war 17 Jahre jünger als der Vater. Eine feingebildete, liebevolle, aber energische Frau, unsere kluge, liebe, aber auch strenge Mutter. In der praktischen Seite der Pädagogik fiel ihrer Hand gewöhnlich die Exekutive bei allen Strafverfahren zu; denn

[2] In Meran, wo der Künstler seit 1846 bis zu seinem Tode lebte.

der Vater hatte ein zu weiches Herz, um uns wehe zu tun. Zur Familie gehörte auch die gute Großmutter Mary, die ich unten noch schildern werde, und die Dienstboten. In ihrer Auswahl sah mein Vater stets an erster Stelle auf sittliche Fehlerlosigkeit, zumal wegen ihres Einflusses auf die Kinder. Ebenso streng sittliches Verhalten forderte er auch von den Kurgästen, die in einem außerhalb der „Klausur" liegenden Zimmer unserer späteren Wohnung in der Klostergasse aufgenommen wurden. Als einer sich zu große Vertraulichkeiten gegenüber unserer jungen Köchin Marianne, einer bildhübschen Tirolerin, herausgenommen hatte, saß er noch desselben Tages auf der Straße. In Puncto Puncti verstand mein Vater noch weniger Spaß als meine Mutter, die doch sonst energisch war. Da war er unerbittlich streng. Und er hatte recht, zumal es sich um das Wohl der Kinder handelte.

Der Winter war meist eine fast unausgesetzte Krankheitsperiode für ihn, wenigstens seit dem Beginn der sechziger Jahre, wo ich zum Gebrauch meines Ameisenverstandes gelangte. Trotz des milden Klimas von Meran litt mein Vater an schwerem Bronchialasthma und hustete und stöhnte oft ganze Nächte hindurch. Aber obwohl mein Schlafzimmer von meinem sechzehnten Jahre an neben dem seinigen lag, habe ich immer nur Laute, niemals Worte der Klage über seine Lippen kommen hören. Er litt mit einer gewissen Selbstverständlichkeit, die mir imponiert haben würde, wenn ich sie nur verstanden hätte. Bei seinem schweren Leiden war er immer noch beschäftigt auf dem Gebiete der kirchlichen Kunst. Dr. Franz Innerhofer sagt von ihm mit Recht: „Langjähriges Leiden vermochte seine Arbeitslust wohl etwas zu hemmen, aber nicht zu unterdrücken, und so war er tätig bis wenige Tage vor seinem Tode. Selbst als achtzigjähriger Mann hatte er immer noch Schaffensdrang und Begeisterung für die hehre Kunst, für die er gelebt und gelitten."

Trotz seines musterhaft frommen Lebens hatte er große Furcht vor der Todesstunde. Wohl in Erinnerung mancher Jugendverirrungen, die er nicht vergessen konnte, auch nachdem Gottes Barmherzigkeit sie ihm längst verziehen hatte. Aber der Tod wurde ihm leichter als er geahnt. Er starb an Herzschwäche, ohne den leisesten Todeskampf, am Morgen des 10. Mai 1886. Meine Mutter, die ihn mit der zärtlichsten Sorgfalt pflegte, wollte ihm beim Aufstehen helfen, wie gewöhnlich. Während sie ihm die Strümpfe anzog, verschied er sanft, ohne daß sie es bemerkte. Einige Tage vorher hatte er noch gebeichtet und die heilige Kommunion empfangen. Seinem letzten Willen gemäß wurde er als Mitglied des Dritten Ordens des hl. Franziskus im Franziskanerhabit aufgebahrt. Da fehlte auch die braune Farbe nicht. Das war der letzte Pinselstrich an dem Gemälde seines Lebens, des Lebens des „Kunstmalers" Friedrich Wasmann. Sein eigenes Leben wurde so gleichsam ein Gegenstück zu dem schönen Altarbild für den Dritten Orden des hl. Franziskus, das er 1867 für die Kapuzinerkirche in Meran gemalt hatte, und das nach seinem wie nach Overbecks Urteil zu den besten seiner kirchlichen Kunstwerke gehört.

Daß mein Vater katholisch war, römisch-katholisch vom Kopf bis zur Zehe, hätte ich fast vergessen. Aber das sieht ihm ja jeder an. Denn das

war so eigentlich der selbstverständliche Grundton seines Lebensgemäldes seit seiner Rückkehr zur katholischen Kirche, die aus vollster innerer Überzeugung erfolgt war[3]. Er kannte nur „einen Schafstall und eine Herde", die vom Nachfolger Petri gehütet wird. Das sagte er auch manchmal recht offen, obwohl er keineswegs persönlich untolerant war und wohl wußte, daß alle, die richtig getauft sind — auch unsere protestantischen Verwandten — durch die Taufe zur Kirche Christi gehören. Aber er war nichts weniger als verwaschen „allgemein christlich" im modernistischen Sinne. Und er scheute sich auch nicht, seine Ansichten gewissen liberalen Katholiken gegenüber, deren es damals schon in Meran nicht wenige gab, rückhaltlos auszusprechen. Offenherzigkeit — vielleicht zu große Offenherzigkeit — war der Grundzug seines christlichen Charakters. Diplomat war er nicht, und die Kniffe der Diplomatie, nämlich der gesellschaftlichen Diplomatie, die anders spricht als sie denkt, verachtete er grundsätzlich. Ja, er haßte sie von Herzen, diese verlogene Diplomatie der sog. feinen Gesellschaft, von der schon Basilius der Große, der sie zu Athen kennenlernte, mit bitterem Hohn bemerkte, daß für sie die Worte nur dazu da seien, um den Sinn zu verschleiern. Diese Diplomatie und all ihre Künste haßte er gründlich. Aber eben deshalb stieß er auch nicht selten an und stand im gesellschaftlichen Verkehr — außer mit ebenso echten Katholiken wie er war — schließlich ziemlich isoliert da. Das kümmerte ihn aber nicht. Er ging als katholischer Mann ruhig seines Weges. Und er ging auch alljährlich mit der Ehrenwache hinter dem Allerheiligsten bei der öffentlichen Fronleichnamsprozession. Das rechnete er sich zur hohen Ehre an. Er kümmerte sich auch nicht darum, daß sein damals zwölf- oder dreizehnjähriger Sproß Erich, der bereits ein wenig modernistische Aufklärung am Gymnasium sich angeeignet hatte, sich darüber mißfällig äußerte. Mein Vater kümmerte sich nicht um das naseweise Urteil seines Jungen; aber es bekümmerte ihn. Er mußte zu seinem Schmerze erfahren, daß sein eigener ungeratener Sohn seines Vaters sich schämte. Und das tat ihm herzlich weh. Ob nun der Spott meiner Kameraden über die Frömmigkeit meines Vaters es war, was mich zu diesem Benehmen gegenüber meinem Vater verführte, oder erstlich — um in modern deszendenztheoretischer Sprache zu reden — einige „rein evangelische Chromosomen", die in den Zellkernen meiner grauen Hirnrinde durch Vererbung stecken geblieben waren, das wage ich heute nicht mehr zu entscheiden.

Der Grundzug der christlichen Demut im Charakter meines Vaters trat übrigens nicht erst in seinen späteren katholischen Lebensjahren zu Tage. Er gab ihm bereits den psychologischen Anstoß zur Abkehr von der Reformationslehre Luthers. In seiner Autobiographie erzählt er darüber selber: „Mir schien es nach der Regel des Reformators, selbst zu forschen und zu prüfen, vor allen Dingen heilige Pflicht, dessen Geist und insbesondere dessen eigenes Leben genauer kennen zu lernen, zumal ich aus den

[3] Gegen die freierfundene Insinuation, als ob die äußere Schönheit der katholischen Kirche ihn ohne innere Überzeugung zur Konversion bewogen habe, die in einer Besprechung seiner Autobiographie von gewisser Seite geäußert wurde, muß ich zur Ehrenerstattung meines Vaters entschiedene Verwahrung einlegen.

katholischen Legenden, die ich gelesen, gelernt hatte, ein heiliges Leben als notwendige Bedingung vorauszusetzen. Also erbat ich mir von der Gesandtschaftsbibliothek des Kapitols etliche Werke Luthers, um sie durchzulesen. War es aber, daß ich zerstreut las, hin- und herblätterte oder sonst was dazwischenkam, ich legte sie, ohne zu einem Resultat zu gelangen, wieder beiseite. Da besann ich mich, daß in meiner eigenen Bibel, die ich soviel hundertmal gelesen, eine Vorrede dieses merkwürdigen Mannes zu den Briefen Pauli an die Römer stand, die ich immer überschlagen hatte; nun las ich sie zum ersten Male mit großer Aufmerksamkeit Wort für Wort durch, und ich gestehe, nicht mit Erbauung, sondern mit Entrüstung. Es fiel mir plötzlich wie Schuppen von den Augen. Wie! sagte ich zu mir, dieser Mann wagt es, aus eigener Vollmacht über Rom, Konzilien und Kirchenväter sich zu erheben und seine Lehre und Erklärung als unfehlbar anzupreisen, und das ohne allen Beweis! Die „sola fides" hatte mir eingeleuchtet, aber hier an der Quelle, mit göttlicher Klarheit hervorgesprudelt, ward sie mir, da ich durch die Antike auf eine große Harmonie hingeführt war, so unleidlich, daß ich urteilte: ein so aller Demut barer Mensch könne unmöglich Religionsstifter sein."

Nach seiner Rückkehr zur katholischen Kirche hielt mein Vater in folgerichtiger Konsequenz das kirchliche Autoritätsprinzip auch praktisch hoch durch Beobachtung der Kirchengebote. Daß er einmal in der ersten Zeit nach seiner Konversion an einem Fasttage, an den er beim Bestellen des Essens gar nicht gedacht hatte, das Abstinenzgebot übertrat und auch seine Gäste dazu überredete, galt ihm später als ein schwerer Fehler, dessen er sich in seiner Autobiographie offen anklagte.

Bis zu meinem zehnten Lebensjahre wohnten wir in meinem Geburtshause gegenüber der Kapuzinerkirche am Vintschgauer Tor auf dem Rennweg. Dort fiel ich auch als zweijähriges Kind aus dem Fenster des zweiten Stockes auf das Straßenpflaster. Das entschuldigt und erklärt vielleicht einigermaßen mein späteres unschönes Benehmen gegen meinen Vater. Im Jahre 1868 oder 1869 zogen wir in ein anderes Haus in der Klosterstraße. Es war ein Teil eines großen, unter Joseph II. aufgehobenen Klarissenklosters. Mein Zimmerchen, das ich in den Studentenjahren am Meraner Benediktinergymnasium bewohnte, war gewölbt wie ein Kirchlein; denn es war ein Abschnitt des Kreuzganges, der um den alten Klosterhof führte. Dort sollte es in der Nacht manchmal nicht geheuer sein. Auch im großen Garten, dem ehemaligen Klostergarten, nicht. So sagten wenigstens einige alte Jungfern. Mein Vater aber und ich, wir lachten sie aus. Denn zur Gespensterfurcht waren wir beide ebensowenig veranlagt wie zu einer krankhaften Mystik, und meine Mutter ebenfalls nicht. Ich kam denn auch, zum Gaudium meiner Eltern und zur Beschämung der Gespenstergläubigen, bald hinter den vorgeblichen Spuk. Um Mitternacht sollte allnächtlich ein Geisterwagen rasselnd durch Klosterhof und Garten fahren. Den hätte ich zu gerne gesehen. Ich blieb also einmal auf und sah da zwar keinen Geisterwagen, aber ich hörte ihn und erkannte ihn auch sogleich an seinem eigentümlichen Rasseln: es war die hölzerne Klapper, welche die frommen Kapuzinerpatres zur Mitternachtsmette in

den Chor rief! Denn der große Garten unseres Hauses war nur durch einen zweiten Garten von dem dritten Parallelgarten getrennt, der zum Kapuzinerkloster gehörte.

In früheren Jahren, als er noch gesunder war, hatte mein Vater nicht selten mit übersprudelndem Geisteshumor, der häufig wie scharfer Sarkasmus klang, ohne es zu sein, die Fehler und Schwächen seiner Mitmenschen gegeißelt, namentlich jener, die sich auf vermeintliche Vorzüge viel einbildeten. Das wurde ihm sehr oft übelgenommen von solchen, die sich getroffen fühlten und ihm geistig nicht ebenbürtig waren. Es ging ihm da gerade so wie Clemens Brentano, der als Dichter eine ähnliche unmittelbar auffassende und schonungslos naturgetreu zeichnende Künstlernatur war wie mein Vater als Maler. Dieses Übersprudeln der genialen Konzeption, das oft unzeitig auf die Zunge sich übertrug, wurde meinem Vater von solchen, die ihn nicht näher kannten, manchmal als Stolz gedeutet. Aber es war nichts weniger als das. Aus einem unbewachten Gefühl der geistigen Überlegenheit über manchen seiner Mitmenschen mochte es wohl instinktiv hervorgehen. Bewußt hat sich mein guter Vater — wenigstens solange ich ihn kannte — niemals über andere stolz erhoben gedünkt. Obwohl Kinder gerade für diese Schwäche ihrer Eltern bekanntermaßen eine feine Beobachtungsgabe und leider auch einen starken Nachahmungstrieb besitzen, ist mir nie etwas wie Stolz an meinem Vater aufgefallen. Im Gegenteil. Er hatte den gerade entgegengesetzten Fehler, zu große Bescheidenheit. Selbstbewußter Dünkel war ihm sozusagen eine psychologische Unmöglichkeit. Dafür war er zu gescheit; denn Dünkel ist nur eine Untugend beschränkter Geister. Es fiel ihm gar nicht bei, von sich und seinen künstlerischen Leistungen irgendwie hoch zu denken. Und noch viel weniger, bei der Welt Anerkennung dafür zu suchen. Das war wohl neben seiner „klerikalen Färbung" ein Hauptpunkt, weshalb die Bedeutung meines Vaters für die Entwicklung der modernen Porträt- und Genremalerei erst zehn Jahre nach seinem Tode von einem findigen Norweger ausgegraben werden mußte, der bei einem kunsthistorischen Spaziergang zufällig auf diese gestoßen war.

Geistige Eigenschaften im engeren Sinne sind bekanntlich nicht erblich. Das sagen ja auch wir Entwicklungstheoretiker. Professor Bernhard Rawitz hat im Biologischen Zentralblatt 1904 eine eigene Abhandlung geschrieben über die „Unmöglichkeit der Vererbung geistiger Eigenschaften beim Menschen", obgleich er auf extrem deszendenztheoretischem Standpunkt steht. Diese Lücke in unserem Vererbungssystem kann manchmal empfindlich und selbst verhängnisvoll werden. Das wurde sie im vorliegenden Falle für den einzigen Sohn meines Vaters, sowie auch für die praktische Pädagogik, die ihm zuteil ward.

Die Bescheidenheit meines Vaters hatte ich nämlich nicht geerbt. Und seine Bescheidenheit hinderte ihn daran, gegenüber einem „echt modernen Jungen", dem die Unbotmäßigkeit in den Knochen stak, rechtzeitig seine väterliche Autorität energisch geltend zu machen. Ich bekam infolgedessen in der noch mechanisch eindrucksfähigen Kinderzeit viel zu wenig Prügel für meine Untaten. Und die wenigen, die ich erhielt, bezog ich gewöhn-

lich von mütterlicher Seite, die die „iustitia" als „fundamentum regnorum" in unserem kleinen Staatswesen repräsentierte. Die Mutter war zu den Kindern nicht weniger lieb als der Vater; aber sie war dabei weit energischer und strenger gegen uns, wo es zu unserem Besten gereichte. Merkwürdigerweise hatte ich sie trotzdem oder gerade deshalb viel lieber als meinen allzuguten Vater. Das Prinzip der Autorität, das sich hier in der Mutter verkörperte, imponierte mir instinktiv und erhöhte durch meine Achtung auch meine Liebe für sie. Im alleräußersten Notfall wurde gegen den „bösen Erich" eine gemeinschaftliche Exekutive unter Leitung der mütterlichen Gewalt beschlossen. Dem Vater fiel dabei — soweit ich mich erinnern kann — meist die Rolle zu, den Deliquenten zu halten, während die schlagende Rolle von der lieben Mutterhand übernommen wurde. Im umgekehrten Falle wären nämlich die Schläge viel zu gelinde ausgefallen.

Ganz charakteristisch für die Bescheidenheit meines Vaters und zugleich auch für die Sorge, die er für das Wohl seiner Kinder hatte, ist, daß er uns durchaus verhindern wollte, Künstler zu werden. Als ich in meinen Kinderjahren Neigung zum Zeichnen und Malen zeigte, wollte er mir nicht bloß keinen Unterricht geben, sondern sagte einfach: „Junge, werde mir kein Maler! Die Maler sind alle Lumpen." Er wußte nur zu gut, daß vielfach eine sittliche Dekadenz in der modernen Malerjugend herrschte. So in München, wo nach dem Abgang von Cornelius eine bedenkliche Schlüpfrigkeit obenauf kam, über die mein Vater 1868 oder 1869, also wenige Jahre nach dem ersten Auftreten und der ersten gewaltsamen Unterdrückung meiner Malerkunst, die Worte schrieb[4]: „Ich bitte Gott, meine Kinder vor dem Eintritt in den entweihten Tempel der Kunst zu bewahren." Da kann man es ihm nicht verargen, wenn er dieselbe Bitte in pädagogisch abgerundeter Form an seinen eigenen Sohn richtete. Zum Glück hatte er damals nicht gewußt, daß sein Junge später ein „moderner Naturforscher" und gar ein moderner „Zoologe" werden würde. Denn wir Zoologen haben leider keinen Grund, den Malern das Dichterwort zuzurufen: „Wir Wilde sind doch bessere Menschen!"

Übrigens war mein Vater, wie in seiner Autobiographie zu lesen ist, anfangs Mediziner — also ein angehender „Kollege" der Naturforscher, und ging erst aus Gesundheitsrücksichten zur Künstlerlaufbahn über, die seiner Neigung auch weit mehr zusagte. Mir ging es umgekehrt. Ich machte zuerst in Malerei. Und die zarte Rücksicht auf die Gesundheit meiner impressionistischen Rückseite führte mich dann glücklich zur Beschäftigung mit der Zoologie.

Von der Malerlaufbahn hat mich nämlich ein folgenschweres Ereignis abgeschreckt: mein erster mißglückter Versuch, ein Bild meines seligen Vaters auf eigene Faust zu vollenden. Das väterliche Atelier war damals für uns kleine Kinder ein Heiligtum, das wir nicht betreten durften; teils um den Vater nicht zu stören, worauf die Mutter strenge hielt, teils auch um kein Unheil anzurichten unter den schönen, auf der Palette bereitstehenden Farben. Aber wie zu Adams und Evas Zeiten, so ist auch heute noch der verbotene Apfel am Baume der Erkenntnis oft genug das

[4] Bei Pfülf S. 142.

lockendste Objekt unserer Sehnsucht. Als ich vier oder fünf Jahre alt war, hegte ich bereits den sehnlichen Wunsch, einmal in das Atelier meines Vaters einzudringen, um dort meinem Kunstgenie freien Lauf zu lassen. Wegen des gefühlvollen Nachspiels, das dieser Vorfall hatte, ist er mir wahrscheinlich so gut in der Erinnerung geblieben, wenn ich dadurch auch nicht wesentlich klüger geworden bin, wenigstens auf analogen Gebieten.

Es war eines Abends im Sommer 1864, wo es noch lange hell war. Meine Eltern hatten einen Besuch bei einer befreundeten Familie, beim Obersten Wiedemann, gemacht. Meine um zwei Jahre ältere Schwester Elisabeth — die niemals Versuchung zu derartigen Streichen hatte — und der fünfjährige Erich waren allein zu Hause geblieben und erhielten von der Kindermagd, der guten alten „Moidl" das „Mus" (aus der Pfanne), in dem die Krusten uns immer am besten schmeckten. Und dann wurden wir zu Bett gebracht. Als die Luft rein war, erhob ich mich leise und schlich mich in das Atelier. Dort stand gerade eine Leinwand aufgespannt, auf der mein Vater ein neues, großes Altarbild angefangen hatte. Auf dem Tisch neben der Staffelei lagen die Paletten mit den schon für den folgenden Morgen bereiteten Farbentuben. Also, ich nahm den ersten besten Pinsel und begann nach meiner jugendlichen Phantasie kühn drauflos zu malen. Was dabei herauskam, weiß ich nicht mehr, habe es auch später nicht zu sehen bekommen. Nach der Bezahlung, die ich dafür erhielt, muß es jedenfalls etwas besonders Wertvolles gewesen sein. Als ich fertig zu sein glaubte, schlich ich ebenso still wieder in die Kinderstube zurück und legte mich definitiv zur Ruhe, in dem erhobenen Bewußtsein, ein großes Kunstgenie zu sein. Ich schlief auch bald ein. Aber — plötzlich wurde ich durch ungewohnte Eindrücke wieder wach, als es schon ganz dunkel war. Ich lag mit dem impressionablen Pole nach oben und erhielt die blanke Bezahlung in barer Münze für mein neues Kunstwerk. Quittiert wurde natürlich sehr prompt und lebhaft. Ich glaube fest, es war die süße Mutterhand, die mir dieses Honorar verabreichte. Daß mein Vater mir damals oder später auch nur ein Wort des Vorwurfes gesagt hätte über den dummen Streich, den ich ihm gespielt, ist mir nicht in Erinnerung.

Obgleich ich nach dieser handgreiflichen Unterschätzung meiner künstlerischen Begabung nicht mehr „Maler" werden wollte, so erlaubte mein Vater mir doch, Schmetterlinge zu zeichnen und zu malen. Aber ich mußte es auf eigene Faust probieren; denn er wollte mir dabei nicht helfen. Wie glücklich war ich, als ich mit sieben Jahren einen schönen farbigen Bilderbogen mit Schmetterlingen in einem Schaufenster erblickte und meine Mutter mir ihn kaufte! Ameisen und deren Gäste malte ich damals noch nicht; die waren nicht groß und nicht schön genug, um meine kindliche Zuneigung zu fesseln. Und ich wußte ja auch noch nichts von den hochinteressanten biologischen Problemen, die in der Ameisenwelt verborgen waren. Denn erst im Jahre 1886 kam es einer fürwitzigen schwarzgrauen Emse in den Sinn, in den „Stimmen aus Maria-Laach" (XXI, 4) unter dem Titel „Aus dem Leben einer Ameise" ihre eigene Biographie zu schreiben, die seither zum Gaudium der kleinen Quartaner sogar in das deutsche Lesebuch von Buschmann übergegangen ist. Und erst 1897 beschrieb die

hochmütige und spitzbübische Lomechusa ihr eigenes Gaunerleben in Form einer „Selbstbiographie" (in der nämlichen Zeitschrift LII, 1).

Trotz meines ersten Fiaskos in der Malerei verwandte mich mein Vater damals wiederholt als Kunstkritiker. Abermals im Zeichen seiner Bescheidenheit. Ich erinnere mich noch, daß er vor der Vollendung seines Bildes mit der Darstellung des auf dem Meere wandelnden heiligen Petrus mich herbeirief und mich fragte, was mir an dem Bilde nicht gefalle. Ich gab ihm darüber Bescheid in meinem jugendlichen Unverstand. Und er befolgte meinen Rat sogar, wie er mir selber nachher sagte.

Mein Vater hatte nichts dagegen, daß ich in der Volksschule am Zeichenunterricht teilnahm. Die Fertigkeit im Zeichnen von Insekten, die ich mir früh durch Übung aneignete, kam mir später sehr zustatten. Ohne auch nur die Gesetze der Perspektive und der Schattierungsplastik theoretisch zu kennen, zeichnete ich vom Jahre 1885 an für meine wissenschaftlichen Arbeiten ziemlich große Tafeln, die dann lithographisch reproduziert wurden. Sie gerieten von Jahr zu Jahr besser, so daß ich die allmähliche Vervollkommnung meiner Autodidaktik auf diesem Gebiet bis zum Jahre 1904 verfolgen konnte. Von 1901 an habe ich mich allerdings zur Herstellung der Abbildungen für wissenschaftliche Publikationen ebenso wie für Lichtbildervorträge hauptsächlich der Mikrophotographie zugewandt. Auch hier kam mir die künstlerische Auffassung der Formen beim Einstellen des Bildes wie beim Entwickeln und Kopieren sehr zugute. Das habe ich indirekt alles meinem Vater zu verdanken, von dessen künstlerischer Anlage doch wenigstens ein kleines Stück in mir stak. Deshalb ist auch die gegenwärtig erreichte relativ hohe Vollkommenheit der Insekten-Mikrophotographie, die durch mich namentlich in den zoologischen und entomologischen Zeitschriften Deutschlands Eingang fand, auf die Rechnung meines Vaters zu setzen.

Mein Vater hatte noch kurz vor seinem 1886 erfolgten Tode meine erste Insektentafel vor dem Druck zur Ansicht erhalten und für recht gut befunden. Jetzt sagte er nicht mehr: „Junge, werde mir kein Maler." Denn die Gefahren der „künstlerischen Laufbahn" waren hier ausgeschlossen. Noch in einem seiner letzten Briefe an mich äußerte er seine Freude über diese Käferzeichnungen. Auch machte er mich darauf aufmerksam, daß sein jüngerer Bruder, ein Arzt, der als Opfer seines Berufes gestorben war, im Jahre 1846 in den „Abhandlungen aus dem Gebiete der Naturwissenschaften, herausgegeben vom naturwissenschaftlichen Verein zu Hamburg" (Bd. I, S. 131—162) hübsche Beiträge zur Anatomie der Spinnen geschrieben habe, die von guten Zeichnungen begleitet waren.

Die unmittelbare Naturwahrheit in der Auffassung der Formen und der Farben und des ganzen Stimmungsbildes war ein Hauptgrundzug und Hauptvorzug in der Porträt- und Genremalerei meines seligen Vaters. Das wurde auch gelegentlich der Jahrhundertausstellung zu Berlin 1906 in der „Zeitschrift für bildende Kunst" (Mai 1906, 8. Heft) an den Bildern meines Vaters besonders hervorgehoben. Ebenso wieder gelegentlich der Ausstellung der Bilder Wasmanns durch Grönvold in der Berliner Nationalgalerie 1912. Dieses väterliche Erbstück war von hohem Werte für sei-

nen Sohn. Genau dieselben Vorzüge der unmittelbaren Naturwahrheit in der Auffassung der Formen und der Beobachtungstatsachen und des ganzen biologischen und psychologischen Stimmungsbildes ist es ja, was meinen Arbeiten in den Kreisen der deutschen Zoologen besondere Anerkennung verschaffte. Einer meiner Kritiker, Dr. Karl Escherich, glaubte gelegentlich meiner Kontroverse mit Albrecht Bethe über die „Psychischen Fähigkeiten der Ameisen" (1. Auf. 1899) sein Urteil über unsere beiderseitige Arbeitsmethode in der Beilage zur „Allgemeinen Zeitung" (Nr. 100 vom 2. Mai 1899) nicht besser ausdrücken zu können als dadurch, daß er sagte: „Beide stehen in dieser Beziehung einander gegenüber, etwa wie der spanische Miniatur- und Spitzenmaler und der moderne Sezessionist. Der erstere hat alles bis ins kleinste richtig und exakt gemalt, es ist ihm keine Unrichtigkeit nachzuweisen; der letztere versucht durch einige große Striche, durch einen bestechenden, leuchtenden Farbenton über manche Schwierigkeiten und Mängel hinwegzukommen oder wenigstens das Publikum zu gewinnen." — Nun, da will ich doch lieber ein gewissenhafter, antiker Miniaturmaler heißen als ein genialer moderner „Impressionist". Den Dank aber für diesen mir sehr ehrenvollen Vergleich, den Escherich zwischen mir und Bethe gezogen, schulde ich zweifellos meinem Vater, nicht mir selber und auch nicht dem Herrn Rezensenten, der mir im übrigen nicht besonders grün war. Und wenn ein bedeutend günstiger gesinnter Kritiker, Dr. Max Ettlinger, die zweite Auflage meiner nämlichen „Psychischen Fähigkeiten der Ameisen" (Stuttgart 1909) sogar „ein tierpsychologisches Meisterwerk" nannte, so mag er ja seine Leser damit „in den April geschickt" haben. Aber im Namen meines Vaters danke ich ihm hiermit dennoch für diese glückliche Täuschung seiner selbst und seines Publikums. (Fortsetzung folgt.)

Kulturbericht

Von Jakob Overmans S. J.

I.

Gegenüber der sittlichen Seite brennender Fragen der internationalen Politik legen sich die katholischen Moralisten meistens eine begreifliche Zurückhaltung auf. Selbst wenn sie sich über die allgemeinen Grundsätze klar geworden sind, bleibt die Anwendung auf die gegebenen Verhältnisse wegen der Schwierigkeit einer richtigen Erkenntnis der äußerst verschlungenen Zusammenhänge des heutigen Staatslebens gewöhnlich recht unsicher. Anderseits darf gerade in einer Zeit, wo jedermann irgendwie die politische Richtung seines Landes mitbestimmt, der Moraltheologe weniger als je darauf verzichten, zur sittlichen Klärung der öffentlichen Meinung beizutragen.

Daher wird man es verstehen und begrüßen, daß führende katholische Theologen aus Deutschland, Frankreich und der Schweiz nach mehrmaligen Beratungen über die Erlaubtheit eines heutigen Krieges ein Gutachten verfaßt haben, dessen Weiterleitung nach Rom Bischof

Besson von Lausanne übernommen hat. Der lateinische Text ist mit französischer Übersetzung und wissenschaftlichen Belegen in den „Documents de la Vie Intellectuelle" (20. Februar 1932) erschienen. Die Gutachter stützen sich nicht auf ausschließlich katholische Lehren, sondern auf „allgemein gültige Grundsätze der menschlichen Vernunft". Sie gehen von der Tatsache aus, daß bei dem heutigen Stande der geistigen und wirtschaftlichen Beziehungen zwischen den Völkern der Erde ein Staat noch weniger als früher ohne fremde Mitwirkung für das Gemeinwohl seiner Bürger genügend sorgen kann. Also muß jeder einzelne Staat bei allem, was er zu seinem Wohle unternimmt, mehr als in vergangenen Jahrhunderten das Gesamtwohl der Menschheit in Rechnung ziehen. Nun bestehen aber bereits überstaatliche Einrichtungen, z. B. der Völkerbund und der Haager Schiedsgerichtshof, die bei gutem Willen zu gerechter Entscheidung zwischenstaatlicher Streitfälle geeignet sind. Wenn daher ein Staat von solchen Schlichtungsmitteln keinen Gebrauch macht, sondern auf eigene Faust den Krieg erklärt, so ist das ein Verstoß gegen die Gerechtigkeit, die Schutz der Rechtsgleichheit unter den Völkern und Einordnung des einzelstaatlichen Wohles in das Gesamtwohl der menschlichen Gesellschaft verlangt. Das gilt um so mehr, als die mit einem heutigen Kriege verbundenen, oft weltweiten Zerstörungen auf allen Lebensgebieten von der Wirtschaft bis zur Religion in keinem vernünftigen Verhältnisse zum angestrebten Ziele stehen. Nur wenn ein Staat gewaltsam angegriffen wird, darf er nach dem Rechte der Notwehr den Angriff mit Gewalt zurückweisen, doch schafft auch dann der Ausgang des Kampfes keine entscheidende Rechtsgrundlage für die künftigen Beziehungen zwischen dem Angreifer und seinem Opfer. Aus all dem ergibt sich, daß unbeschadet der notwendigen Wachsamkeit vor Gefahren der heutige Zustand des bewaffneten Friedens keine sittliche Berechtigung hat, sondern daß Regierungen und Völker verpflichtet sind, sich für die Stärkung des Friedenswillens einzusetzen. — Obgleich die Grundlinien dieser Gedanken, auch die Unterordnung der Kriegspolitik unter das Gesamtwohl der Menschheit (vgl. Vitoria, Relectio de potestate civili n. 13), Erbgut der katholischen Staatslehre sind, verhehlen sich die Verfasser des Gutachtens nicht die Notwendigkeit weiterer Einzeluntersuchungen, und sie laden ausdrücklich dazu ein. Um beim Rüstungsaufwand und beim Angriffskrieg die Grenze der Erlaubtheit praktisch sicher ziehen zu können, wäre wohl zunächst ein Fortschritt in der völkerrechtlichen Streitfrage, was heute als Angriff, und was als Verteidigung zu gelten hat, sehr erwünscht.

Von ähnlicher Schwierigkeit ist die Frage nach der sittlichen Verpflichtung Deutschlands zur Weiterzahlung der Kriegsschulden. Der Tübinger Moralprofessor Otto Schilling schreibt darüber in der von Franziskanern herausgegebenen Priesterzeitschrift „Sanctificatio nostra" (Dezember 1931), „auf Grund geschichtswissenschaftlicher Feststellung" sei „unzweifelhaft", daß Deutschland weder die „Alleinschuld" noch die „Hauptschuld" am Ausbruch des Krieges trage. „Ferner hat Deutschland notorisch das zur eigentlichen Wiederherstellung Erforderliche geleistet und viel mehr als das. Man denke an den Landverlust

und den Verlust der Kolonien, deren es so sehr bedürfte. Daher kann von einer Reparationsschuld als Gewissensschuld keine Rede mehr sein, vollends, wenn man noch die Leistungsfähigkeit Deutschlands in Betracht zieht." — Zur Sicherung der Unterlagen dieser Entscheidung wäre es von größter Wichtigkeit, daß deutsche und französische Sachverständige sich einig würden, wie der beträchtliche Unterschied zwischen den amtlichen Angaben der französischen und der deutschen Regierung auszugleichen ist, der sich namentlich aus der verschiedenen Bewertung der vor dem 1. September 1924 bereits vollzogenen Leistungen ergibt. Frankreich, dem 52% der deutschen Zahlungen zustehen, hätte nach französischer Darstellung („Information", 9. und 23. Juli 1931) bis Mitte 1931 etwas über 8 Milliarden Goldmark erhalten; nach deutscher Darstellung („Heimatdienst", 2. Februarheft 1932) hätte Deutschland bis zum selben Zeitpunkt Werte von mehr als 53 Milliarden Goldmark seiner Wirtschaft entzogen und an die Gläubigerstaaten abgeführt, für die sie freilich teilweise nicht dieselbe Geltung haben konnten wie für Deutschland.

Fortschreitende Einstellung der Kirche auf die Zeitlage offenbarte sich auch in amtlichen Kundgebungen. Der Papst benutzte die 15. Jahrhundertfeier des Konzils von Ephesus dazu, in der Enzyklika „Lux veritatis" vom 25. Dezember 1931 angesichts der heutigen Bemühungen um die Kircheneinigung aus der Geschichte des Konzils den Nachweis zu erbringen, daß der Bischof von Rom bereits damals als katholischer Mittelpunkt und höchster Glaubenslehrer des Morgenlandes wie des Abendlandes anerkannt worden ist. In den am 10. Januar veröffentlichten „Litterae decretales" vom 16. Dezember 1931, durch die Albert der Große heiliggesprochen und zum Kirchenlehrer erhoben wurde, betonte der Papst besonders das für die Gegenwart vorbildliche Ringen dieses weltumspannenden Geistes nach Einheit zwischen Wissen und Glauben, zwischen allen Ständen und allen Völkern. (Vgl. diese Zeitschrift, März 1932, 361 ff.) Die Beilegung des bittern Streites um das faschistische Vereinsrecht, die dann am 11. Februar 1932 durch den feierlichen und außergewöhnlich langen Besuch Mussolinis im Vatikan besiegelt wurde, wirkte sich in der teilweise neu gefaßten Satzung der Katholischen Aktion für Italien aus. Es heißt darin („Bollettino ufficiale della Azione Cattolica Italiana", 31. Dezember 1931), die Katholische Aktion suche zwar „alle Laien" für die „Verbreitung und Verwirklichung der katholischen Grundsätze im Leben des einzelnen, der Familie und der Gesellschaft" unter einer vom Papste zu ernennenden Oberleitung zu organisieren, aber sie arbeite „außerhalb jeder politischen Partei und in unmittelbarer Abhängigkeit von der kirchlichen Hierarchie", ihre Fahne sei die italienische Flagge, ihr einziges Abzeichen ein Kreuz mit der Inschrift „Azione Cattolica Italiana" und mit Angabe der Abteilung. (Vgl. diese Zeitschrift, Januar 1932, 233 ff.)

Dem Aufrufe des Papstes, den 10. Jahrestag seiner Thronbesteigung durch Spenden für die Armen zu feiern, wurde aus allen Teilen der Welt so reichlich entsprochen, daß der „Osservatore Romano" monate-

lang immer wieder Listen veröffentlichen konnte. Kardinal von Faulhaber erinnerte im „Amtsblatt" seines Ordinariates (2. Februar 1932) an die Mitteilung des Papstes, daß er zur Steuerung der Not ungefähr 8000 Arbeiter auch bei nicht gerade dringlichen Bauten beschäftige. Nach diesem Vorbild solle auch im Erzbistum München-Freising „zur Linderung der ungeheuern Arbeitslosigkeit" sofort mit Errichtung, Erweiterung oder Erneuerung von Kirchen begonnen werden. Es sei „nicht zu verantworten", wenn man die Baugelder zurücklege, bis die für eine schöne Kirche nötige Höhe erreicht sei, sondern man müsse mit einer „einfachen, aber in den Raumverhältnissen genügend großen Notkirche" zufrieden sein. Aus dem gleichen Geiste entspringt die Bitte der an die „Freie Vereinigung für Seelsorghilfe, Freiburg i. Br." angeschlossenen „Notgemeinschaft katholischer Künstler" („Caritas", Februar 1932). Mehrere Ordinariate hätten bereits verfügt, daß bei kirchlichen Bestellungen wirkliche Künstler und praktische Katholiken zu bevorzugen seien. Manche Summe werde auch von katholischen Laien besser für echte Kunst als für Repräsentation oder Organisation ausgegeben. „Materialistische Strömungen zerstören die letzten seelischen Voraussetzungen der Künstlerhilfe in noch besitzenden Kreisen. Die katholische Öffentlichkeit ahnt noch nicht, welche geistigen Kräfte uns vom Kommunismus entrissen worden sind." (Vgl. diese Zeitschrift, Oktober 1931, 53 ff.)

Wichtige Beiträge zur Erkenntnis der Wechselwirkung zwischen katholischem und außerkatholischem Denken und Leben finden sich in den statistischen Angaben des protestantischen „Kirchlichen Jahrbuchs 1931". Die Zahl der Mischehen ist in Deutschland zwischen 1911 und 1928 um mehr als die Hälfte gewachsen, so daß jetzt unter fünf protestantischen Ehen durchschnittlich eine gemischte ist. Dabei nimmt die Zahl der evangelisch-katholischen Mischehen ab, die der evangelisch-religionslosen zu. Im Jahre 1920 wurden rund 11 000 erwachsene Katholiken protestantisch, im Jahre 1929 rund 15 000, dagegen wurden 1920 wie 1929 nur ungefähr 8500 Protestanten katholisch. Im Jahre 1920 traten 305584 Protestanten aus der Kirche aus, im Jahre 1929 kehrten fast 15 000 früher Ausgetretene zurück, und 158 057 traten aus. In Berlin wurden vom Statistischen Amt 5048 protestantische, 1042 katholische, 70 jüdische und 31 sonstige Prostituierte gezählt.

Die Zahl der Ehescheidungen in Deutschland belief sich („Wirtschaft und Statistik", 2. Dezemberheft 1931) im Jahre 1930 auf 40 722, also auf rund 3800 mehr als im Jahre 1928 und auf rund 24 000 mehr als im Jahre 1913. In 44% der Fälle wurde Ehebruch als Grund angegeben, aber nach den Ermittlungen des Statistischen Reichsamtes lag derselbe Grund auch in vielen weiteren Fällen vor, wo er nur deshalb vor Gericht nicht geltend gemacht wurde, weil das Vorhandensein eines andern Scheidungsgrundes leichter zu beweisen war. Verhältnismäßig die meisten Ehescheidungen hatte Hamburg, unter den größeren Ländern Sachsen, während Bayern und besonders Oberschlesien weit unter dem Reichsdurchschnitt blieben. (Vgl. diese Zeitschrift, Oktober 1931, 20 ff.)

Über die Ehescheidungen in Rußland sagte in einem Kölner

Vortrage Dr. Klaus Mehnert, Generalsekretär der Deutschen Gesellschaft zum Studium Osteuropas, der als geborener Moskauer infolge seiner Freundschaft mit russischen Studenten mehrmals längere Zeit unbeobachtet in Rußland leben konnte, schon als im Jahre 1929 aus der bolschewistischen Partei 13% der Mitglieder entlassen wurden, sei die Ursache bei den meisten ein zu häufiger Gebrauch der Ehescheidungsfreiheit gewesen. Die heutige russische Jugend wende sich von der Anschauung, in geschlechtlichen Dingen gebe es keine sittlichen Schranken, mehr und mehr ab. Man sei überzeugt, daß zügelloses Triebleben den Staat gefährde, und nach traurigen Erfahrungen werde in vielen Jugendromanen geschlechtliche Selbstbeherrschung gefordert („Kölnische Volkszeitung" Nr. 52, 21. Februar 1932). (Vgl. diese Zeitschrift, Januar 1932, 217 ff.)

Indische Sitten und Religionen läßt P. Thomas Ohm O.S.B. in seinen ausgezeichnet illustrierten Reiseschilderungen („Indien und Gott", Salzburg 1932, A. Pustet) mit notizbuchartiger Einfachheit und Unmittelbarkeit bald aus Beobachtungen oder Unterredungen mit Indern und Missionaren, bald aus seiner Kenntnis der Fachliteratur mühelos vor uns lebendig werden. Gegenüber dem hier geschilderten langsamen Vordringen des Christentums ist es nicht wenig lehrreich, sich am andern Pole der indogermanischen Welt den Eintritt der Franken in die Kirche zu vergegenwärtigen, wie ihn mit neuer Quellenkritik der flämische Jesuit D. A. Stracke in seinem aus langem Studium der Merowingerzeit erwachsenen Buche „Over bekeering en doopsel van koning Chlodovech" (Antwerpen 1930, Neerlandia) überraschend beleuchtet.

Die staatliche Schließung und entschädigungslose Enteignung aller Jesuitenhäuser in Spanien machte dem Orden, schon zum fünften Male seit seiner allgemeinen Wiederherstellung im Jahre 1814, jedes gemeinsame Leben auf spanischem Boden unmöglich. Also mußten die Bildungsanstalten des Nachwuchses, die zusammen rund zweitausend Bewohner zählten, ins Ausland verlegt werden. Der am 24. Januar 1932 von der amtlichen „Gazeta" veröffentlichte Regierungserlaß beruft sich auf Artikel 26 der Verfassung der spanischen Republik, wonach Orden aufzulösen sind, die ihren Mitgliedern außer den drei gewöhnlichen Klostergelübden „noch ein besonderes Gelübde des Gehorsams gegen eine andere Obrigkeit als die rechtmäßige des Staates" auferlegen. Dieser Artikel sei auf die Gesellschaft Jesu anzuwenden, „die sich von allen andern religiösen Orden durch den besondern Gehorsam gegen den Heiligen Stuhl unterscheidet". Dagegen erklärte, wie der „Osservatore Romano" (Nr. 38, 15. Februar 1932) berichtet, der Madrider Nuntius „im Namen des Heiligen Stuhles" dem spanischen Ministerpräsidenten in einer Note vom 29. Januar, das vierte Gelübde der Gesellschaft Jesu sei „nur eine ausdrücklichere Anerkennung und feierlichere Bestätigung des Gehorsams, den in geistlichen Dingen jeder Ordensmann, sogar jeder Katholik, dem Papste schuldet". Deshalb sei dieses Gelübde „nicht wesentlich von dem gewöhnlichen kanonischen Gehorsamsgelübde verschieden, das eines von den drei Gelübden

aller Ordensleute ist". Genau dasselbe war schon am 20. Dezember 1931 in einer gemeinschaftlichen Kundgebung aller spanischen Bischöfe ausgesprochen worden. (Vgl. den vollen Wortlaut in „Religión y Cultura", Februar 1931.)

In Spanien wie in andern Ländern erhoben zahlreiche katholische Organisationen gegen das Vorgehen der jungen Republik lauten Widerspruch. Tausende von Geistlichen und Laien gaben den abreisenden Jesuiten rührende Beweise der Anhänglichkeit und boten den für die weiterhin erlaubte Einzeltätigkeit zurückbleibenden freigebige Gastfreundschaft an. Die Vertriebenen wurden an ihren neuen Wohnstätten von begeisterten Scharen empfangen und mit Liebesgaben reichlich unterstützt. Die „Frankfurter Zeitung" (4. Februar 1932, Reichsausgabe) warnte in einem Leitartikel vor der Neigung gewisser Kreise, aus den spanischen Vorgängen eine Rechtfertigung von „Kulturkampfgelüsten" abzuleiten. Selbstverständlich sei in der langen Geschichte des Ordens nicht alles einwandfrei, selbstverständlich sei er in den Augen der Protestanten durch die Gegenreformation belastet, aber es sei Torheit, ihn für eine verdächtige Gesellschaft zu halten, der man alles zutrauen könne, und gerade in Spanien habe er für Religion und Kultur viel geleistet. (Vgl. diese Zeitschrift, Dezember 1931, 151 ff.)

Für eine richtigere Erkenntnis der Geschichte des Jesuitenordens und damit auch seiner wahren Eigenart wird hoffentlich das „Archivum historicum Societatis Jesu", das 1932 in Rom zu erscheinen begonnen hat, gute Dienste tun. Es will in streng wissenschaftlicher Form Abhandlungen, Urkunden, Buchbesprechungen und bibliographische Listen mit kurz charakterisierenden Bemerkungen bringen. Die Mitarbeit wird auch Nichtjesuiten angeboten, und die Beiträge können lateinisch, deutsch, englisch, französisch, italienisch, portugiesisch oder spanisch geschrieben sein.

Über die Vertretung des katholischen Gedankens im wissenschaftlichen Betriebe hat der Religionsphilosoph Oskar Bauhofer in der „Schweizerischen Rundschau" (Dezember 1931) beachtenswerte Sätze geschrieben. Auch der Nichtkatholik, sagt er, könne die katholischen Universitäten insofern anerkennen, als hier der Versuch gemacht werde, „die Gesamtheit der Wissenschaften aus einer einheitlichen, im Transzendenten gründenden geistigen Haltung heraus zu gestalten", ja diese Universitäten erfüllten deshalb „in der heutigen geistigen Situation eine geradezu unersetzliche Funktion".

Von einem Besuche in der Mailänder katholischen Universität hat der Nimwegener Altphilologe Professor Drerup, wie er in der „Augsburger Postzeitung" (Nr. 24, 30. Januar 1932) erzählt, Eindrücke mitgebracht, die ihn mit „einer ehrlichen Bewunderung" erfüllen. Obgleich seit ihrer Begründung ein Franziskaner, P. Agostino Gemelli, an der Spitze steht und auch die großartige Werbeorganisation leitet, die alle nötigen Gelder aufbringt, sind unter den Professoren nur vier Geistliche. Die Berufung in den Lehrkörper setzt die Erfüllung derselben Bedingungen

voraus wie an den staatlichen Universitäten Italiens, aber Mailand zahlt im allgemeinen höhere Gehälter. Das Laienelement tritt schon dadurch in den Vordergrund, daß man keine theologische Fakultät eingerichtet hat. Aus der letzten Eröffnungsrede des Rektors (L'ora storica e la funzione dell' Università, Mailand 1932) sieht man, daß die Universität heute nach zehnjährigem Bestehen über 1200 Studierende zählt. Sie gibt vier wissenschaftliche Zeitschriften heraus, und ihre Veröffentlichungen in Buchform belaufen sich in neun Fächern auf zusammen 102 Bände.

Trotz der äußerst gedrückten Wirtschaftslage führen auch die katholischen Verleger Deutschlands große wissenschaftliche Unternehmungen weiter. Herder in Freiburg hat die fünfte Auflage des „Staatslexikons" der Görres-Gesellschaft bis zum vierten, das „Lexikon für Theologie und Kirche" bis zum dritten Bande gefördert, daneben von der „Geschichte der führenden Völker" vier Bände vorgelegt und den letzten Band von Pastors „Geschichte der Päpste" in nahe Aussicht gestellt. Im Verlage Kösel und Pustet sind von dem im Auftrage des „Instituts für wissenschaftliche Pädagogik in Münster" herausgegebenen „Handbuch der Erziehungswissenschaft" schon fünf Bände erschienen. Schöningh in Paderborn beginnt in Lieferungen eine dritte verbesserte Auflage des lange vermißten Werkes von Heimbucher über die „Orden und Kongregationen der katholischen Kirche". Max Hueber in München hat von Josef Braun S. J. ein umfangreiches Werk mit mehr als 600 Abbildungen über das „Christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung" veröffentlicht. Friedrich Pustet in Regensburg bringt unter dem Titel „Unsere liturgischen Lieder" aus der Lebensarbeit von Clemens Blume S. J. eine deutsche Umdichtung und wissenschaftlich unterbaute geschichtlich-psychologische Erklärung des Hymnars der altchristlichen Kirche. In weiteste Kreise sollen die Ergebnisse katholischer Betrachtung von Wissenschaft und Leben durch den rasch zu allgemeiner Anerkennung gelangten „Großen Herder" getragen werden, von dem zwei Bände vorliegen und der ganz neuartige Atlasband sowie zwei weitere Bände noch dieses Jahr folgen werden. Dagegen scheinen nicht wenige Katholiken die Bedeutung katholischer Zeitungen und Zeitschriften gerade für die Kämpfe der Gegenwart recht mangelhaft zu erfassen. Aus vierzigjähriger Erfahrung hat Karl Hoeber im Auftrage des Augustinusvereins eine Flugschrift „Gegen die negative Kritik an der katholischen Tagespresse" (Köln 1932, Katholische-Tat-Verlag) verfaßt. Er muß z. B. festnageln, daß ein katholischer Sportverein einer Zeitung mit vierzig Abbestellungen gedroht hat, falls die Sportberichte des Vereins nochmals gekürzt würden!

II.

Als Hauptursachen der wirtschaftlichen Weltkrise geben die Jahresberichte der großen englischen Banken ziemlich allgemein diese drei an: der aus der Spannung zwischen Deutschland und Frankreich entstehende Zweifel an einer friedlichen Zukunft erschüttert

den internationalen Kredit, die aus dem Kriege hervorgegangenen internationalen Zahlungen übersteigen die Kraft der Schuldner, zu hohe Zölle der Gläubigerländer machen den Schuldnern die Zahlung in Waren unmöglich und verhindern so eine wirtschaftliche Verteilung der Goldvorräte. — Aus denselben Gedankengängen gelangte am 20. Januar 1932 die Pariser Versammlung des Vollzugsausschusses der Internationalen Handelskammer zur Bestätigung der Empfehlung des Ausschusses für internationalen Zahlungsausgleich an die Regierungen, sie sollten ihr Bemühen auf wirkliche Abrüstung, stärkste Senkung der Steuern, endgültige Regelung der internationalen Schulden, Festigung der Währungen und des internationalen Kredits, Erleichterung des internationalen Austausches von Menschen, Waren, Kapital und Arbeit richten.

Über die auf Deutschland lastenden Wiedergutmachungszahlungen hieß es sowohl in einer Erklärung Sir Walter Laytons, der den Bericht des Basler Sachverständigenausschusses mitverfaßt hat (Wolffmeldung vom 21. Januar 1932 aus London), wie im Leitartikel der Londoner „Times" vom 13. Februar 1932, das deutsche Volk werde in späteren Jahren ohne Zweifel imstande sein, einen wesentlich herabgesetzten Betrag aufzubringen, aber für alle beteiligten Wirtschaften, auch für die französische, sei es am vorteilhaftesten, sämtliche Schulden sofort zu streichen. Die in Deutschland herrschende Anschauung wurde klar und kurz von den Niederrhein-Ruhr-Kammern in ihrem letzten Vierteljahresbericht für 1931 so ausgesprochen: „Über seine Kraft hinaus zu leisten, ist niemand verpflichtet. Über Versailler Diktat und Youngschem Plan steht der harte und unbeugsame Wille, der Anspruch auf das erste Menschenrecht, leben zu dürfen, und zwar so, wie es eines großen Kulturvolkes würdig ist." Außerdem ist nach den im ersten Teile dieses Kulturberichtes bei Erörterung der Gewissenspflicht erwähnten Berechnungen der deutschen Regierung die Wiedergutmachung schon vollständig geleistet.

Vor einer Überbetonung des weltwirtschaftlichen Gedankens ist seit Mitte 1931 immer wieder gewarnt worden. Amerika, England und Frankreich begannen damit, sich soviel wie möglich auf wirtschaftliche Selbstversorgung einzurichten. Deutsche Handelskammern (vgl. „Kölnische Zeitung" Nr. 28, 15. Januar 1932) forderten ebenfalls eine Lockerung unserer „Verflechtung in die Weltwirtschaft". Professor Fritz Kern von der Universität Bonn trat in der „Vossischen Zeitung" (Nr. 610, 29. Dezember 1931) für „Überwindung nationaler Hemmungen in West-, Mittel- und Osteuropa" ein, weil „nur ein durch Vorzugszölle und andere konstruktive Wirtschaftsarbeit relativ geeinigtes Festlandseuropa" imstande sei, „sich im Wettbewerb mit den Weltreichen zu behaupten". Das Völkerbundsekretariat teilte am 15. Januar 1932 mit, die deutsche Regierung habe sich dem von der europäischen Studienkommission des Völkerbundes am 29. August 1931 erstatteten Bericht angeschlossen, wonach ein einheitlicher europäischer Markt gebildet werden müsse. Allerdings könne dieses Ziel nach Ansicht der deutschen Regierung nur allmählich erreicht werden. — Der einstweilen unversöhnte Gegensatz innerhalb der deutschen

Wirtschaft zeigt sich besonders in der Spannung zwischen den mehr auf Steigerung des Innenmarktes eingestellten Vertretern von Roheisen, Kohle und Landwirtschaft und den mehr um den Außenmarkt besorgten Vertretern der Veredelungsindustrie.

Rettung der deutschen Wirtschaft durch Verstaatlichung wurde von neuem auf zwei Gebieten angeregt und teilweise schon begonnen. Die Forderung, den Bergbau zu verstaatlichen, erhob sowohl der Zentrumsabgeordnete Imbusch am 10. Januar und am 7. Februar in Versammlungen der Christlichen Gewerkschaften in Essen als auch die Reichskonferenz des Bergbauindustriearbeiterverbandes am 7. Februar in Bochum. Nur so könne der drückende Mißbrauch der privaten Kapitalmacht im Bergbau beseitigt werden. Imbusch behauptete, daß bereits heute in manchen staatlich betriebenen Bergwerken finanziell günstiger gearbeitet werde als in privatwirtschaftlichen, und daß die für die Ablösung des Privatbesitzes nötigen Gelder unter den jetzigen Verhältnissen aufgebracht werden könnten.

Durchgeführt wurde die Verstaatlichung am 22. Februar im deutschen Bankwesen. An diesem Tage erklärte Reichsfinanzminister Dietrich den Pressevertretern, bei den vier deutschen Großbanken werde von jetzt an das Reich stark beteiligt sein und bei normalem Geschäft erhebliche Summen ernten. Die Dresdener Bank wurde mit der Danatbank zusammengelegt und ist nun die mit dem größten Kapital ausgestattete Bank Deutschlands. Auch die Commerz- und Privatbank kommt nicht ohne bedeutende staatliche Mittel aus, während die Deutsche Bank und Diskontogesellschaft versichert, sie werde die ihr vom Staate zur Verfügung gestellte Garantie der Golddiskontbank nicht benötigen. Sie wäre dann die einzige rein privatkapitalistische Großbank in Deutschland, und eine Zuschrift „von besonderer Seite" im Handelsteil der „Kölnischen Volkszeitung" (Nr. 63, 3. März 1932) meint, die Erhaltung dieses Charakters könne „schon aus wirtschaftspolitischen Interessen, die jedermann aufs stärkste berühren können, nicht hoch genug veranschlagt werden". Immerhin zeigt nach der „Frankfurter Zeitung" (28. Februar 1932, Reichsausgabe, Handelsblatt) die Wiederaufrichtung aller Großbanken, daß im Notfall auch „die lebhaftesten Kritiker der öffentlichen Wirtschaftspolitik" keine andere Rettung wissen, „als den Arm des Staates anzunehmen, obschon mit saurer Miene". Gustav Stolper schreibt in dem von ihm herausgegebenen „Deutschen Volkswirt" (26. Februar 1932), die Zukunft werde den 22. Februar 1932 „als Wendepunkt der deutschen Wirtschaftsgeschichte bezeichnen", denn an diesem Tage sei „das deutsche Bankwesen sozialisiert worden".

Die vollständigste Übersicht über die in Deutschland schon bestehenden staatswirtschaftlichen Einrichtungen gibt Staatssekretär H. Staudinger vom Preußischen Handelsministerium in seinem Buche „Die volkswirtschaftliche Funktion der öffentlichen Unternehmung" (Berlin 1932, Gersbach). Nach ihm ist Sinn der Staatswirtschaft nicht Kampf gegen die Privatwirtschaft, sondern „gemeinsames Bemühen um eine sinnvolle Arbeitsteilung", damit „bei Niedrighaltung der Preise zum

Nutzen der Gesamtheit" die Produktion gesteigert und verbessert werde. (Vgl. diese Zeitschrift, Oktober 1931, 36 ff. und Dezember 1931, 159 ff.)

Der russischen Wirtschaft, sagt die „Kommunistische Internationale", also die amtliche Zeitschrift des Exekutivkomitees (10. Januar 1932), stehen für dieses Jahr schwere Kämpfe bevor. Die wichtigste Aufgabe sei der Sieg über den „linken" versteckten und den „rechten" offenen Opportunismus. Die Ausführung des Fünfjahrplanes in vier Jahren, also bis Ende 1932, müsse „durch die heroische Anspannung des revolutionären Willens" erreicht und überholt werden. Wie diese Höchstleistungen erzielt werden, sieht man aus den Beobachtungen des Professors Rudolf Saliger von der Technischen Hochschule in Wien, dem sein Buch über Eisenbeton eine Gutachterfahrt durch Rußland eingetragen hat, und der nun unter dem Titel „Das Gesicht des neuen Rußland" (Wien 1932, Julius Springer) von seinen Reiseeindrücken berichtet. Während säumige Arbeiter so wenig verdienen, „daß sie kaum leben können", und „sich um ihren Lohn an sogenannten schwarzen Kassen anstellen müssen", haben tüchtige Arbeiter nicht nur höheren Lohn, sondern auch höhere Ehren. „Die erreichten Arbeitsleistungen werden an Anschlagtafeln in jedem Betrieb veröffentlicht. Besondere Leistungen werden durch Lichtreklame, im Radio, im Kino und in den Zeitungen verkündet. Die Bilder der höchstwertigen Arbeiter werden veröffentlicht.... Die Arbeitsrekorde haben sportsmäßigen Charakter, und der Wettbewerb in der Arbeit wird auf diese Weise ungemein gesteigert" (S. 12).

Wem das für eine tiefere Auffassung des heutigen Wirtschaftslebens unentbehrliche Werk „A Treatise on Money" von J. M. Keynes in englischer Sprache nicht zugänglich ist, der kann jetzt die deutsche Übersetzung „Vom Gelde" lesen (München 1932, Duncker & Humblot).

III.

Von der Genfer Abrüstungskonferenz, die von 57 Staaten aus aller Welt beschickt ist, meint Don Luigi Sturzo („Res publica", Februar 1934), daß sie „lange dauern" und nur „die erste in einer Reihe von Abrüstungskonferenzen" sein wird. — Aus allen bisherigen Veröffentlichungen geht hervor, daß zwei Grundanschauungen nicht leicht miteinander zu vereinbaren sind: die eine, die besonders von Frankreich verteidigt wird, stützt sich auf Artikel 8 der Satzung des Völkerbundes, wonach die Mitglieder sich zur „Verminderung der nationalen Bewaffnung bis zur untersten noch mit der nationalen Sicherheit verträglichen Grenze" verpflichten; die andere, der auch Deutschland immer entschieden zugestimmt hat, beruft sich auf die Einleitung zum 5. Teil des Vertrages von Versailles, wonach die deutsche Abrüstung der Anfang der allgemeinen Abrüstung sein soll. Die Anhänger der ersten Anschauung betonen vor allem die nationale Sicherheit, die der zweiten vor allem die internationale Gleichberechtigung.

Die Politiker der Sicherheit leugnen, daß die im Vertrag von Versailles allerdings vorgesehene Abrüstung der Siegerstaaten auf die deutsche Abrüstung sofort und in gleichem Ausmaße folgen müsse. Außerdem sei diese Forderung mit der durch die Satzung des Völkerbundes zu-

gestandenen Sicherheitsgrenze der Abrüstung unvereinbar. Da die Siegerstaaten Deutschland nichts nehmen wollen, habe Deutschland von ihrer Rüstung nichts zu fürchten; sobald aber die Siegerstaaten abgerüstet wären, müßten sie gewärtigen, daß Deutschland sie angreife, und dann wären auf deutscher Seite die Vorbedingungen zum Kriege (le potentiel de guerre) weit günstiger als etwa auf französischer. Glücklicherweise fehlt es in Frankreich selber nicht an Leuten, die aus einem fortgesetzten französischen Widerstand gegen die Abrüstung die Gefahr eines Krieges erwachsen sehen, in dem das jetzt noch entwaffnete Sechzigmillionenvolk Deutschlands, durch die lange Verweigerung internationaler Gleichberechtigung aufs höchste erbittert, im Bunde mit einem oder mehreren der nicht entwaffneten, aber des kostspieligen Rüstungszwanges überdrüssigen Völker gegen Frankreich ziehen würde.

Obgleich also die Hoffnung noch lebt, daß man in der Abrüstung eine stärkere Gewähr der Sicherheit erkennen wird als in der Aufrechterhaltung des bisherigen Rüstungsunterschiedes zwischen Deutschland und seinen früheren Feinden, kommt einer der besten amerikanischen Kenner der Außenpolitik, Frank H. Simonds, in seinem Buche „Can Europe Keep the Peace?" (London 1932) zu dem Ergebnis, keinerlei Verträge oder Bündnisse könnten etwas daran ändern, daß Frieden und Wirtschaft in Europa nur dann gesichert seien, wenn Deutschland sich wegen der einstweiligen Übermacht Frankreichs mit herabgesetzten Zahlungen und mit dem polnischen Korridor ebenso abfinde, wie Frankreich sich nach 1870 mit dem Verluste von Elsaß-Lothringen auf lange Zeit habe abfinden müssen.

Eine den ausgesprochenen Zwecken der Abrüstungskonferenz nicht förderliche Beleuchtung hat das Verhältnis zwischen Recht und Macht im heutigen Staatsleben durch den blutigen Streit Japans mit China erhalten. Die Verpflichtung des Völkerbundes war in diesem Falle nicht so leicht festzustellen, wie in der Öffentlichkeit meistens angenommen worden ist. Auch dem Laien sagt ein Blick in den schweren Wälzer „Die Satzung des Völkerbundes, kommentiert von W. Schücking und H. Wehberg", dessen dritte neubearbeitete und erweiterte Auflage (Berlin 1931 f., Vahlen) in zwei Bände zerlegt werden mußte, daß die Juristen hier vor äußerst verwickelten Aufgaben standen. Europäische und amerikanische Völkerrechtslehrer machten geltend, die Maßnahmen Japans seien nach internationalem Brauch als „Repressalien" zu bezeichnen, der Völkerbund aber könne nur gegen eigentlichen Krieg Einspruch erheben. Professor Hindmarsh, Vizedekan der Harvarduniversität, erkennt in der Neuyorker Wochenschrift „The Nation" (6. Januar 1932) diesen Unterschied an. „Theoretische Haarspalter" hätten damit besonders im 19. Jahrhundert einen „Ausgleich zwischen der Scheu der Großmächte vor der Verantwortung eines Krieges und ihren immer wiederkehrenden militärischen Eingriffen" gesucht, aber der Völkerbund müsse diese Hintertür sobald wie möglich schließen. Als der japanische Vertreter Sato am 19. Februar in Genf zugab, daß Japan die Bestimmungen des Völkerbundes nicht eingehalten habe, weil das gegenüber einem in Unordnung geratenen

Staate unmöglich sei, antwortete ein Redaktionsaufsatz im Londoner „Spectator" (27. Februar 1932): „Gerade das ist die Art von eigenmächtigen Ansprüchen, die nicht geduldet werden kann. Die ganze Regelung der Nachkriegsverhältnisse verurteilt die Forderung eines einzelnen Staates, in eigener Sache Richter zu sein und kein Gesetz über sich anzuerkennen." Diese Ansicht fand den Beifall der auf den 3. März 1932 einberufenen außerordentlichen Versammlung des Völkerbundes.

Zur Beurteilung der ostasiatischen Krise an und für sich sind auf der einen Seite die Erklärungen des japanischen Botschafters Obata in Berlin von Wert, die darauf hinausgingen, daß Japan im fernen Osten das Element der Ordnung, China das Element der Unordnung sei, also Japan Dank verdiene. Auf der andern Seite zeigt die Geschichte der letzten fünfzig Jahre, daß Japan nach dem verhängnisvollen Beispiele der Kolonialmächte des Abendlandes zu seiner wirtschaftlichen und militärischen Sicherung eine zähe Eroberungspolitik betrieben hat, deren Grundlinien die in der „Kommunistischen Internationale" (25. Dezember 1931) wieder veröffentlichte geheime Denkschrift des Ministers Tanaka vom Jahre 1927, mag sie echt sein oder nicht, wesentlich so festhält, wie sie den japanischen Imperialisten vorschweben. Nur darf man nicht vergessen, daß einflußreiche Japaner gemäßigter Richtung, wie im „Berliner Tageblatt" (Nr. 130, 17. März 1932) der englische Friedensführer Viscount Cecil stark hervorhebt, gerade im Hinblick auf japanische Lebensnotwendigkeiten nachdrücklich für freundschaftliche Verständigung mit China arbeiten. Gelingt es ihnen nicht, die Militärpartei niederzuringen, so wird die Bolschewisierung Chinas, die schon weite Provinzen ergriffen hat — und vielleicht auch Japans —, schwerlich aufzuhalten sein. Nach einer Mitteilung von Wan Ming in der „Kommunistischen Internationale" (10. Januar 1932) wurde am 7. November 1931 in Kiangsi auf dem „Ersten chinesischen Sowjetkongreß" eine „Provisorische Revolutionäre Zentralsowjetregierung" gebildet, die sofort alle Chinesen und alle unterdrückten Völker der Welt zum Kampf gegen die von fremden Eindringlingen geplante Aufteilung Chinas und gegen das nichtkommunistische Kuomintang aufrief, das ein Todfeind des chinesischen Volkes sei.

Rußland fühlte sich, wie „United Press" am 4. März 1932 aus Moskau telegraphierte, durch die japanische Ostasienpolitik so bedroht, daß es deshalb laut offener Regierungserklärung die Grenzgarnisonen erheblich verstärkte. Da in diesem Zusammenhang natürlich der Gedanke an ein militärisches Vorgehen der kapitalistischen Länder gegen die Bolschewiken auftaucht und die verborgene Tätigkeit der ehemaligen Angehörigen des revolutionsfeindlichen „weißen" Heeres neues Leben gewinnt, verdient beachtet zu werden, daß Generalmajor William S. Graves, der Befehlshaber der Truppen, die Nordamerika 1918 nach Sibirien sandte, in seinem Buche „America's Siberian Adventure" (Neuyork 1932) zu dem Ergebnis kommt: „Nach meiner Ansicht läßt sich nicht widerlegen, daß die fremde Intervention in Rußland keinerlei wohltätige Folgen hatte; sie hat vielmehr bloß dazu geführt, daß die russischen Massen sich noch fester hinter die Sowjets gestellt haben." Und während Essad Bey in seiner

„Verschwörung gegen die Welt: G. P. U." (Berlin 1932, Etthofen) die „sogenannte Weiße Bewegung" nur als „Antwort auf den schrecklichsten Terror der Geschichte", nämlich den Terror der „Roten", erwähnt (S. 107), bezeugt Graves, daß die Berichte der amerikanischen Konsulate über die Greuel der „roten" Heere großenteils falsch gewesen und die schlimmsten Schandtaten von den „weißen" Truppen Semenows, Kalmikows und anderer Anhänger Koltschaks begangen worden seien. Hätte Essad Bey weniger feuilletonistisch gearbeitet und sich nicht so vorwiegend auf bolschewikenfeindliche Quellen gestützt, so würde er für das Schreckliche, das mit vollem Recht über Tscheka und O. G. P. U. gesagt werden kann, mehr Glauben gefunden und als gemeinsame Ursache der roten und weißen Grausamkeiten die geschichtlich gegebenen Verhältnisse und die Volksnatur erkannt haben. (Vgl. z. B. das Buch des Heidelberger Professors Hans von Eckardt: „Rußland", Leipzig 1930, S. 79 und 322.)

Rohe Gewalt versucht auch anderwärts ihr auf die Dauer aussichtsloses Spiel. In der Sitzung des Völkerbundsrates vom 23. Januar 1932 sagte Viscount Cecil, jedes zivilisierte Gewissen sei durch die Greuel der Polen gegen die Ukrainer verletzt worden. Der polnische Außenminister Zaleski erwiderte darauf, Cecil müsse als Vertreter eines großen Reiches doch wissen, wozu eine Regierung oft gezwungen sei, um sich zu schützen. Diese Anspielung auf dunkle Seiten auch der neuesten englischen Geschichte beweist weder die innere Berechtigung noch den äußern Erfolg der Gewaltpolitik. Die indische Wochenschrift „The Week" betont mehrmals (z. B. am 4. und 8. Februar 1932), daß England in Indien mit Gewalt ebensowenig zum Ziel kommen werde wie in Irland, und sie schließt sich dem Urteil der Londoner „Catholic Times" an, daß der schroffe Geist, der sich in der Verhaftung Gandhis äußere, das englische Weltreich gefährde.

IV.

Obgleich zu Goethe weitaus die meisten schulentwachsenen Deutschen aller Schichten kein bewußtes Verhältnis haben, wäre das Bildungserbe eines jeden von uns wesentlich dürftiger und die Geltung Deutschlands im Weltreiche des Geistes geringer, wenn Goethe nicht gelebt hätte. Führer zu den höchsten Idealen kann er dem deutschen Volke niemals in vollem Sinne werden, aber vieles von dem, was aller Menschen heilige Sehnsucht ist, hat er mit wundervoller Klarheit geschaut, und kein anderer hat es in deutscher Sprache mit so vollendeter Kunst gestaltet. Daher wurde in einem vom Reichspräsidenten und vom Reichskanzler unterzeichneten Aufrufe zur Jahrhundertfeier von Goethes Tod mit Recht die gemeinsame Bedeutung der zahllosen innerhalb und außerhalb Deutschlands vorgesehenen festlichen Veranstaltungen darin erblickt, daß Goethes Name das Deutschtum aller Zonen mit den Völkern der Welt in der friedlichen Pflege geistiger Werte vereint. Leider sind von der Unmenge der sonstigen Kundgebungen zum Goethejahr nicht wenige eher geeignet, die Deutschen zu trennen als sie zu einigen, und allzu oft erwecken die Verfasser den Eindruck, den Stanislaus von Dunin Borkowski S. J. in seinem für Laien und Fachleute Neues bringenden und Größeres in nahe Aussicht stellenden

Büchlein „Spinoza nach dreihundert Jahren“ (Berlin 1932, Dümmler) von vielen gewinnt, die sich über den philosophischen Lehrmeister Goethes geäußert haben: „Sie kennen sich in diesem rätselhaften Universum und im schweigsamen Geist seines Schöpfers nicht recht aus. Dazu gehören Jahrzehnte.“

Vielleicht kommt die geistige Luft des Goethejahres auch der in unserer wirtschaftlich und politisch aufgewühlten Zeit so wichtigen Volksbildung zugute. Da ihren Einrichtungen seit Kriegsende und besonders seit dem Überhandnehmen der Arbeitslosigkeit Jugendliche und Erwachsene immer stärker zugeströmt sind und die Verschiedenheit der Weltanschauungen sich auch hier stark ausgewirkt hat, ist es zu begrüßen, daß im Neuen Breslauer Verlag unter der Schriftleitung des Stadtbibliothekars Dr. Narciß ein auf zehn Lieferungen berechnetes „Handwörterbuch des deutschen Volksbildungswesens“ zu erscheinen begonnen hat, in dem Mitarbeiter aller Richtungen das Grundsätzliche und Tatsächliche darstellen und dabei auch die entsprechenden außerdeutschen Leistungen berücksichtigen.

Uns mit aller Kraft zum Schutze unserer geistigen und wirtschaftlichen Lebensmöglichkeiten für die Volksbildung einzusetzen, ist um so notwendiger, als die schulmäßige Bildungshöhe beängstigend abnimmt. Aus dem Jahresberichte des Juristischen Landesprüfungsamtes in Preußen geht hervor, daß 1931 in der Assessorprüfung von 1799 Referendaren 389 durchgefallen sind, obgleich die Anforderungen nicht gesteigert worden waren. Die Zahl der hochwertigen Leistungen wurde freilich nicht geringer, aber die Mißerfolge haben in den letzten Jahren zugenommen, weil eine „Überfüllung mit mäßig oder schwach begabten Anwärtern“ eingetreten ist, weshalb dann auch „das Durchschnittsniveau immer weiter absinkt“. — Die betrübliche Gesamtlage der akademischen Bildung führt ein Aufsatz von Dr. Hans Sikorski in der politischen Monatsschrift „Volk und Reich“ (Februar 1932) darauf zurück, daß infolge mangelhafter Auslese in diesem Jahr viermal mehr junge Leute das Zeugnis der Universitätsreife erwarten als vor dem Kriege, daß jeder, der wegen eines zu schlechten Reifezeugnisses in keinem praktischen Beruf unterkommt, an die Universität geht und die gerade wirtschaftlich günstig scheinende Fakultät wählt, daß in den Universitätsprüfungen die für die Zukunft besonders entscheidende Charakterbildung überhaupt nicht gewertet und das oft nur eingedrillte Wissen zu wenig von wirklichem Können unterschieden wird, und daß fast alle früheren Wege, auf denen für unbemittelte Studierende von außerordentlicher Begabung planvoll gesorgt wurde, ungangbar geworden sind. Wer heute Akademiker wird, hat entweder genügend bemittelte Eltern oder er stammt zufällig aus der Nähe einer Hochschulstadt. „So beherbergen die wenigen Hochschulstädte mit über 300 000 Einwohnern über die Hälfte sämtlicher Studierenden Deutschlands überhaupt.“

Von nicht geringer bildungspolitischer Bedeutung ist auch der Erlaß des deutschen Reichsinnenministers vom 30. Januar 1932, wonach die deutschen Länder vereinbart haben, spätestens vom Schuljahr 1933/34 ab sowohl in humanistischen wie in lateinlosen höheren Schulen Französisch

als erste lebende Fremdsprache lehren zu lassen, auch wenn unter Umständen einer zweiten lebenden Fremdsprache mehr Unterrichtszeit gewidmet werden muß. Dadurch wird künftig, ob man es beabsichtigt hat oder nicht, die deutsche Jugend früher als bisher in die Welt der romanischen Form, der lateinischen Kultur, des katholischen Gedankens geführt und fester im geschichtlichen Mutterboden unserer Bildung verwurzelt. Zugleich wird die neue Regelung eine friedliche Verständigung mit Frankreich begünstigen, der ja auch die stark gewachsene Zahl französischer Übersetzungen von Werken deutscher Dichter vorarbeitet. Sogar eine ausführliche, schulgerecht-akademische Untersuchung über das Leben und die Werke der rätselhaften Elise Krinitz, Heines berühmter „Mouche", die unter dem Namen Selden schrieb und ihre letzten Jahre als fromme Katholikin in Rouen verlebte (J. Wright, „Camille Selden", Paris 1931, Champion), gibt sich auf dem Titelblatt als Beitrag zum geistigen Austausch zwischen Deutschland und Frankreich.

Erfreulich ist der ohne viel Geldaufwand zu erzielende Fortschritt in der Verfeinerung der deutschen Aussprache, der wohl allmählich spürbar werden wird, da nun die Reichsrundfunkgesellschaft durch Theodor Siebs, den Altmeister der deutschen Phonetik, neben seine „Deutsche Bühnensprache" eine „Reichsrundfunkaussprache" hat stellen lassen. Wenn die bisher oft mangelhafte Aussprache vieler Ansager allmählich der Sprechtechnik der Hörspieler nahegebracht wird, müssen auch Vortragende und Hörer den auf diesem Gebiete besonders weit verbreiteten formlosen Schlendrian schließlich preisgeben.

Nicht so unabhängig sind von unsern wirtschaftlichen Schwierigkeiten die Forderungen, die laut und immer lauter von Vertretern und Freunden der Kunst erhoben werden. Daß unsere Kultur sinkt, wenn Dichter und Schauspieler, Maler und Musiker aus dem Dienste ihrer innern Berufung nicht mehr ihren Lebensunterhalt gewinnen können, ist selbstverständlich. Aber ebenso selbstverständlich gibt es Dinge, die ein Volk notwendiger braucht als Kunst, und wer heute Aufwendungen für künstlerische Zwecke fordert, darf sich nicht den Nachweis ersparen, daß dafür nach der Befriedigung unabweisbarer Lebensnotwendigkeiten noch Geld übrig bleibt. Bühnendichter und Bühnenkomponisten streiten mit Regisseuren und Schauspielern um ihre größere oder geringere Wichtigkeit für das heutige Theater, anstatt miteinander zu untersuchen, wieweit durch richtige Verwendung der öffentlichen Gelder noch irgendwie für beide Teile gesorgt werden kann. Und wenn man in der privat gedruckten Denkschrift des „Deutschen Frauenbundes für das Buch, e. V., Sitz Leipzig" ergreifende Beispiele von Künstlernot urkundlich festgelegt sieht, wenn man z. B. liest, daß ein Verfasser von mehr als zwanzig Büchern gelegentlich sieben Mark oder weniger „als Halbjahreshonorar" einnimmt und für sich und seine Frau um Strümpfe und Hemden bittet, oder daß es einem Maler, dessen Bilder in vielen Museen Europas hangen, nicht gelingt, ein Gemälde im Werte von 500 Mark „gegen einen dringend notwendigen Wintermantel einzutauschen", dann versteht man, daß wir es heute nicht

mehr allen Künstlern möglich machen können, Künstler zu sein, daß wir aber allen helfen müssen, Menschen zu sein.

V.

Über die Gesundheit des deutschen Volkes erfährt man aus einer im Reichsministerium des Innern ausgearbeiteten Denkschrift, daß in den letzten Jahren die Seuchenbekämpfung erfolgreich gewesen und die Lebensdauer gestiegen ist. Aber der Nachwuchs sei nicht ausreichend, und dieser Mangel wecke schwere Befürchtungen, denn ein überaltetes Volk müsse wirtschaftliche und geistige Leistungskraft einbüßen. Auch die Arbeitslosigkeit schwäche langsam den Willen und die Möglichkeit, das Leben nach volksgesundheitlichen Grundsätzen zu gestalten. Deshalb müsse mit aller Kraft gegen Volkskrankheiten gekämpft, die gesundheitliche Überwachung der Jugend ausgebaut und eine mit bescheidenen Mitteln durchzuführende Gesundheitspflege gelehrt werden. (Vgl. diese Zeitschrift, Februar 1932, 320 ff.)

Auch geistige Erkrankungen haben nach einem Aufsatze von Professor Weygandt, dem Direktor der Psychiatrischen Universitätsklinik in Hamburg, („Die Umschau", 30. Januar 1932) unter dem Drucke der Not nicht so zugenommen, wie man zunächst erwartet hatte. Wenigstens die „schwersten Irrsinnsformen" hätten sich noch nicht vermehrt. Die Selbstmorde, die man schon immer zu einem Drittel mit Irrsinn in Zusammenhang gebracht habe, seien allerdings doppelt so zahlreich wie in der Vorkriegszeit. Bei den Millionen normaler und arbeitswilliger Menschen, die zur Arbeitslosigkeit gezwungen seien, könne seelische Schädigung nur verhütet werden, wenn man für Naturalverpflegung und für geistige und körperliche Anregung sorge. Besonders notwendig sei das bei den Jugendlichen, die der Ausblick in die ungewisse Zukunft sonst leicht zur Entartung bringe.

Daß im Streit um die Homöopathie eine Verständigung auf dem Wege ist, zeigen die Stimmen führender Anhänger und Gegner in den „Süddeutschen Monatsheften" (Februar 1932). Geheimrat His von der Universität Berlin ist zwar durchaus nicht damit einverstanden, daß die Homöopathie in Preußen zu einem akademischen Lehrfach geworden ist, leugnet aber doch nicht, daß wertvolle homöopathische Erfahrungen vorliegen, die eine streng wissenschaftliche Nachprüfung verdienen. Die „Vereinigung homöopathischer Erfahrung und exakter Versuchstechnik" sei noch nicht gelungen. Werde sie eines Tages erreicht, so erfülle sich, „was Bier voraussagt: Allopathie und Homöopathie werden sich zusammenfinden im Schoße einer allgemeinen Medizin." Damit vergleiche man, was Bastanier, der Leiter der Homöopathischen Universitätspoliklinik in Berlin, zu sagen hat: es sei „ein großer Fortschritt gegen früher", daß „eine Anzahl der bedeutendsten Kliniker" die Lehren der Homöopathie experimentell zu prüfen wünsche, und die von den Homöopathen stets geübte „Bewertung der Ganzheit und Eigenart des Organismus in körperlicher und geistiger Beziehung" decke sich mit den Grundanschauungen der modernen Medizin. (Vgl. diese Zeitschrift, März 1932, 389 ff.)

Schutz der deutschen Bevölkerung gegen kriegerische Gasangriffe fordert Dr. Otto Rebmann von der Biologischen Reichsanstalt in den „Naturwissenschaftlichen Monatsheften" (Jahrgang 1932, Heft 2). Während in vielen Ländern Europas und Amerikas der Gasschutz vorbereitet sei, habe Deutschland, „das infolge seiner zentralen Lage am meisten Interesse daran haben müßte", fast nichts dafür getan. Von der Schule an sei Belehrung über den Gaskrieg in allen Schichten zu verbreiten. Gegen jedes Gas könne man sich schützen. Die Belehrung müsse aber sobald wie möglich organisiert werden, damit ihr die Erfahrung der Kriegsteilnehmer noch voll zugute komme.

Sonnigere Seiten der Technik erschließt das von W. von Langsdorff herausgegebene „Jahrbuch der Luftfahrt 1931/32" (München 1931, Lehmann), das in drei Abteilungen mit über 700 Abbildungen Forschung, Bau und Betrieb gemeinverständlich darstellt. (Vgl. diese Zeitschrift, Februar 1932, 310 ff.)

Umschau

Säkulare Religion

Albert Schweizer[1], der Theologe des „eschatologischen Christentums", Künstler und Deuter des Orgel-Reiches Joh. Seb. Bachs und unermüdliche „Neger-Doktor" von Lambarene, hat seine frühere „Selbstdarstellung" zu einem eigenen Buch ausgeweitet: „Aus meinem Leben und Denken." Es ist in seinen neuen Teilen, in der Hauptsache, eine Auseinandersetzung mit der Gegenwart. „Zwei Erlebnisse werfen ihren Schatten auf mein Dasein. Das eine besteht in der Einsicht, daß die Welt unerklärlich geheimnisvoll und voller Leid ist; das andere, daß ich in eine Zeit des geistigen Niedergangs der Menschheit hineingeboren bin" (189). So „ist mein Erkennen pessimistisch" (208). „Mit dem Geiste der Zeit befinde ich mich in vollständigem Widerspruch, weil er von Mißachtung des Denkens erfüllt ist" (188). „Durch den Geist der Zeit wird der heutige Mensch ... zum Skeptizismus in Bezug auf das eigene Denken angehalten, damit er für autoritative Wahrheit empfänglich werde" (190). „Ich ... bin mir bewußt, daß wir uns auf einem Wege befinden, der uns, wenn wir ihn weiter gehen, in eine neue Art von Mittelalter hineinführen wird" (209). Aber „mein Wollen und Hoffen [ist] optimistisch" (208). „So sehr mich das Problem des Elends in der Welt beschäftigt, so verlor ich mich doch nie in Grübeln darüber, sondern hielt mich an den Gedanken, daß es jedem von uns verliehen sei, etwas von diesem Elend zum Aufhören zu bringen" (209). Da „das Ethische das Wesen der Religion ausmacht" (48), so kommt es auf die „ethische Mystik" eines „Einswerden mit dem Unendlichen durch ethische Tat" an, die „in logischem Denken" entsteht (204). „In der Welt offenbart sich uns der unendliche Wille zum Leben als Schöpferwille, der voll dunkler und schmerzlicher Rätsel für uns ist, in uns als Wille der Liebe, der durch uns die Selbstentzweiung des Willens zum Leben aufheben will" (ebd.). Es „bedarf das Christentum der Grundwasserströmung elementarer Denkfrömmigkeit" (206), und es muß darauf zielen, „sich in ethisch-religiösem Denken begreifen zu wollen" (208).

So ist dieser Theologe des „eschatologischen Christentums", wie es scheint, ein neues, noch schärferes Beispiel für das Phänomen „säkularer Religion", das Paul Schütz[2], mit dem lodernden

[1] Albert Schweitzer, Aus meinem Leben und Denken. (211 S.) Leipzig 1931, Felix Meiner. M 5.—

[2] Paul Schütz, Säkulare Religion. Eine Studie über ihre Erscheinung in der Gegenwart und ihre Idee bei Schleier-

Temperament des an Karl Barth Entzündeten, an Schleiermacher und Blumhardt-Sohn aufzeigt: „das Welt-Auswärtige ist ... in das Welt-Inwärtige zurückgefaltet" (153). „Es gibt keine ... Theologik ohne Logik. Daß aber das Gesetz des Theo-Logos der Offenbarung über das Triebhafte des natürlichen Gedankens der Meister bleibe, ist das, worauf es ankommt. So wahr Gott selbst ‚der Letzte' ist und ‚das letzte Wort' hat, so wahr ist die Theologie der Offenbarung auch immer Eschato-Logie. ... Der natürliche Gedanke geht auf Systematik. Auf Endgültiges. Ob statisch oder dynamisch — immer ist er systematisch und endgültig. So wahr der natürliche Mensch sich selbst für ein Letztes nimmt. Die Eschatologie lehrt ‚das Letzte' aber jenseits des Menschen. Der Theo-Logos sprengt den natürlichen Logos durch die große Unbekannte der Verheißung. Der Glaube zündet allein in jener Spannung vor der Schranke des Eschaton. Es ist die Spannung zwischen dem verborgenen ‚Doch-schon' und dem offenbaren ‚Noch-nicht' der Verheißung" (175). „Säkulare Religion" ist die Niederlegung dieser Schranke: zum „Chiliasmus" (78 ff.) des „Reiches Gottes auf Erden" als dem „Parolewort der säkularen Religion" (205): „Auferstehung und Wiederkunft werden in die Entwicklung hinein aufgelöst" (201).

„Ich habe mein Wesen als fallende Kreatur. Das Jetzt und Hier meines Da-Seins im Sich-Wandeln ist genau genommen ein Ver-Wesen.... Die Unvermischbarkeit dieses ‚Wesens' mit der ‚Wahrheit' muß erkannt sein. Denn die Wahrheit wandelt sich nicht, sie ist die Eine und steht" (3). Der Mensch hat darum nur die Möglichkeit des „hinweisenden Gedankens" als „Hinweis auf die verlorene Wahrheit" (9). Versucht er den Weg des „aussagenden Gedankens" (ebd.), um ein „Wesen der Dinge" zu ergründen oder gar (wie Albert Schweitzer es tut) ein „Wesen des Christentums", so antwortet die heutige Lage: „Christentum erweist sich als hineinverstrickt in die zerbrechende Kultur.... Ein ‚Wesen' des Christentums gibt es heute nur noch im Widersinn seiner Mehrzahl" (14).

Schütz steigert hier noch das Bild, das Schweitzer sieht: „Im Orient begegnet heute der Okzident dem unheimlichen Doppelgänger seines eigenen Untergangs.... Wir erfahren heute die universale Bedrängung der Kreatur Mensch" (13). „Das ‚Mensch-zu-Mensch' auf dem verfluchten Acker ist zu einem ‚Mensch-wider-Mensch' im leeren Raum des sich beschleunigenden Falles geworden" (17). „Die Krisis ist eine Krisis des religiösen Wirkens überhaupt" (23). Das Schicksal des angelsächsischen Kalvinismus ist Symbol: „die Bewährung des Erwählten erfolgt in der Meisterung der Welt. Die Meisterung der Welt aber erzeugt das Kapital. Das Kapital wiederum ist das handgreifliche, sinnenfällige Symbol der Erwähltheit.... Die Wirtschaft wird religiös bis zur Hemmungslosigkeit jenes Höllenkreisels entzügelt, der sich heute selbst auseinandersprengt.... Was hier geschieht, ist die Verhimmlischung des geschäftlichen Erfolges und die Vergeschäftlichung des himmlischen Heiles" (23 f.). Die Anklage des bolschewistischen Rußland, „daß das Christentum nichts anderes sei als die Ideologie der bourgeoisen und kapitalistischen Wirtschaftsordnung", „behauptet" hiernach „nichts anderes, als was die politische Wissenschaft des Westens selbst durch ihre Forschungen erhoben hatte" (29), nämlich durch Max Weber usw. „Es ist wahr, Christus wird in Rußland verfolgt. Aber der ihn ans Kreuz geschlagen hat, ist der Westen. Der Osten bespeit und lästert den, der schon längst gekreuzigt ist" (31). Der Westen der „säkularen Religion" „ist gar nicht mehr in der Lage, Christus in Rußland zu verteidigen. Diese Verteidigung gerät ihm unter den Händen, mitten in der Aktion selbst, zu einer Verteidigung des Mammons, d. h. zur Kreuzigung Christi" (ebd.).

Aber in seiner brennenden Sprache merkt Schütz nicht, wie sehr er selbst in die Gefahrzone der „säkularen Religion" rückt: durch jene Übersteigerung des Eschatologischen, die ja gerade im angelsächsischen Calvinismus in das kapitalistische „Reich Gottes auf Erden" umschlug. Es ist das Unheimliche des Protestes des Protestantismus, daß sein lodernder Reform-Ruf nicht in eine ka-

---

macher und Blumhardt d. J. (VIII u. 224 S.) Tübingen 1932, J. C. B. Mohr (Beiträge zur systematischen Theologie, 2). M 11.—, geb. M 12.80

tholische „via media" zu reifen vermag, sondern, wenn er so etwas versucht, zum „Tempo des Fortschritts" entartet. Die Tiefe seines Pathos der untilgbaren Erbsündigkeit des Menschen ist eben das „sich nicht abfinden können" mit einer gebrechlichen Heiligkeit des erlösten, aber noch nicht vollendeten Menschen, und dies auch und gerade in der Gestalt einer „allzumenschlichen" Kirche. Es ist in allem Pathos des Kreuzes doch tiefer die Flucht vor dem Kreuz: vor dem Kreuz dieser wenig ehrenvollen „Halbheit" zwischen Himmel und Erde.

Hier ist dem Albert Schweitzer seiner (ihm selbst unbewußten) Untergründe das letzte Wort gegeben. Denn die eigentliche Formel seines „eschatologischen Christentums" ist, wie wir früher gezeigt haben[3], das paulinische „quasi morientes et ecce vivimus" (das auch Schütz als das „Eigentliche" erkennt: 218). Hier ist das „et" entscheidend: im Gestorbensein aus der Welt heraus die Lebendigkeit in der Welt und in die Welt hinein — in aller Lebendigkeit in der Welt und in die Welt hinein das (tiefere) Gestorbensein aus der Welt heraus, — alles wachsende Sterben als wachsendes Leben, — alles wachsende Leben als wachsendes Sterben!

Die „ethische Mystik" Schweitzers trägt unverlierbar dies als ihre eigentliche Form in sich: „wahre Resignation besteht darin, daß der Mensch in seinem Unterworfensein unter das Weltgeschehen zu innerlicher Freiheit von den Schicksalen, die das Äußere seines Daseins ausmachen, hindurchdringt" (199); „als Wirkende und als Leidende haben wir ... die Kräfte von Menschen zu bewähren, die zum Frieden hindurchgedrungen sind, der höher ist als alle Vernunft" (211). Aber es ist nicht von ungefähr, daß Schweitzer im Epilog seines Buches so sehr auf den „rationalen Formeln" besteht, und daß er, der früher und auch noch in diesem Buche das Unzulängliche des Erkennens verficht, sich zum Anwalt des Denkens aufwirft. Die Formel echten eschatologischen Christentums hat eben ihren vollen Ausdruck in der katholischen „via media". Geht diese Formel einer Seele auf, so steht sie vor einem unerbittlichen Entweder-Oder: einer In-Permanenz-Erklärung des heimatlosen Zwischen (mit der letzten Sinn-Folge einer Religion der Zerstörung, d. h. des Bolschewismus), — oder dem Heim zur Mutterkirche (und dann mit der letzten Sinn-Folge der lebendigen Sicht des Geheimnisses des Mitgekreuzigt-werdens, d. h. des Karmel). Die „Rationalisierungen" und „Ethisierungen" sind dann der immer neue Versuch, die Situation vor sich selbst zu verharmlosen. Aber Thompson hat im „Hound of Heaven" nicht umsonst bekannt: „das unerbittlich folgende Schreiten ...".

Erich Przywara S. J.

[3] Diese Zeitschrift 121 (1930/31 II), 259 ff.

Bischof Sailer und die Kirchenmusik

Vor einigen Jahren fiel mir beim Durchforschen des Schenknachlasses in der Bayrischen Staatsbibliothek ein längerer Brief auf, den Diepenbrock als Sekretär des berühmten Regensburger Bischofs Johann Michael Sailer an Minister v. Schenk über die unhaltbaren Zustände der Kirchenmusik im Dom zu Regensburg schrieb. Die Beschäftigung mit der Persönlichkeit Sailers, dessen 100. Todestag am 20. Mai ist, ließ mich diese 50 Briefe Diepenbrocks wieder durchsehen. Sie erregten um so mehr das Interesse, als Alfons Nowack jüngst die Zeit Diepenbrocks durch eine wertvolle Sammlung von Briefen des Kardinals an eine Anzahl bekannter Persönlichkeiten wieder in den Vordergrund rückte. Da zu den vielen Verdiensten des Bischofs Sailer auch die um die Hebung der Kirchenmusik im Regensburger Dom zählen, dürften einige Briefe, die von den Biographen Dr. Karl Proskes[1] nicht verwertet und auch sonst noch nicht veröffentlicht wurden, gerade jetzt Anklang finden. Sie sind an den Minister Eduard v. Schenk gerichtet, dessen vertrautes Verhältnis zu König Ludwig I. dem Bischof Sailer wie seinem Sekretär bekannt war.

„Vertrauend auf das mir so mannig-

[1] Bekannter Musikforscher, Reformator der kath. Kirchenmusik, Herausgeber der „Musica Divina", einer Sammlung altklassischer kirchlicher Meisterwerke.

fach bewiesene Wohlwollen Eurer Exzellenz bin ich so frei, Ihnen eine doppelte Angelegenheit vorzutragen, die auch dem Hochwürdigsten Herrn Bischof sehr am Herzen liegt.

Ew. Exzellenz werden sich noch erinnern, daß er Ihnen schon mehrmals den elenden Zustand der Chormusik in der hiesigen Domkirche geklagt hat; eine Klage, worin das ganze hiesige Publikum einzustimmen bei jedem öffentlichen Gottesdienst neuen Anlaß findet. Jeder Mensch von einigem Gefühl muß auf das schmerzlichste verletzt werden, wenn er in der ehrwürdigen herrlichen Kathedrale der erhabenen Feier unserer religiösen Mysterien beiwohnend diese elende, unter aller Kritik schlechte, geistlos aus dem Profansten gewählte und noch jämmerlicher ausgeführte Dudelsackmusik hört, die bei der gänzlichen Zuchtlosigkeit des Musikpersonals, bei ihrem Lärm und Gepolter auf dem Chore, geradezu darauf angelegt scheint, durch den grellesten Kontrast die heiligen Eindrücke nicht bloß zu stören, sondern gleichsam zu verhöhnen, welche der ehrwürdige Tempel und die religiöse Feier auf das empfängliche Gemüt machen. Es ist wahrlich eine Schande, daß am Sitze des Bischofs, in der bischöflichen Kathedrale selbst, und in einer solchen Kirche, ein so schnöder Unfug fort und fort bestehen kann. Der Grund davon liegt offenbar in dem ganz untauglichen Chorregenten und Direktor des Domkapitl. Musikseminars, Cavallo, der als ein blödsinniger, ganz unmündiger Mensch diesem Amte durchaus nicht gewachsen ist und völlig unter der Herrschaft seiner alten Mutter, eines ganz gemeinen Weibes, steht, die das Ganze nach Laune beherrscht, weil sie diesen Dienst wie ein gewöhnliches Gewerbe von ihrem Manne geerbt und auf ihren blödsinnigen Sohn übertragen hat.

Der Herr Bischof und das ganze Domkapitel fühlen mit dem ganzen Publikum wohl dieses Gebrechen, allein, da ihnen die Administration jener Fonds, aller Reklamationen ungeachtet, noch nicht übergeben ist, so wissen sie nicht zu helfen und lassen es gehen, wie es geht. Es fehlt aber nicht an den Mitteln, sondern nur an einem tüchtigen Manne, der, vom Geiste der Sache durchdrungen, das Ganze zu dirigieren und eine ordentliche Zucht unter den Seminaristen sowohl als dem übrigen Chorpersonal einzuführen vermöchte. Ein solcher Mann ist nun freilich nicht sogleich gefunden, aber gerade hier in diesem Falle dürfte man ihn nicht lange suchen, sondern ihn nur nehmen, daß er nicht entrinne. Dies führt auf den zweiten Gegenstand dieser meiner gehorsamsten Vorstellung.

Dr. Proske, den Ew. Exzellenz kennen, und dem wir die zweimalige glückliche Wiederherstellung unseres lieben Bischofs von sehr gefährlichen Anfällen verdanken, ist nicht nur ein trefflicher, erfahrener Arzt und ein würdiger, allseits gebildeter Geistlicher, sondern auch ein eminenter Musiker, nicht bloß im gewöhnlichen Sinn eines fertigen Klavierspielers, als welcher er allerdings seinesgleichen sucht, sondern ein Musikverständiger, der die Elemente der Kunst wissenschaftlich ergründet und ihre ganze theoretische und praktische Literatur sich eigen gemacht und besonders seit längerer Zeit mit dem Studium der Kirchenmusik sich beschäftigt hat. Seitdem er hier ist, hat er sich aus Liebe zur Sache der Bildung einiger talentvoller junger Musikkandidaten angenommen und sie in kurzer Zeit ungemein in der Kunst gefördert, so daß einer seiner Zöglinge, ein junger Mann von 17 Jahren, einer der besten hiesigen Organisten ist.

Proske hatte früher die Chorvikarstelle an der Alten Kapelle angenommen, die aber nach dem Urteile aller seiner Freunde für einen Mann von solchen Fähigkeiten wenig paßte, und die er nun auch wieder aufgegeben hat. Da aber sein Vermögen zu seiner Subsistenz nicht hinreicht, so sieht er sich genötigt, entweder eine andere passende Stelle hier anzunehmen oder in sein Vaterland zurückzukehren. Letzteres würde ihm wegen seines Verhältnisses zum Herrn Bischof, dem er als Arzt ferner noch dienen zu können hofft, sehr schmerzlich sein, und auch wir alle würden in dieser Hinsicht, besonders in Anbetracht des hohen Alters des Bischofs, welchem so treue, zuverlässige ärztliche Hilfe mit jedem Tag wichtiger werden muß, ungemein viel an ihm verlieren. Es ist also Proskes und unser aller Wunsch, daß ein ferneres Hiersein durch irgend eine für ihn passende Stellung möglich

gemacht werden könnte. — Dazu böte nun die laut Obigem so dringend notwendige Entfernung des unfähigen Direktors der Dommusik eine um so erwünschtere Gelegenheit dar, als dadurch zwei Zwecke auf einmal erreicht werden, nämlich die würdige Neugestaltung jener so ganz verkommenen Musik, die unter Proskes Leitung ganz gewiß vortrefflich gedeihen würde, und dann der für Regensburg und namentlich für unsern lieben Bischof so wichtige Gewinn eines als Priester, Arzt und Musiker gleich ausgezeichneten Mannes wie Proske.

Die einzige Schwierigkeit bei der Sache möchte die Pensionierung des zu quieszierenden bisherigen Direktors Cavallo sein. Allein bei genauer Recherchierung dürften sich hierzu wohl die Mittel ausfindig machen lassen, vielleicht könnte auch irgend ein disponibles Benefizium zu diesem Zwecke mitverwendet werden, was sich leicht ergeben würde, wenn die Administration jenes Fonds, die bisher noch der Direktor Maurer im königl. Namen führt, von oben herab zu einem gründlichen Berichte nachdrücklich aufgefordert würde. Auf jeden Fall verdient ein so wichtiger Gegenstand, nämlich die Beseitigung des ärgerlichen Skandals, welchen die grundschlechte Kirchenmusik dem ganzen Publikum und der Diözese gibt, gewiß eine besondere Berücksichtigung, und Ew. Exzellenz würden sich den Dank aller Wohlgesinnten sowie ein wesentliches Verdienst um die öffentliche Erbauung und die würdige Feier des Kultus an unserer herrlichen Kathedralkirche erwerben, wenn Sie Ihren mächtigen Einfluß in dieser Sache geltend zu machen geruhen wollten. Hat ja S. M. der König in Verschönerung des Domes durch neue Glasgemälde so viel für das Auge getan; soll dann das Ohr, dieses noch zartere, mehr seelische Organ, das seither so abscheulich mißhandelt wurde, nicht auch seine gerechten Ansprüche einmal befriedigt fühlen? — Nein, gewiß wird diese schnöde Entweihung der heiligen Kunst von einem König und seinem Minister nicht geduldet werden, die beide in so hohem Maße für sie begeistert sind!

In diesem Vertrauen, das meine untertänige Vorstellung hierüber zugleich veranlaßt und entschuldigt, beharre ich, mich dem ferneren Wohlwollen angelegenst empfehlend,

Ew. Exzellenz

untertänigst gehorsamster Diener

Regensburg, den 9. April 1829

M. Diepenbrock."

Schenk hatte Diepenbrock am 26. April geantwortet, worauf dieser wieder am 2. Mai nach München schrieb. In diesem Brief heißt es u. a.:

„Recht dankbar sind wir Ew. Exzellenz für die gnädige Zusicherung Ihrer mächtigen Mitwirkung zur Verbesserung der hiesigen Dommusik. Diese kräftige Mitwirkung wird auch in diesem Falle wie in allen ähnlichen, wo es sich um ernstliche Reform und Abschaffung vieljähriger Mißbräuche handelt, wohl sehr vonnöten sein. Doch ist der schöne Zweck wohl einer emsigen Bemühung wert. Ich werde mir erlauben, Ew. Exzellenz über diesen Gegenstand seiner Zeit noch nähere gehorsamste Mitteilungen zu machen."

Dr. Proske, der 1826 zum Priester geweiht worden war, durfte mit bischöflicher Erlaubnis auch weiterhin gelegentlich die ärztliche Praxis ausüben. Sailer hatte aber, wie Diepenbrock am 1. September 1829 an Minister v. Schenk berichtet, unter der Hypochondrie des Priesterarztes zu leiden. Der in den Lebensbeschreibungen Proskes bisher nie verwertete Brief sagt darüber:

„Wieviel der edle Bischof, wieviel die arme Therese[2] und ich selbst durch des armen Mannes üble Laune, durch den stillen und oft lauten Vorwurf, daß man nichts für ihn tun wolle, daß er allein berufslos dasitze, während andern jede Gunst zufalle, ob er denn zu gar nichts tauge? usw., haben leiden müssen und noch leiden, ist nicht zu sagen; und ich fürchte mit vollem Grund, daß selbst des lieben Bischofs Genesung durch diesen schweren Stein, der ihm auf dem Herzen liegt, sehr verkümmert und zerstört wird. — Dabei ist Proske in seinen guten Momenten, besonders wenn er eine vertrauenbeweisende Beschäftigung erhält, z. B. wenn er als Arzt handelt, wieder der liebenswürdigste Mensch, und man muß gewiß seiner Ge-

[2] Therese Seitz, Bischof Sailers Nichte.

mütskrankheit das meist Unangenehme zuschreiben; er würde vollkommen geheilt und der brauchbarste Mann sein, sobald er ein angemessenes, ehrenvolles Amt erhalten würde." Diepenbrock schlägt dem Minister vor, dem unzufriedenen Manne ein Kanonikat an der Alten Kapelle zu übertragen, und fährt fort: „Ich wiederhole es: Ew. Exzellenz vermögen dem lieben Bischof keinen größeren Trost, keine größere Freude zu bereiten als dadurch, daß Sie durch Ihre Güte und Vermittlung dem bedauernswerten Proske zur Erfüllung seiner Wünsche zu verhelfen geruhen."

Eduard v. Schenk, der aus der Landshuter Studienzeit mit Sailer und seinem Kreis bekannt war, gab sich schon aus Dankbarkeit gegen den Regensburger Bischof alle Mühe, im Sinne dieser Bitte etwas zu erreichen. Bereits am 17. September 1829 konnte sich Diepenbrock beim Minister für seine Bemühungen bedanken: „Die Freude, welche der Brief vom 12. d. M. durch die glückliche Hebung des so ‚schweren Steines' ihm (dem Bischof) und allen verursacht hat, ist unaussprechlich. Als ich ihm dieselbe mitteilte, raffte er sich auf im Bette, kniete und hob seine Hände zum Himmel und rief mit einem fast verklärten Gesichte: ‚Dank dir, o Gott! Dank dem Könige, Dank dem edlen Minister! Eine größere Freude hätte mir nicht werden können. Dem lieben treuen Schenk möchte ich um den Hals, dem besten Könige zu Füßen fallen und danken für diese große Freude.'"

Die Ernennung Proskes auf das erwähnte Kanonikat erfolgte durch Ludwig I. im Jahre 1830. Bevor aber Dr. Proske Kanonikus werden konnte, mußte er das bayrische Indigenat erwerben. Doch war er in solchen Verhältnissen, daß Diepenbrock am 12. Februar 1830 bei Schenk die Bitte unterstützte, Proske das Indigenat taxfrei zu geben. Dabei führt er als Grund zu dieser Vergünstigung auch an: „Namentlich hat er, um sich auf die Direktion der Dommusik gehörig vorzubereiten, eine bedeutende Auswahl älterer, besserer Musikalien mit großen Kosten sich angeschafft, — wie er denn auch schon seit längerer Zeit zweckmäßige Vorübungen mit einem kleinen Personal, jedoch nicht ohne Ausgaben, anstellt, um wenigstens den hier gänzlich erloschenen Sinn für die eigentlich heilige Kunst allmählich zu wecken." Der Bischof unterstützte diese Bitte seines Sekretärs, der eben um jene Zeit Domkapitular geworden war, indem er dem Brief an Schenk eigenhändig die Worte hinzufügte: „In Dank und Bitte mit dem neuen Domkapitular übereinstimmend."

Einen Erfolg dieser Briefe darf man im königlichen Reskript vom 9. September erblicken, das besagt: „Es ist der Wille Sr. Majestät des Königs, zur Erhebung des Gottesdienstes den Chorgesang und die Chormusik in den Kirchen, vorzüglich in den Domkirchen, nach dem älteren guten Stile wieder herzustellen. Zu diesem Zwecke soll für einen zweckmäßigen Unterricht im Choralgesang bei den Seminarien, Klöstern und Schulen sorgfältig gewirkt und das weitere Nötige in Antrag gebracht werden."

Der von Spindler 1930 veröffentlichte Briefwechsel zwischen Ludwig I. und Schenk liefert archivalische Beweise über Proskes Tätigkeit für die Hebung der Dommusik und über das Verhältnis Sailers zu Dr. Proske. Im Schreiben vom 24. Mai 1836 kommt Schenk auch auf den Regensburger Dom zu sprechen: „Daß Ew. Majestät selbst diese Stadt während des Sommers wieder mit einem huldvollen Besuche beglücken werden, hat mir Kanonikus Proske zu meiner unbeschreiblichen Freude hinterbracht. Allerhöchstdieselben werden den Dom jetzt ganz in seiner ursprünglichen, ehrwürdigen Schönheit und Reinheit wiederfinden.... Neuer Altäre wird er vielleicht nicht bedürfen, und hinsichtlich der Musikchöre huldigt der in die ‚Musica sacra' tief eingeweihte Proske der auch von Diepenbrock geteilten Überzeugung, daß der Choral — höchstens mit Orgelbegleitung — dem Dom am angemessensten sei, und derselbe nicht durch Geigen und Pfeifen entweiht werden dürfe."

Berthold Lang S. J.

Besprechungen

Zeitfragen

Wir sind die Zeit. Zur katholischen Zeit-, Menschen- und Lebenskunde. Von Linus Bopp. 8° (VIII u. 198 S.) Freiburg i. Br. 1931, Herder. M 4.40, geb. 5.40

Die Schrift will, wie ihr einem Worte des hl. Augustinus (Serm. 80, 8) nachgebildeter Titel andeutet, zum rechten Verständnis unserer Zeit verhelfen und den Katholiken für ein zeitgemäßes Verhalten nützliche Winke geben. Zu diesem Zwecke hat der Verfasser eine Reihe von Referaten vereinigt, deren erstes unmittelbar dem leitenden Thema, der Zeit und ihrem Sinn, gewidmet ist, während die übrigen in stetem Hinblick auf die Zeitlage und in gewandter Sprache verschiedene pädagogische Fragen unter reichlicher Heranziehung auch der neuesten Literatur behandeln. Sympathisch berühren der Aufruf zu positiver Mitarbeit an den Aufgaben der Gegenwart und die Warnung vor wehleidigen Klagen über die Schlechtigkeit der Zeit. Vielleicht wären dem Praktiker noch konkretere Hinweise erwünscht, wie die klar gezeichneten Grundsätze der katholischen Moral in der Zerfahrenheit unserer Tage zur Geltung gebracht werden könnten. Mit Recht wird die Notwendigkeit betont, sich um ein tiefes und gerechtes Verstehen der Zeit zu bemühen; denn man kann auf eine Zeit nicht einwirken, die man nicht versteht. Freilich muß man nicht nur die andern verstehen, sondern auch selbst etwas sein, und das Ringen um die eigene religiöse Persönlichkeit ist heute noch schwieriger als das Verstehen der andern.

Der Wert der lehrreichen Schrift liegt auch darin, daß sie zum tieferen Nachdenken über unsere Zeit und ihre geistigen und religiösen Strömungen anregt und z. B. die Frage nahelegt, warum im Mittelalter das Aufkommen der arabischen und griechischen Philosophie zur Blüte der Hochscholastik, dagegen in der Neuzeit die Entfaltung der Geschichts- und Naturwissenschaft zu einer Schwächung der kirchlichen Position geführt hat. Zu Einzelheiten seien nur zwei kleine Anmerkungen beigefügt. Die Kirche als „congregatio fidelium" ist doch kein Produkt des Nominalismus (S. 20; vgl. diese Zeitschrift 117 [1929] 246), und Weish. 1, 14 hat einen andern Sinn als den S. 36 angegebenen.

M. Pribilla S. J.

Der Mönch tritt über die Schwelle. Betrachtungen über die Zeit. Von Friedrich Muckermann S. J. 12° (338 S.) Berlin 1932, E. C. Etthofen. Geb. M 2.85

Das Büchlein stellt eine Sammlung von Aufsätzen und Skizzen dar, die in verschiedenen Zeitschriften, besonders im „Gral", das Leben unseres technischen Zeitalters begleitet haben, teils kritisch, teils mitgestaltend. Sein Grundmotiv liegt in der Erkenntnis, daß die schöpferischen Kräfte einer Zeit nur erwachen und gedeihen können aus der Begegnung mit der Ewigkeit. Ich habe es in der Einleitung mit den Worten gesagt: „Man findet erst das richtige Verhältnis zur Welt, nachdem man einen sicheren Standort im Ewigen gewonnen hat. Man spürt erst den Wandel des Bedingten, wenn man von einer unbedingten Idee ausgeht. Sie ist das Feuer des Geistes, in dem alles Vergängliche sich läutern soll zur reinen Gestalt. Unendlich vieles kann man tun, indem man das eine Notwendige tut."

F. Muckermann S. J.

Die rote Dreifaltigkeit. Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Jakobiner und Bolschewiken. Von Theodor v. Sosnosky. 8° (267 S.) Einsiedeln 1931, Benziger & Co. M 6.40, geb. 7.60

Der Versuch, die beiden größten revolutionären Bewegungen der neueren Zeit, die Französische Revolution und den bolschewistischen Umsturz, nebeneinanderzustellen und sie als analoge Abwandlungen oder vielmehr Travestien des „roten Dreifaltigkeitsdogmas" Freiheit—Gleichheit—Brüderlichkeit nachzuweisen, ist originell und wirkungsvoll. Nur müßte um der Richtigkeit und Vollständigkeit des Gesamtbildes willen auch eingehender über die ideengeschichtlichen Grundlagen und Zusammenhänge der beiden Erscheinungen gesprochen werden, über die vorrevolutionären Zustände, besonders in Rußland; über die positiven

Ziele und Leistungen, die wir bei Sowjetrußland in der Ausführung des Fünfjahresplanes sinnfällig vor Augen haben und bei der Französischen Revolution nicht etwa deshalb vergessen dürfen, weil sie uns inzwischen zur Selbstverständlichkeit geworden sind, und endlich über die bei aller Ähnlichkeit der beiden geschichtlichen Vorgänge doch wenigstens ebensogroßen Verschiedenheiten, die sich nicht nur aus dem Unterschied der Rasse, der Zeit- und Kulturlage, sondern auch grundsätzlich daraus ergeben, daß die drei genannten Begriffe vom klassischen Bolschewismus als längst überholte bürgerliche Vorurteile abgelehnt werden. Immerhin fördert die Zusammenstellung der beiderseitigen Greuel und Schrecknisse — bei den russischen ist wegen der nicht durchweg zuverlässigen Quellen Vorsicht geboten — manche überraschende Verwandtschaft der Erscheinungen zu Tage und regt zum Weiterdenken an, z. B. über das Problem, welche Rolle aktive und passive Massenpsychose, Terror und Angst im Entstehen und Verlauf des Umsturzes spielen. A. Koch S. J.

Das Werk der sieben Tage. Die Genesis einer Gemeinde. Von Karl Fischer. 12° (216 S.) Paderborn 1931, Bonifatius-Druckerei. M 2.70, geb. M 4.—

Wer einmal lebendig nachfühlen will, was das Wort „Diaspora" seelisch beinhaltet, der lese dieses Siebentagewerk eines jungen Geistlichen, der nach der mecklenburgischen Kleinstadt Prebentin kommt, um dort als erster katholischer Pastor seit vierhundert Jahren die zerstreuten Schäflein seiner kleinen Herde zusammenzurufen. Was Diaspora an Sorgen, Schmerzen, Widerständen und Enttäuschungen bietet, wirbelt gleich in den ersten Tagen auf den offensichtlich noch etwas weltunkundigen, aber von bestem Willen beseelten Pastor Bratka nieder, und es ist nur der freundlichen Regie des Erzählers zu danken, daß sich Erfolge, die zu erringen es sonst vielleicht Monate und Jahre braucht, hier schon in der ersten Seelsorgswoche zu einem „happy end" verdichten. Das Büchlein, das in ansprechender, spannender Erzählungsform soviel Wahrheit aus der Diasporanot enthüllt, könnte eine Mission erfüllen bei allen, denen Christentum und Kirchlichkeit altüberkommener und vielleicht allzu selbstverständlicher Besitz ist, der Gedanke an die zerstreuten Glaubensbrüder aber nur blaß am Rand des Bewußtseins steht.

A. Koch S. J.

Recht

Reichs- und Preußisches Staatskirchenrecht. Sammlung der religions- und kirchenpolitischen Gesetze und Verordnungen des Deutschen Reiches und Preußens nebst den einschlägigen kirchlichen Vorschriften. Textausgabe mit Anmerkungen und Sachverzeichnis von Dr. Godehard Josef Ebers, o. Professor des öffentlichen Rechts an der Universität Köln. 8° (LI u. 834 S.) München 1932, Max Hueber, Geb. M 17.80

Die volle Angabe des Titels genügt zu dem Hinweis, daß es sich hier um das Buch eines anerkannten Fachmannes handelt, der in entsagungsreicher Arbeit die mannigfachen jetzt geltenden Gesetze des Reichs- und preußischen Staatskirchenrechts aus den verstreuten Quellen zusammengestellt, geordnet und kurz erläutert hat und damit den staatlichen und kirchlichen Behörden ein bequemes Nachschlagewerk bietet. Es berücksichtigt die katholische Kirche, die evangelischen Landeskirchen und einige andere Religionsgesellschaften. Das auch in technischer Hinsicht vorzüglich ausgestattete Werk gehört in die Bibliothek jedes Geistlichen, Juristen und Politikers, der sich mit dem immer aktuellen Rechtsverhältnis von Staat und Kirche auf den verschiedenen Gebieten des öffentlichen Lebens zu befassen hat.

M. Pribilla S. J.

Seelenleiden

Skrupulosität und religiöse Seelenstörungen. Von Dr. Hermann Dimmler. 8° (288 S.) Donauwörth 1930, Ludwig Auer. M 4.50, geb. 5.40

Die Schrift ist über ihr eigentliches Thema hinaus eine Art Psychiatrie im Überblick. Von der richtigen Erkenntnis ausgehend, daß viele Mißgriffe der Seelsorge im Mangel an Wissen um die seelischen Störungen ihren Grund haben, will sie die Forschungen und Ergebnisse

der Psychologie und Psychiatrie in den Dienst der Seelenführung stellen und zumal das dunkle Gebiet zwischen dem gesunden und kranken Seelenleben erhellen. Die Skrupulosität, von der sie handelt, umfaßt nicht nur die objektiv unbegründete Furcht vor sittlicher Schuld, sondern alle Angstzustände des Gefühls (Zwangsneurosen), deren Haltlosigkeit dem Verstande des Gequälten selbst einleuchtet. Diese Zustände werden unter reichlicher Verwertung und Sichtung der psychiatrischen Literatur sehr eingehend und mit besonnenem Urteil untersucht. Wenn auch die religiöse Seite der Skrupulosität nicht immer im Vordergrund des Interesses steht, so werden doch auf sie die Ergebnisse immer wieder angewandt. Sehr gut sind die üblen Folgen einer religiösen Verbildung und Gefühlsleere in der Jugend geschildert. Vielleicht hätte die Ichgebundenheit des Skrupulanten noch schärfer hervorgehoben werden sollen. Nicht der objektive Sachverhalt und seine Bedeutung interessiert ihn, sondern nur die Rücksicht auf die eigene Verpflichtung oder Schuld. So erklärt sich das eifrige Bestreben skrupulös veranlagter Naturen, wichtigen Entscheidungen auszuweichen und schwere Verantwortung von sich auf andere abzuwälzen. Für das Heilverfahren werden gute und klare Ratschläge gegeben, doch wäre an einigen Stellen (z. B. S. 176 u. 179) wegen der Gefahr des Mißverstehns und Mißbrauchs eine vorsichtigere Fassung wünschenswert.

Da die Skrupulosität in ihren verschiedenen Formen gerade unter guten Menschen leider sehr verbreitet ist und nicht alle frei sind, die ihrer Ketten spotten, so ist es gut, solche Bücher zur Hand zu haben, die wie das vorliegende für die Krankheit die entsprechenden Unterweisungen und Heilmittel bereithalten.

M. Pribilla S. J.

Bildende Kunst

Neueste Streifzüge durch die Kirchen und die Klöster Ägyptens. Von Johann Georg Herzog zu Sachsen. Mit 71 Abbildungen auf Tafeln. 8° (36 S.) Leipzig u. Berlin 1931, B. G. Teubner. Geb. M 6.—

Die Schrift bildet einen Nachtrag zu zwei früheren, in denen der Verfasser den Leser ebenfalls in die Kirchen und Klöster Ägyptens führte. Sie ist das Ergebnis einer Reise, die der Verfasser im Frühjahr 1930 nach Ägypten unternahm. Besonderes Interesse weckt, was sie über einige Klöster berichtet, von deren Besuch Prinz Johann Georg auf seinen früheren Reisen hatte Abstand nehmen müssen, deren Besichtigung ihm aber auf der vorjährigen möglich wurde, die letzten, die er noch in Augenschein zu nehmen hatte. Es sind die Klöster Deir-el-Genadla, Deir-Rifa, Deir-Abu-Samouil und das Pauluskloster. Es ist sehr lesenswert, was die Schrift uns in Wort und Bild über sie berichtet. Massige, festungsartige, zum Teil umfangreiche Bauten von höchster Schlichtheit, fernab nicht nur von den Menschen, sondern auch von der Kultur, bieten sie die gleiche für uns Abendländer so fremdartige Erscheinung, wie die in den beiden früheren behandelten Klöster. An kunstgeschichtlich beachtenswerten Werken der Kunst fand sich nur wenig in ihnen. Bemerkenswertes, älteres liturgisches Gerät scheint in ihnen ganz zu fehlen. Das Schlußkapitel der Schrift behandelt die von dem Verfasser auf seiner letzten Reise gemachten Neuerwerbungen koptischer Altertümer, unter denen eine mit stilistisch wie ikonographisch wertvollen Miniaturen ausgestattete abessinische Handschrift des 17. Jahrhunderts besondere Erwähnung verdient. Einige Rätsel gibt die in Bild 51 dargestellte Statuette eines Mönches auf. Die nicht ganz deutliche Mittelfigur auf dem Siegelring ist wohl nicht Maria mit dem Kinde, sondern ein männlicher Heiliger.

Joseph Braun S. J.

Literaturgeschichte

Goethe. Von Friedrich Muckermann S. J. 8° (262 S. u. 15 Bilder) Bonn 1931, Buchgemeinde [nicht im Handel].

In meinem Buch über Goethe, das die Bonner Buchgemeinde des Borromäusvereins in vorbildlicher Ausstattung herausgebracht hat, ist der Versuch unternommen, in Goethes Wesen und Werk jene Werte aufzufinden, die dauernde Gültigkeit haben und dem Menschen von heute insbesondere dienlich sein können. Es sind Werte der Naturordnung, der natürlichen Philosophie, Ethik und Re-

ligion. Es ist ein gerüttelt Maß von Wahrheiten, die schließlich aus der Uroffenbarung der Menschheit und aus ihrer Tradition durch alle Jahrhunderte stammen. Ihre Ausstrahlung in Goethe, dem Dichter, dem Erzieher, dem Weisen, wird ausführlich erörtert; der Schritt, den Goethe noch als Greis in das Zeitalter der Technik getan hat, und die Umformung des Weimarer Kulturideals in das Berufsideal wurden nachdrücklich hervorgehoben. Ein Vergleich mit Dante und Dostojewski beschließt das Ganze. Die Arbeit will sich mit der grundlegenden Leistung Baumgartner-Stockmanns nicht messen, geschweige denn, daß sie in einen Gegensatz dazu träte. Man könnte vielleicht von einer gewissen Ergänzung in dieser und jener Hinsicht reden. F. Muckermann S. J.

Die junge Ida Gräfin Hahn-Hahn. Von Katrine v. Munster. Mit 4 Tafelbeilagen. 8° (214 S.) Graz 1929, Heinrich Stiasnys Söhne.

Über die junge Gräfin Ida Hahn-Hahn sind bisher nur wenige, zumeist recht oberflächlich gehaltene, inhaltlich dürftige Schriften erschienen. Die bedeutendste und umfassendste Arbeit war noch die ansprechende Studie: Gräfin Ida Hahn-Hahn. Ein Lebensbild nach der Natur gezeichnet. Von Marie Helene (Elisabeth le Maitre). Leipzig 1869. — Aber auch dieses kleine Werk war unvollständig, berücksichtigte die Schriften der Gräfin nur wenig und beschränkte sich im ganzen auf die Zeichnung der menschlich - gesellschaftlichen Eigenschaften und Vorzüge Idas.

So ist die vorliegende, auf eingehenden langjährigen (zum Teil archivalischen) Studien beruhende Veröffentlichung von Katrine v. Munster sehr zu begrüßen. Sie bietet in sechs Kapiteln das Ergebnis von gewissenhaften Nachforschungen der Verfasserin über Abstammung und Umwelt, Kindheit und erste Jugend, Gedichte, Romane, Reisewerke und Persönlichkeit der einst so vielgenannten, geistig ungemein regen, allerdings schon in ihrer vorkatholischen Zeit umstrittenen mecklenburgischen Gräfin. Das siebte Kapitel zeigt uns Ida im Urteil ihrer literarisch interessierten Zeitgenossen. Als Anhang folgen die recht willkommenen Verzeichnisse von Idas sämtlichen Werken, der Übersetzungen ihrer Schriften (leider unvollständig!) sowie der Vertonungen ihrer Gedichte. Auch die in Idas Werken genannten Autoren werden, anscheinend vollständig, angeführt, ebenso die Referate und Schriften über Ida aus der Feder zeitgenössischer Kritiker. Vier gut wiedergegebene Tafelbeilagen (Autographien und Porträts Idas) vervollständigen das recht beachtenswerte Buch. Das Charakterbild der berühmten jungen Frau macht hier im ganzen einen bedeutend günstigeren Eindruck, als es uns von ihren zahlreichen Gegnern vor und nach ihrem Übertritt zur katholischen Kirche (im Jahre 1850) überliefert worden ist. Insbesondere wird der von ihrem Manne bei der Scheidung gegen sie erhobene Vorwurf der ehelichen Untreue mit überzeugenden Gründen als völlig unbegründet zurückgewiesen. A. Stockmann S. J.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Josef Kreitmaier S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32 749). 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.

Neue Ordnung

Von Constantin Noppel S. J.

Im September 1928 haben wir in diesen Blättern die Frage aufgeworfen: Neue Ordnung? Wir versuchten die verschiedenen Auffassungen über Stand und Standwerdung, wie sie damals lebendig waren, darzulegen, auf ihre Erfüllbarkeit sowohl in sich wie im Hinblick auf die Formen der Volksgemeinschaft und die Entproletarisierung zu prüfen. Heute, zumal nach der Enzyklika „Quadragesimo Anno", gilt es nicht mehr so sehr die Frage aufzuwerfen, als entschlossen Grundlinien der neuen Ordnung zu ziehen. Bei der starken Durchorganisierung im katholischen Deutschland ergibt sich hierbei die Gefahr, daß man diese Aufgabe von vornherein vom Standpunkte eines bestimmten Verbandes aus beurteilt, ehe man sich noch über gewisse allgemeine Voraussetzungen und Grundsätze klar geworden ist. Dadurch ist es ungemein erschwert, zu einer großen, wirklich geschlossenen und darum machtvoll mitreißenden Einheit zu kommen. Begreifliche Sorge um den eigenen engeren Bereich beengt den Blick für das Ganze.

Wenn wir von einer neuen Ordnung sprechen, müssen wir zunächst unterscheiden, ob wir eine Neuordnung der öffentlich-rechtlichen Einrichtungen im Auge haben oder eine Umgestaltung und Verlagerung der einzelnen Volksgruppen innerhalb des Staates und der verschiedenen öffentlich-rechtlichen Verbände. Auf die Schaffung neuer öffentlich-rechtlicher Formen für das Wirtschaftsleben zielt z. B. die erwähnte Enzyklika in der Forderung berufständischer Ordnung ab. Freilich bedingen solche neue Einrichtungen von selbst wieder Umformungen in der freien Volksgliederung. Diese wiederum sind oft die innere seelische Voraussetzung für die Verlebendigung der neuen öffentlich-rechtlichen Einrichtung. So wird z. B., wenn der Berufstand der Enzyklika im Gegensatz zur Interessenvertretung der Arbeitsmarktpartei Leben gewinnen soll, notwendig sich ihm der Begriff des Standes auch im freien Volksleben allmählich anpassen müssen. Trotz solcher Wechselwirkung muß aber die Unterscheidung zwischen der öffentlich-rechtlichen Einrichtung, und zwar sowohl auf weltlichem wie kirchlichem Gebiet, und der freien oder privaten Einrichtung klar im Auge behalten werden.

Klar sehen müssen wir sodann, auch wenn es sich um weltliche Einrichtungen und Ordnungen handelt, ihr Verhältnis zu den Einrichtungen der Kirche, insbesondere der kirchlichen Gemeinde. Soll gotterleuchtete Lebenskraft von der Kirche her in die weltlichen Gefilde einströmen, wie dies Pius XI. selbst wiederum verlangt hat, so darf das Verhältnis von kirchlicher und weltlicher Ordnung nicht nur ein reibungsloses

Nebeneinander sein. Es muß vielmehr kraftspendend zueinander geordnet werden. Dabei müssen wir uns bewußt bleiben, daß die katholische Kirche in Deutschland nur eine Minderheit des Volkes umfaßt, daß aber die öffentlich-rechtlichen Einrichtungen für das gesamte Volk geschaffen werden. Es muß sich darum handeln, Einheit und Kraft des einen zu fördern und zu pflegen, ohne die des andern dadurch zu schwächen. Über allem aber, über jeglicher neuen Ordnung, sei es auf kirchlichem, sei es auf weltlichem Gebiet, sei es in der Errichtung rechtlicher Institutionen oder freier Verbände, muß für uns das Wort stehen, das der zehnte Pius über den Eingang zum 20. Jahrhundert geschrieben hat: „Instaurare omnia in Christo — alles in Christus erneuern." Was nützte es uns, wenn wir die ganze Welt neu bauten und letztlich ihre Wege nicht zu Christus führten?

Hierdurch wird eine weitere Forderung schon in etwa grundgelegt. Können wir nur dann zu einer wahren Ordnung kommen, wenn wir die einzelnen Bestandteile, die zu ordnen sind, in sich klar erkennen, so ist es doch ebenso notwendig, die Lebensbereiche bewußt in gegenseitige Beziehung zu bringen. Was aber für uns die verschiedenen Lebensbereiche untereinander bindet und zur großen Einheit zusammenfaßt, ist der große Gedanke des Gottesdienstes aller Kreatur, der Ehre Gottes in allem und durch alles. Es ist der große Gedanke der Katholischen Aktion, die in ihrer Ausstrahlung alle Lebensgebiete durchdringt, ohne sie doch aufzusaugen. Dadurch, daß sie alle Lebensgebiete umfaßt, Gemeinschaftsleben wie Berufsleben, Bildung und Erziehung, bewahrt sie vor Vernachlässigung des einen Lebensbereiches auf Kosten des andern und gleicht dem Nervensystem, das alles mit dem Lebenszentrum verbindet.

Schließlich dürfen wir nicht vergessen, daß die Ordnung nicht Selbstzweck ist, daß neue Volksordnung nur dann Sinn hat, wenn sie dem Volk selbst Ordnung, d. h. Befriedung bringt. Das Volk aber sind nicht kleine Gruppen. Das Volk ist die große Masse, ihr muß die neue Ordnung dienen. Soll der Wunsch Pius' XI., die Entproletarisierung der Massen, möglich sein, so ist jeder Versuch von vornherein ausgeschlossen, der nicht von der Einordnung dieser Masse und damit notwendig von der Minderung ihres Abstandes von den sog. Ober- und Mittelschichten ausgeht. Zwar wird die Masse immer die breite Grundlage des Staats- und Gesellschaftsaufbaues sein und sein müssen. Aber sie darf dies nicht als Fußboden der übrigen sog. gehobenen Stände sein. Sie muß vielmehr Wurzelboden werden, aus dem Führerkraft wohl aufsteigt, mit dem sie aber auch im lebendigen Kreislauf verbunden bleibt.

Wenden wir uns zunächst den öffentlich-rechtlichen Einrichtungen zu. Hier muß uns Ausgang die Gemeinde, sowohl die kirchliche wie die bürgerliche Gemeinde, sein. In der einen wie der andern Erscheinungsform ist sie zunächst allumfassende und erste Formung der Masse. Die Bedeutung der kirchlichen Gemeinde als Grundlage der „ordentlichen" Seelsorge ist uns in den letzten 25 Jahren Gott sei Dank wieder bewußter und klarer geworden. Tatkräftig hat die Aufteilung der Riesenpfarren, die ein Gemeindeleben, eine Tätigkeit des Pfarrers nach dem Urbild des Guten Hirten unmöglich machen, eingesetzt. Eine weitere Vorbedingung dieser

Entwicklung war, daß Opferaltar und Tabernakel wieder bewußter als Brennpunkt und Lebensquell dieser Gemeinde erkannt wurden. Dadurch ist die kirchliche Gemeinde auch der Quellgrund geworden, aus dem für alle andern Gemeinschaften die belebenden und verbindenden Kräfte des Glaubens und der Liebe fließen. Die große und überragende Bedeutung der kirchlichen Gemeinde spricht zu uns aus dem Auf und Ab der kirchlichen Vergangenheit, aus den frohen und bittern Erfahrungen der Gegenwart im Missionsland wie im umsturzbedrohten alten Glaubensland. Der Mutterboden einer gesunden und christlichen Gemeinde ist zugleich die Voraussetzung für das Gedeihen jeder andern, die Massen erfassenden, vom katholischen Geiste ausgehenden oder wesentlich getragenen Gemeinschaft oder Bewegung. Pflege der kirchlichen Gemeinde und stete Rücksichtnahme auf sie bei allen andern Formungen und Bestrebungen ist deshalb ein erstes Gebot.

Den Brudergeist der christlichen Gemeinde gilt es nun hineinzutragen auch in die bürgerliche Gemeinde, deren Bedeutung, wie wir im Januarheft 1932 dieser Blätter schon betont haben, viel zu wenig, gerade von katholischer Seite, trotz der ganz klaren Grundsätze christlicher Ethik erkannt wird. Es ist zu wünschen, daß wenigstens dort, wo die äußern Verhältnisse ein engeres Zusammenleben von kirchlicher und bürgerlicher Gemeinde gestatten, das Christenvolk der kirchlichen Gemeinde auch in der bürgerlichen Gemeinde wieder mehr eine, ja seine Aufgabe sieht. Wir haben in den letzten Jahren mit vollem Recht und eindringlichst den Ruf nach der christlichen Familie erhoben. Dieser Ruf bedarf jedoch zu seiner Ergänzung und Weiterführung notwendig des Rufes nach der aus christlichem Sinn geformten Gemeinde. Dies gilt für die kirchliche Gemeinde, gilt aber auch für die bürgerliche Gemeinde, weil eben notwendigerweise die Familie in beiden Bereichen ihre Ergänzung suchen muß. Es kommt hinzu, daß doch stets eine beträchtliche Zahl außerhalb des Rahmens der Familie steht und stehen wird, und daß für sie alle deshalb die weitere, alles umfassende Gemeinschaft eben der Gemeinde unentbehrlich ist. Vielleicht dürfen wir auch hoffen, daß von hier aus sich dann die bürgerliche Gemeinde wieder mehr zur Gemeinschaft entwickeln wird, d. h. daß im gemeinsamen Trachten und Arbeiten für das Wohl und Wehe aller Bürger der nachbarschaftliche Gemeinsinn wieder wächst und politischer Streit, der im kleinen Raum nur allzu leicht zum Gezänke ausartet, zurücktritt.

So bieten für den Bereich des unmittelbaren Gottes- und Menschendienstes kirchliche und bürgerliche Gemeinde in enger Verbindung gleichsam den durch das öffentliche Recht abgesteckten und geformten Lebensraum. Keiner kann sich ihm entziehen. Ein jeder ist, ob er will oder nicht, in ihn irgendwie eingebettet. Anders ist es im Bereiche der Arbeit, der Wirtschaft und des Berufes. Wohl gibt es Landgemeinden, die einen ausschließlich bäuerlichen Charakter haben, Industriegemeinden, deren Gesicht fast vollständig von einer bestimmten Industrie geformt wird. Aber selbst in diesen Verhältnissen erfaßt der überragende Berufstand nicht alle Gemeindezugehörigen. Anderseits greifen die Zusammenhänge der einzelnen Wirtschafts- und Berufszweige, namentlich bei der

gegenwärtigen, wohl noch auf absehbare Zeit vorhandenen Arbeitsteilung, weit über den Rahmen der einzelnen Gemeinde hinaus. Gerade die Arbeitsteilung und mit ihr die ganze Entwicklung zum Großbetrieb, hat die ehemals bestehenden, vielfach freilich lebensmüden öffentlich-rechtlichen Formen des Wirtschafts- und Berufslebens gesprengt. Nach einer Zeit unbegrenzter Willkür voller Gewerbe- und Handelsfreiheit erkannte man wieder mehr, daß aus diesem freien oder besser wilden Spiel der Kräfte auf die Dauer mehr Fluch als Segen erwuchs. Freiwillige Bindungen und Zusammenschlüsse wurden versucht, konnten aber, eben weil sie nur freiwillig waren, nicht genügen, führten zum Teil erst recht wieder zur brutalen Vormacht des wirtschaftlich Stärkeren. Einzelne Anfänge öffentlich-rechtlicher Berufs- und Gewerbeordnung setzten ein, teilweise mit Zwangsbefugnis zum Anschluß aller Berufsgenossen. Am weitesten ist hier in Deutschland die Gesetzgebung für das Handwerk mit seinen Handwerkskammern und Zwangsinnungen vorgeschritten. Über diese tastenden Anfänge hinaus hat nunmehr auch der Papst als Ziel und Forderung die Wiederaufrichtung öffentlich-rechtlicher Formen für das Berufs- und Wirtschaftsleben aufgestellt. Wie im allgemeinen nachbarschaftlichen Leben der Menschen untereinander, so sollen auch auf dem Gebiete des Schaffens und Erzeugens, des Handels und Wandels nicht Willkür und Macht, sondern planmäßige Vernunft und Recht gelten. Zugleich soll damit die Zerreißung der Berufsgenossen in Arbeitsmarktparteien geheilt werden, der Klassenkampf durch die Überwindung oder besser Ausmerzung der Klassenunterschiede im gemeinsamen Berufstand behoben werden. Diese Berufstände werden wie Staat und Gemeinde notwendigerweise alle Berufszugehörigen jeden Grades umfassen, sie werden in diesem Sinn Zwangseinrichtungen sein. Wie aber die Gemeinde als echter Selbstverwaltungskörper innerhalb des Staates ein Eigenleben besitzt bzw. besitzen soll, über das der Staat nur ein letztes Aufsichtsrecht hat gegenüber einem Mißbrauch des Verwaltungsrechtes, ganz ähnlich wie er es auch der Familie und der väterlichen Gewalt gegenüber hat, so sollen auch die einzelnen Berufstände, und zwar sinngemäß in einer entsprechenden Gliederung von höheren und niederen Verbänden, ihren Wirkungsbereich selbst verwalten. Sie werden auch hierin, ähnlich wie die Gemeinde, die Befugnis haben müssen, Recht zu sprechen und Recht zu schaffen.

Berufstände dieser Art werden weder die kirchliche noch die bürgerliche Gemeinde schwächen oder aushöhlen. Beide werden sich vielmehr lebensvoll ergänzen. Gelingt es dem Berufstand in Auswirkung seines echten Begriffes wirklich, durch Ausschaltung der Arbeitsmarktparteien den Klassenkampf zu überwinden, so hat er der Gemeinde kostbarsten Dienst geleistet. Ihrerseits aber wird die Gemeinde, die kirchliche wie die bürgerliche, nicht nur dieser Überwindung des Klassengeistes wirksam vorarbeiten, sondern sie wird auch wesentlich an der Zueinanderordnung der einzelnen Berufstände zum Besten des allgemeinen Wohles, das sich eben in das Wohl der Gemeinde umsetzt, mitwirken müssen.

Im großen hat diese Aufgabe der Sorge für das Gemeinwohl allerdings der übergeordnete letzte Verband, nach unsern heutigen Ver-

hältnissen der Staat. Ihm kommt es zu, den gerechten Ausgleich zu schaffen, soweit es notwendig ist, auch durch Gesetz und Gewalt. Unsere Verkehrsverhältnisse, unsere ganze Wirtschafts- und Arbeitsverfassung von heute bedingt hierbei von selbst eine viel stärkere Tätigkeit zentraler Organe, als dies in früheren Verhältnissen notwendig, ja auch nur möglich war. Die Enzyklika über die neue Ordnung erkennt dies ja an, insofern sie darauf hinweist, daß der Staat offenbar in noch größerem Umfange als heute im allgemeinen Interesse ganze Wirtschaftszweige in seine unmittelbare Verantwortung übernehmen kann, ja muß. Auf die Möglichkeit, die das Rundschreiben einer weiteren Entwicklung der Wirtschaftseinheit über die heutigen Staaten hinaus läßt, haben wir schon bei der ersten Besprechung der Enzyklika hingewiesen.

Je mehr wir jedoch öffentlich-rechtliche Institute, die notwendig auch mit einer gewissen unmittelbaren oder vom Staate verliehenen Zwangsgewalt ausgestattet sein müssen, als notwendig anerkennen, um so mehr müssen wir auf der andern Seite wiederum auf die Wahrung der Freiheit, insbesondere auch der Geistes- und Gewissensfreiheit, bedacht sein. Hier ergibt sich nun wiederum die große Bedeutung der Tatsache, daß der Mensch nicht einem einzigen Machtbereich vollständig ausgeliefert ist bzw. sein darf. Schon die gleichzeitige Zugehörigkeit zu den beiden bürgerlichen Gemeinschaften des Berufstandes wie der bürgerlichen Gemeinde kann hier einen gewissen Ausgleich schaffen. Letztlich ist aber jeder dieser Bereiche von der gleichen Staatsgewalt, ungeachtet aller Selbstverwaltung, weitgehend abhängig. Demgegenüber ist es von größter Bedeutung, daß die kirchliche Gemeinschaft in ihren verschiedenen Stufen, von der Gemeinde über den Episkopat bis zur höchsten Stelle, ihre uneingeschränkte Freiheit bewahren und hochhalten kann, eine Freiheit, die sich nicht auf die Ausübung unmittelbar kirchlicher Funktionen beschränken darf. Diese Freiheit muß auch das Recht in sich schließen, den Maßstab christlicher Sitte und christlichen Gesetzes offen an alle Anordnungen und Maßnahmen des bürgerlichen Lebens, gleichviel ob der Gemeinden oder der Berufstände oder selbst der letzten staatlichen Instanz, zu legen. Dieses Recht hat auf sozialem und wirtschaftlichem Gebiet sich der Papst im Eingang des Rundschreibens über den Neubau der Gesellschaft ausdrücklich wiederum ausbedungen. Es schließt auch das Recht auf die Erziehung und Bildung der jungen Christenheit nach den Normen göttlichen und christlichen Gesetzes ein. Diese Funktion wird die Kirche nur dann in die Wirklichkeit umsetzen können, wenn sie sich auf den gesunden Unterbau lebensfähiger und lebensfroher christlicher Gemeinden stützen kann.

Zur Schaffung freier Verbände und Gemeinschaften verschiedener Art läßt die Kirche, wie wir schon bei anderer Gelegenheit betont haben, auch heute volle Freiheit. Gerade im katholischen Deutschland mit seinem reichen, nach Ansicht mancher überreich entwickelten Verbandsleben wäre jeder Eingriff von außen gewiß nicht ohne großes Wagnis. Anderseits freilich darf unser katholisches Vereinswesen, wenn es lebendig sein will, nicht erstarren und muß genau so wie in vergangenen Jahr-

zehnten entwicklungsfähig sein. Wenn eine Ordnung des öffentlich-rechtlichen Lebens, wie sie eben gezeichnet wurde, vorhanden ist, werden möglicherweise von selbst manche Wandlungen eintreten; die freie Wirtschaft des 19. Jahrhunderts mit ihrer Klassenbildung hat ja eine Reihe unserer katholischen Vereine von heute erst ins Leben gerufen. Je mehr ein Verein oder ein Verband sich auf Grund der jeweiligen Arbeits- und Wirtschaftsverhältnisse gebildet hat, um so stärker wird er offenbar von dem Wandel eben dieser Verhältnisse berührt, während andere, die zunächst auf dem Boden der Gemeinde bzw. der Kirchengemeinde aufgebaut sind, mit dem Aufblühen oder Verfall der Gemeinde enger verbunden sind. Dringend zu wünschen ist jedoch, daß alle freien Verbände das gleiche Endziel klar vor sich sehen, und daß ein jeder, wenn auch in seiner Art und von seinem Ausgangspunkte aus, bewußt darauf hinarbeitet und seinen Teil dazu beiträgt. Dies gilt sowohl für die unmittelbar kirchlichen oder Pfarrvereine wie für die sog. sozialen oder Standesvereine als auch die sog. Zweckverbände, die nicht so sehr einen bestimmten Personenkreis erfassen als zur Lösung irgend einer kulturellen, sozialen oder caritativen Aufgabe oder zur Behebung eines entsprechenden Mangels bestimmt sind. Für diese letzte Gruppe gilt natürlich auch die Abhängigkeit von den durch die Zeitverhältnisse jeweils gestellten Aufgaben, von denen ihre jeweilige größere oder geringere Bedeutung abhängt. Sinngemäß werden sie freilich zumeist Teilaufgaben des kirchlichen und bürgerlichen Gemeindelebens zu lösen haben. Sie können schon durch Stellen der Aufgaben, durch Anleitung zur Durchführung Wichtigstes für die Weckung und Hebung der sog. Personalverbände leisten, wie sie anderseits im Interesse ihrer eigenen Arbeitsmöglichkeit engste persönliche Fühlungnahme mit diesen halten werden.

Für eine lebendige kirchliche Gemeinde ist es von ausschlaggebendem Wert, daß das Gemeinschaftsleben der Pfarrei sich nicht nur innerhalb der Kirchenmauer abspielt, sondern bewußt und sichtbar aus den Kirchentoren auf den Markt des Lebens hinausgetragen wird. Das Kennzeichen der ersten Christengemeinde: „Sehet wie sie einander lieben", wurde auch nicht im geschlossenen Abendmahlssaal, sondern auf den Straßen und Plätzen offenbar. Sinn der kirchlichen Vereine muß es deshalb sein, sichtbarer Ausdruck der Gemeinschaft in Christus nicht nur innerhalb, sondern gerade außerhalb von Kirche und Sakristei zu werden. Sie sollen der feste und geschlossene, aber nicht abgeschlossene Kern sein, um den sich die übrige Gemeinde sammeln kann, an dem Schwankende einen Halt finden, und der Irrenden wieder Ziel und Richtung gibt. Sie müssen weithin sichtbar sein wie die Stadt auf dem Berge, damit auch die sehen können, die nicht hören wollen. Dieser Gedanke der Sendung vom Opferaltar der Kirche über ihre Türschwellen hinaus ist Ruf und Beruf der Katholischen Aktion. Sie verlangt dies von allen, die ihr unmittelbar angehören wollen. Es ist darum auch durchaus verständlich, wenn z. B. in zahlreichen Kongregationen, die sich im Gegensatz zu andern fast ganz auf die innerkirchliche Betätigung beschränkt hatten, nunmehr Wunsch und Wille

erwacht ist, stärker als bisher auch am außerkirchlichen Gemeindeleben teilzunehmen.

Wie schon oben angedeutet wurde, werden all diese Kräfte vom Boden der kirchlichen Gemeinde aus zunächst in der bürgerlichen Gemeinde befruchtend und belebend wirken können. Zugleich aber müssen sie auch die Neugestaltung des Berufs- und Wirtschaftslebens klar ins Auge fassen und Verständnis und Bereitschaft zur Mitarbeit auf diesen Gebieten in ihren Reihen wecken. Sind sie doch mit an erster Stelle berufen, Träger der ausgleichenden und bindenden Wirkung der Gemeinde den durch mancherlei Interessen getrennten Berufsständen gegenüber zu sein. Auch die immer neue Aufgabe des Ausgleiches zwischen Masse und Führerschaft, nicht nur innerhalb eines Standes, sondern vor allem zwischen den auf Grund besonderer Vorbildung entstehenden sog. Bildungsschichten, ist eine wohl nur auf diesem Boden zu lösende Aufgabe.

Die Standesvereine haben je nach ihrer augenblicklichen Struktur mit Rücksicht auf die gezeichneten Linien der Gestaltung der öffentlich-rechtlichen Formen ihre besondern Ziele. Wo man bisher unter Berücksichtigung der durch den Liberalismus und in seinem Gefolge durch den Sozialismus geschaffenen Lage bestrebt war, die Massen unter einem Standesbegriff zu sammeln, der nur die eine der Arbeitsmarktparteien umschließt, wird man bestrebt sein, sie allmählich über die Zwischenstufe des in diesem Sinn einseitigen oder unvollständigen Standesbegriffes zum Vollbegriff des Berufstandes zu führen. Allgemein wird man einem im übrigen schon seit Jahren erkennbaren Bestreben folgen, in diesen Kreisen wiederum das Verständnis und die Bereitschaft für die Gemeinde in ihrem vollen Sinn immer mehr zu erschließen.

Wenn so in allen Kreisen des freien katholischen Gemeinschaftslebens bewußt und klar auf das eine Ziel hingearbeitet wird, dann wird es auch gelingen, die Formen und Gebilde des öffentlichen Rechtes, sei es der Gemeinde, sei es des Berufstandes, mit wirklichem Leben zu erfüllen. Ob und inwieweit außer der kirchlichen Gemeinde selbst und über den verschiedenen Pfarrvereinen ein mehr vereinsmäßiger Zusammenschluß aller Mitglieder der Kirchengemeinde notwendig ist, sei heute noch dahingestellt. Sicher ist, daß er nur dann in Betracht kommt, wenn er selbst nicht von außen an die Pfarrei herangebracht wird, sondern, wie wir es für die einzelnen Gemeinde- bzw. Pfarrvereine sagten, mit ihnen vom Heiligtum her auf den Markt tritt. Mit andern Worten, auch der Volksverein von heute ist nur denkbar im Sinne der Katholischen Aktion, lebendig eingeordnet in die kirchliche Hierarchie. Gelingt es ihm, die reichen Schätze seiner früheren Wirksamkeit in diese Bahn überzuführen, dann wird ihm wohl in dieser lebendigen Anpassung an eine neue Zeit eine neue Blüte bevorstehen. Unser ganzes Vereinsleben hat nur dann Sinn, wenn es nicht Selbstzweck ist, sondern letztlich, wenn auch in verschiedener Art, dem Verein der Vereine, der sichtbaren Gemeinschaft in Christus, wirklich dient.

Wesentlich ist für eine neue Ordnung, daß sie alle Lebensgebiete sowohl des öffentlichen wie des privaten Lebens umfaßt und durchdringt. Sie muß

dadurch uns Christen, uns Katholiken wieder eine große Schau zurückgeben und die ganze Kraft unseres Glaubens zur ungebrochenen sieghaften Entfaltung bringen. Die große Idee des Königtums Christi ist: nicht nur alle Menschen, sondern auch alle Lebensbereiche bis in das Berufs- und Wirtschaftsleben hinein diesem Herrscher dienstbar zu machen. Hier finden wir die Zentralidee Pius' XI. Sie zeigt uns das große Ziel christlicher Ordnung. Pius X. wies den Weg: „Omnia instaurare in Christo."

Sein im Scheitern — Sein im Aufgang

von Erich Przywara S. J.

Gewiß erinnert unsere heutige geistige Situation an die der Romantik[1]. Damals versank der „Mensch an sich" der Aufklärung vor dem geschlechtshaft, völkisch und geschichtlich „konkreten Menschen", und darum ein allgemeines Weltbürgertum vor der Nation, und hierin (in der Tiefe) der „Geist" vor Natur und Blut. Im heutigen psychoanalytischen Denken ist der konkret geschlechtshafte Mensch, wie Görres, Bachofen, Carus ihn sichteten, beherrschend auferstanden. Der Nationalsozialismus aber führt eine Metaphysik und Religion des völkischen Menschen von Natur und Blut herauf. Aber es ist doch bezeichnend, daß die Psychoanalyse wie der Nationalsozialismus viel mehr den Abgrund entsiegelt haben. Die Dämonen rasen über die Erde. Das Erbe der Romantik, das sich heute erfüllt, ist darum eher dasjenige, das in der Romantik selbst sich noch in etwas barg, wenngleich es alle ihre Werke durchformte: der Durchbruch der Bodenlosigkeit durch allen Boden. Während die Romantik selbst sich doch noch um Hegel schloß, der die Bodenlosigkeit in eine Formel zwang, ist heute sein grimmiges Widersachertum zur Herrschaft gekommen: Kierkegaard und Nietzsche: nicht logisch geformter Dynamismus (wie bei Hegel), sondern tragisch und heroisch flammender: nicht die schimmernde Einheit des „Geistes", sondern Himmelssturm und Höllensturz zwischen Gott und Teufel: nicht der Selbstbesitz des Denkens, sondern die Besessenheit der Leidenschaft. Das Altersbild Hegels (von Sebbers und Sichling) ist aus sich herausgebrochen: der dämonische Abgrund, den dieses verfallende Gesicht in aller fixierenden Entrücktheit versagend schaut, ward über das magische Fixieren Herr.

In diesem Sinn ist die Philosophie unserer Tage „Existenzphilosophie": nicht ein Sich-weg-philosophieren in eine ideale Welt der Wesenheiten (der „Essenz"), sondern ein Sich-hinein-philosophieren in die Abgründigkeit des realen Daseins (der „Existenz"). In diesem Sinn schließt sich die neue, dreibändige Philosphie Karl Jaspers'[2] mit Heidegger[3] und Paul

[1] Vgl. diese Zeitschrift 119 (1929/30 II) 280 f.; Schweizerische Rundschau 31 (1931/32) 875 ff.

[2] Karl Jaspers, Philosophie. I: Philosophische Weltorientierung (XI u. 340 S.) Berlin 1932, Julius Springer, M 8.80, geb. M 10.60. II: Existenz-Erhellung (VI u. 441 S.) ebd., M 11.40, geb. M 13.20. III: Metaphysik (VI u. 237 S.) ebd., M 6.60, geb. M 8.40.

[3] Vgl. diese Zeitschrift 115 (1927/28 II) 252 ff.

Tillich[4] zu einer wahren Symptomatik dieser Tage. Denn für alle drei bestehen die gleichen Grundworte: Welt, Existenz, Transzendenz.

Es heißt: Welt. Das will sagen: eine grundsätzliche Innerweltlichkeit. Für Heidegger ist das Sein als Sein das „in der Welt". Für Tillich liegt es im alles bestimmenden „Pathos der Profanität" (Relig. Verwirklichung 87). Jaspers wehrt sich zwar gegen eine „Welt als Weltlichkeit" (I 82), aber, „läßt die Gottheit sich nicht sehen, so ist das Letzte nicht der Mensch überhaupt, erkennbar in einer universalen Anthropologie, in der jede Möglichkeit ihren Platz hätte, sondern das Miteinander und Gegeneinander der Glaubensursprünge in ihren Verwirklichungen" (I 316).

Es heißt weiter: Existenz. Hierin liegt ein Doppeltes: die (erkenntnismäßige) Tendenz zu einer „Philosophie des Konkreten" wie aber auch der „Antrieb zu Existenz", das energetische Zwischen des Werden. Während das schlechthinige Dasein „da oder nicht da" ist, „tut" die Existenz „Schritte zu ihrem Sein oder von ihm hinweg ins Nichts durch Wahl und Entscheidung" (Jaspers II 2). Existenzphilosophie ist von hier aus ein Spannungsverhältnis zwischen Ontologie und Ethik des Konkreten. In diesem Sinn formuliert Tillich: „Die Dialektik schaut auf die Wirklichkeit und die ihr innewohnenden Tendenzen und stellt sich in den Dienst dieser Tendenzen" (Relig. Verwirklichung 212). In ähnlichem Sinn geht es für Heidegger zwar um die Frage nach dem Wesen des Sein (das er mit „Sorge" bezeichnet), aber nicht rein theoretisch, sondern in der aktiven Haltung des „Sichentwerfens". Existenz „besteht" nicht einfach, sondern „begründet sich", und dies jeweils neu.

Darum heißt es drittens: Transzendenz. Denn dieses „sich jeweils neu begründen" besagt eine stete Aufgebrochenheit und hierin ein immer neues „Über hinaus": „unablässig lockernd zu tieferer Aufgeschlossenheit, auf daß sie (die Existenz) als ihr eigentliches Sein das Suchen ihrer Transzendenz erfahre" (Jaspers I 27). „Es ist das Wesen der Existenz, daß in ihr, zu ihr gehörig, ein Über-sie-hinaus ist" (II 145). Aber diese Transzendenz ist für Heidegger wie Tillich wie Jaspers „formale Transzendenz" (Jaspers III 66), nicht Transzendenz, sondern Transzendieren, bleibend „im Vollzug des Transzendierens selbst" (Jaspers I 41). Innerlich dieses Gemeinsamen bezeichnet dann Tillich die obere Grenze, da für ihn dieses formale Transzendieren im Grunde Gott selbst zum Subjekt hat, insofern „das Ewige wesensgemäß das in die Zeit hereinbrechende, aber nie das in der Zeit Fixierbare" ist (Kairos I 10). Heidegger bildet die untere Grenze, da die Transzendenz für ihn in dem jeweils neuen „Über hinaus" der Existenz in die Welt hinein besteht: „das Wesen der Endlichkeit enthüllt sich ... in der Transzendenz als der Freiheit zum Grunde" (Vom Wesen des Grundes 40); denn „das Dasein muß im weltentwerfenden Überstieg des Seienden sich selbst übersteigen, um sich aus dieser Erhöhung allererst als Abgrund verstehen zu können" (ebd.).

Die Philosophie Karl Jaspers bildet gerade hier so etwas wie die schwingende Mitte. Mit Heidegger verbindet ihn die Innerweltlichkeit der

---

[4] Vgl. diese Zeitschrift 116 (1928/29 I) 107 f.; 119 (1928/29 II) 229 ff.

Transzendenz als Bewegung: „Transzendenz ist als Bewegung im wirklichen Dasein" (I 39). An Tillich aber gemahnt die Art, wie das Transzendieren für ihn dann doch wieder ein Erscheinen Gottes ist, wenngleich als des verborgenen: es „bleibt im formalen Transzendieren die Gottheit schlechthin verborgen" (III 67). Wie für Tillich die Gottheit im „Kairos" sich jeweilig kundtut, so ist für Jaspers „Transzendenz ... uns nur wirklich als Gegenwart in der Zeit" (ebd. 19). „Wir können weder die Transzendenz als Gott denken, der ein einzelnes Wesen sei, losgelöst von der Welt, noch können wir sagen, daß alles transzendent, Gott als Sein der Inbegriff von allem wäre" (I 52). Darum ist der Mensch „das Mittelglied des Seins, in dem das Fernste sich trifft. Welt und Transzendenz verschlingen sich in ihm, der auf der Grenze beider steht als Existenz" (III 187).

Für dieses Transzendieren sind darum die vier Worte kennzeichnend: Sprung, Grenze, Chiffre, Scheitern. — Es ist ein dreifacher Sprung: erstens „vom Weltdasein angesichts der Fragwürdigkeit von allem zur substantiellen Einsamkeit des universal Wissenden"; dann „vom Betrachten der Dinge angesichts meiner notwendigen Teilnahme an der Welt des Scheiterns zum Erhellen möglicher Existenz"; endlich „vom Dasein als möglicher Existenz zur wirklichen Existenz in Grenzsituationen" (II 207). Die resultierende Grenzsituation ist damit „die unauflösliche Doppeltheit: nicht mehr nur in der Welt zu sein und doch nur zu existieren, sofern ich mir in ihr erscheine", — also zwischen „Mystik" und „Positivismus" (ebd. 208). „Existenz ist Ruhe und Unruhe in einem. Sie ruht weder im Dasein noch in sich selbst, sondern im Ergreifen des absoluten Seins durch das eigentliche Freiheitsbewußtsein in seiner transzendenten Abhängigkeit" (I 26). Mensch heißt: „als ein in der Welt Unabhängiger kann ich Gott suchen" (ebd. 35). Er steht darum bis zum Letzten auf der Grenze: in der „Doppeltheit von Todesangst und Lebenslust" (II 226), von „Trotz" und „Hingabe", „Abfall" und „Aufstieg", „Gesetz und Ordnung des Tages" und „Leidenschaft zur Nacht", Eingott und Vielgötterei (III 69 bis 128), Glaube und Unglaube schlechthin (I 241). Aber diese Grenze hat ein eigentümliches Übergewicht nach rückwärts: „Der Trotz ist das eigentlich Menschliche... Das Vertrauen der Hingabe kann wahr sein... nur als Erwerb im Angesicht der hoffnungslosen Furchtbarkeit des wirklichen Daseins" (III 82). Die Existenzphilosophie hat eine besondere „Neigung ... zu den Ketzern oder den einzelnen", weil sie zu sorgen hat, „daß die Spannung nicht verloren gehe" (II 392). Sie prägt sich eigentümlich in den „Heroen des Negativen" aus: „in ihrer furchtbaren Einsamkeit zeigen sie, was, einmal gesehen, in der Welt unverlierbar eine Wirklichkeit bedeutet, die jede selbstzufriedene Ruhe im Keim erstickt" (ebd. 320). Ein solcher Mensch „will nur das Ewige und vermag es doch nicht aus seiner Verborgenheit zu ziehen" (ebd.)

Darum ist die „Chiffre" das einzige Offenbarsein der Transzendenz. „Sein als Transzendenz" (III 3) hängt an der „Zerrissenheit des Seins" (ebd. 2): „will ich an die Quelle des Seins dringen, so falle ich hindurch in das Bodenlose" (ebd. 3). Der „letzte transzendierende Schritt" des Denkens ist nur ein „Sichselbstaufheben", indem dieser Schritt sagt: „es

ist denkbar, daß es gibt, was nicht denkbar ist" (ebd. 38). „Das Sein der Transzendenz wird im Transzendieren getroffen, aber weder beobachtet noch erdacht" (ebd. 200). „Transzendenz ist über jede Gestalt hinaus. Der philosophische Gottesgedanke, der sich im Scheitern des Denkens vergewissert, erfaßt darin das ‚Daß', nicht das ‚Was' der Gottheit" (ebd. 39). In dieser „sich selbst vernichtenden Dialektik" eines „Denkens" als „Nichtdenkens", also eines „Sichüberschlagens des Denkens zum Nichtdenkenkönnen" (ebd.) ist darum „kein persönlicher Gott zu finden" (ebd.), sondern allein das Es einer „unvollziehbaren Identität" (ebd. 43 ff.): „es ist, was es ist" (ebd. 67).

Darum weisen Natur (ebd. 173 ff.), Geschichte (182 ff.), Bewußtsein überhaupt (184 ff.) und formalst der Mensch (186 ff.) gewiß über sich und sind insofern Chiffre in einem gewissen positiven Sinn. Aber das „Lesen der Chiffre" ist nicht nur gebunden an die „Verborgenheit" der Gottheit (ebd. 67) und an ihr „Schweigen" (ebd. 233), sondern zugespitzt an das „Scheitern". „Scheitern ist der umspannende Grund alles Chiffreseins. Chiffre als Seinswirklichkeit zu sehen, entspringt erst in der Erfahrung des Scheiterns... Lese ich Chiffren, so lasse ich sie entspringen im Blick auf den Ruin, der in der Chiffre meines Scheiterns erst jeder besondern Chiffre ihre Resonanz gibt" (ebd. 234). Denn „das Sein im Weltdasein (ist) nicht nur verhüllt, sondern verkehrt" (ebd. 230), und darum führt der Weg des Transzendierens von einem „Übersein" zum „Nichtsein", weil „Sein als Transzendenz die Erfüllung ist in der Rückkehr aus der Welt, aber in Bewahrung des Weltdaseins als negierten" (ebd. 45).

So ist das „Verschwinden von Dasein und Existenz" die „entscheidende Chiffre der Transzendenz (Sein im Scheitern)" (ebd. 219). Aber sie ist es als d e r Ort der „Chiffre der Verewigung": „die Chiffre der Verewigung im Scheitern wird hell, wenn ich nicht scheitern will, aber zu scheitern wage" (ebd. 223). Es geht nicht um „Abenteuer" (ebd. 224), sondern um „Aufbau einer Welt im Dasein mit der Kontinuität eines Willens zur Norm und zur Dauer, aber mit dem Bewußtsein nicht nur und der Bereitschaft, sondern dem Wagen und Wissen des Untergangs, in dem Ewigkeit in die Erscheinung der Zeit tritt" (ebd. 225). „Nur auf dem Weg über die Daseinstäuschung wird in dem Scheitern das Sein offenbar" (ebd. 230). „So ist Dulden der Weg vor der Ruhe... Im Dulden ist das Nichtwissen des Glaubens, welcher tätig in der Welt ist, ohne eine gute und endgültige Welteinrichtung für möglich halten zu müssen... Dulden hält noch am Sein trotz des Scheiterns, wo ihm die Chiffre durch Scheitern ausbleibt" (ebd. 236). „Das Endliche ist nicht zu überspringen als im Scheitern selbst" (ebd. 233). „Wenn das Endliche Gefäß des Eigentlichen sein soll, muß es fragmentarisch werden" (ebd. 229). —

Das augustinische „transcende teipsum" hat hier gewiß eine ergreifende Gegenwartsgestalt, aber sein Aufschwung stürzt ins Immanente zurück, und so überwiegt, nicht zwar die Katastrophik, aber doch die Müdigkeit des Negativen. Das zeigt sich ebenso in der erweiterten Neuausgabe der

Untersuchungen Rudolf Ottos[5]. Sein „Heiliges" bedeutet gewiß, gegenüber dem alten Rationalismus und Moralismus, die Aufdeckung der Eigenqualität des Religiösen, und, gegenüber einer weichlichen Humanitätsreligion, die Betonung der Majestät des „Deus incomprehensibilis": „sicherlich ist Gott für uns Du und Person. Aber das Du an ihm ist das uns Zugekehrte, ist gleichsam das Vorgebirge eines Bergstocks, der sich mit seinem Massiv den Blicken verliert in die ‚tenebrae aeternae'" (Gefühl des Überweltlichen 273). Es geht ihm auch nicht um ein Irrationales im üblichen Sinn: „das, was ‚über alle Vernunft' ist..., das ist doch selber zugleich Grund und Quell aller Vernunft" (Sünde usw. 190). Und „Gefühl" im „Gefühl des Überweltlichen" ist für ihn „nicht subjektive Zuständlichkeit, sondern ... Akt der Vernunft selber, eine Weise des Erkennens", „Einsicht, die ... auf Unvermitteltes, Erstes, Originales geht, auf ‚principia' selber, und ferner, die auf Gegenstände geht, die tiefer, dunkler, intimer sind als die Gegenstände des verständigen Räsonnement" (Gefühl usw. 327 f.). Die Worte ferner, mit denen er das religiöse Leben umzeichnet, treffen wirklich sein Tiefstes: das augustinische „adhaerere Deo" und die altgriechische μνήμη θεοῦ[6] als „Heiligwerden durch das Umgehen, stete Anschauung, Anhängen dem Heiligen" (Sünde usw. 53); das noch tiefere paulinische κολλᾶσθαι πνεύματι als „eine stille, in der Tiefe des Gemütes fortwirkende, die Seele haltende und tragende, nämlich an Gott haltende Macht" (ebd. 155). Ja, er hat den Blick für das Geheimnis des Karmel als das, wo hinein Luther zur Prüfung (die er nicht bestand) gestellt ward: „der ‚horror mysticus', der im ‚infernum temporale' erfahren wurde als das Sichentziehen Gottes von der Seele" (ebd. 181).

Aber dann ist das gleiche zu beobachten wie eben bei Jaspers: das unheimliche Sichbedingen zwischen einer Zurücknahme ins Immanente und dem aufbrechenden Vorwiegen des Negativen. Der „sensus numinis" muß dazu dienen, alles real Übernatürliche zu beseitigen: von den Wundern Christi (ebd. 91 ff.) zu seiner Auferstehung (ebd. 84 ff.) zum Geheimnis der Eucharistie (ebd. 106—122) zu den Vorgängen des mystischen Lebens. Wie gereizt polemisch das geschieht, zeigen Ausdrücke wie „physiologisch" für das real Übernatürliche und „Sakramenten- und Sakristeiduft" (ebd. 174) und „Aftermystik" und „Kaserne des Loyola" (ebd. 182) für das religiöse und mystische Leben. Der „sensus numinis" wird hier wahrhaft „sensus numinis", d. h. das mimosige Sich-wehren zustandshafter Innerlichkeit gegn ein wahres Eindringen Gottes und ein wahres Hinein-genommen-werden in Ihn. Darum ist das andere folgerichtig: das

[5] Das Gefühl des Überweltlichen. (XI u. 334 S.) München 1932, C. H. Beck, M 7.50. Ders., Sünde und Urschuld, und andere Aufsätze zur Theologie. (XI u. 248 S.) Ebd., M 5.50.

[6] Wenn Otto dieses „Gedächtnis" schildert als „so, daß nicht wir uns etwas vergegenwärtigen, sondern so, daß das Objekt der Feier durch sich selbst uns gegenwärtig wird" (Sünde usw. 106), so scheint er zwar recht zu haben, Odo Casels Theorie mit der seinen gleichzusetzen (ebd. 122). Aber der Unterschied wird deutlich, wenn er als Konsequenz der eigenen Theorie eine „Transsubstantiation eines Geschehens", im Unterschied zur „Transsubstantiation einer physischen Substanz" (bei der Eucharistie), fordert (ebd.).

Überwiegen des „schrecklichen" Gottes, — wie in einem Symbol in der Vorliebe Ottos für das Östliche, bis zu seiner Bevorzugung östlicher dämonischer Symbole für das Göttliche. Das Geheimnis des Karmel zeigt sich bei ihm darum nicht in der Sprache theresianischer stiller Übergabe oder liturgischer Weihe wie bei Johannes vom Kreuz, sondern als jäh unheimlicher Schrecken: die „schauerlichen Zustände, wo man nicht weiß, ob Gott der Teufel ist oder der Teufel Gott" (ebd. 183), — und ihnen gegenüber als Reaktion „das Bezwingen numinoser Unheilsgewalt durch eigene Übergewalt" (Gefühl usw. 159), aber eben darum „die gewaltigen Schwingungen ... zwischen ‚desperatio' und ‚certitudo'" (Sünde usw. 181).

Es ist die Situation des „Scheiterns", aber als Zwischen, nicht als Hindurch. Sie, die am wenigsten Zuständlichkeit sein kann, weil sie wesenhaft Übergang ist, wird in der Angst des Sich-bewahrens doch als Zuständlichkeit festgehalten. Dann ist es aber das Festhalten des Negativen und hierin das Überantwortet-werden in seine Dämonie der Zerstörung. Gott ist das Ja, der Teufel das Nein. Das „Sein", das in diesem „Scheitern" erscheint, ist darum nicht Sein „im" Scheitern", das „Licht in der Finsternis", sondern Sein „des" Scheiterns: Offenbarung und Kult des dämonischen Nichts. Denn „Scheitern" ist nur richtig, wenn es tiefer „Aufgang" ist: aufgehen in den aufgehenden Gott.

Hier wird die große Bedeutung jener Formel deutlich, mit der Anselm von Canterbury, Augustin folgend (de doctr. christ. I 7), Gott bezeichnet: „das Wesen, über das hinaus ein Größeres nicht gedacht werden kann" (ens quo maius cogitari non potest). Denn sie ist der Gottesname, der dem Transzendieren entspricht, wie wir es bei Jaspers und Otto sahen: das „Scheitern" ist nur der Schatten des positiven Über-hinaus Gottes. Alles Sein ist ein Meinen zu Gott hin, weil es nicht nur Ähnlichkeit zu Ihm hat, sondern allein durch diese Ähnlichkeit besteht. Eben darum wird es auch immer auf Gott hin ausgesprochen. Eben darum muß es aber auch durch sein Versagen an diesem Maßstab über sich hinaus weisen: der Gott, über den hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, offenbart Sich als den „je größeren" (semper maior) über all Seine Kundgaben und Gleichnisse. Sein „Aufgang" als des „immer Größeren" ist Sein eigentlichstes Sein: „unaussprechlich erhaben über alles, was außer Ihm ist oder gedacht werden kann" (wie das Vatikanische Konzil sagt). Und darum hat auch die Kreatur ihr Sein nicht in ihrem Scheitern, sondern in Seinem Aufgang: „trahe me post te! — Gezogen in Dich!" Das Scheitern ist nur Springen jeweils neuer Puppenhüllen und darum in der Tiefe das jeweilige Über-hinaus des Suchens: vom „Suchen um zu finden" zum „Finden um zu suchen", wie Augustin sagt (in Io. tract. 63, 1). Und selbst als Versagen ist es nicht eine heroizistische „Katastrophe", sondern die liebend-demütige Hilflosigkeit des Kleinkindes: „semper sub Illo parvuli" (Augustin, in Ps. 62, 16).

Es ist darum kein Zufall, daß gerade heute zwei führende Geister an dieser Formel Augustin-Anselms sich orientieren: Karl Barth, in dessen Theologie immer noch am stärksten die deutsche Gegenwart ihr Symbol hat, — und Maurice Blondel, der durch die Stürme des Modernismus und

Antimodernismus hindurch zu einer Philosophie gereift ist, die nicht wenig überraschend Aug' in Aug' zur deutschen Existenztheologie und -philosophie steht, als deren immanent überwindende Erfüllung[7].

Die Analyse, die Karl Barth am anselmischen Gottesbeweis vornimmt[8], ist keine zufällige Arbeit. Ihr erster Teil bedeutet den Versuch, im Anschluß an Anselm ein Programm der Theologie überhaupt zu gewinnen. Theologie bedeutet das subjektive Erkennen des objektiven Sinnes (ratio) und der objektiven Notwendigkeit (necessitas) des Glaubensgegenstandes (51 f.). „Intelligere heißt die noetische Rationalität und also die noetische Nezessität der offenbarten Sätze einsehen auf Grund dessen, daß ihnen als offenbarten Sätzen zuerst, allem intelligere, allem ‚Beweis' vorangehend, und darum niemals durch Beweis zu ergründen, ontische Rationalität und Nezessität eigen ist. Nur das kann in der Theologie als solcher geschehen. Aber das kann geschehen" (164 f.). Folgerichtig dazu ist der anselmische Gottesbeweis ein Denken auf Grund des Glaubens. Da Gott dem Glauben gemäß „das Wesen ist, über das hinaus ein Größeres nicht gedacht werden kann" (weil sonst „die Kreatur über den Schöpfer stiege" und „über den Schöpfer urteilte"), so existiert Er so, daß Er nicht nur faktisch das „ens realissimum" ist (und nicht nur ein Gedachtes), sondern daß Er auch als nicht existierend nicht gedacht werden kann. Denn durch dieses „nicht als nicht existierend gedacht werden können" ist Er der „jeweils Größere", da alles andere auch nicht existieren kann. — Aber nun wird für Karl Barth seine polemische Stellungnahme zu Thomas von Aquin verhängnisvoll. Er sieht gewiß den eigentlichen Punkt, aus dem heraus Thomas den Weg Anselms ablehnt: daß das Denken des Menschen langsam von den Sinnen her aufsteigt und darum die Notwendigkeitsknüpfung zwischen Sosein und Dasein Gottes nicht als das Erste, sondern als das Letzte sichtet (176 f.). Aber er lehnt dies als Philosophie und als Positivismus ab. Damit wird offenbar, was in der Tiefe seiner Anselmdeutung wirkt: auf der einen Seite ein theologisches „intelligere", das in die letzten Gründe Gottes dringt und damit (trotz aller Verwahrungen) in die Nähe Hegels gerät, — auf der andern Seite aber eine absolute Vorbestimmungslehre, die auch noch die natürliche Gotteserkenntnis als Wirkung absoluter Vorbestimmung erklärt (191 ff.). Der furchtbare Riß des Kalvinismus ist offen: Auserwählung bis zur Aufhebung der Distanz zu

---

[7] Bereits über den Verfasser der „Action" hatte Pius X. zu Msgr. Bonnefoy geurteilt: „Je suis sûr de son orthodoxie" (Archambault, L'oeuvre philosophique de Maurice Blondel, Paris 1928, S. 96). Inzwischen ist aber im Medium Augustins und Thomas von Aquins sein „réalisme intégral" zu einer „katholischen Philosophie" gereift, von der aus er im Kampfe um die Action Française die päpstliche Verurteilung mit einer philosophischen unterbauen konnte (Un grand débat catholique et français, Paris 1927, S. 189—208), — in großem Unterschied zu manchen thomistischen Kreisen. Seine glänzende Analyse der augustinischen Methode in der englischen Augustinus-Festschrift (A monument to Saint Augustine, London 1930, S. 317—354) dürfte als Analyse seiner eigenen erscheinen, bis zur Herausgabe seines neuen Werkes „La pensée".

[8] Karl Barth, Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes. (X u. 199 S.) München 1931, Chr. Kaiser. M 6.80.

Gott — Verdammnis bis zur unüberwindlichen Blindheit gegen Gott überhaupt.

Darin aber gerade springt der Bezug zu Blondel auf. In einer feinsinnigen Studie hat J. Chaix die geistige Wandlung in Frankreich umzeichnet: „De Renan à Jacques Rivière“[9], d. h. von der Leugnung des Absoluten zu seiner neuen Sichtung. Diese neue Sichtung steht in besonderer Weise im Zeichen des Karmel. Rivière schreibt einmal von sich: „En lisant sainte Thérèse. Peur de l'abîme“ (167). Dann aber ebenso: „je jouis de ma détresse, je me passionne pour mon abjection. Je baise mon épouvante“ (171). Das will sagen: Im Angesicht des „Abgrundes“ bleibt nur das Dilemma zwischen der restlosen Übergabe und dem dekadentesten Kult des Negativen. Das völlige Hindurch des Sterbens ist der einzige Weg ins Leben: „il me semble que pour survivre tout entier, il faut mourir tout entier“ (180). Das „Bodenlose“ schenkt die „Leichtigkeit“: „J'aime la facilité du christianisme. Depuis que je me suis retourné vers la foi, j'ai senti tant de choses simplifiées, tant de noeuds se défaire, tant de facultés en moi reprendre leur cours naturel“ (135). In dieser echten „Existentialität“ wurzelt Blondels Philosophie, wie man sie nicht nur aus der vorzüglichen Zeichnung Archambaults, sondern jetzt auch aus der grundsätzlichen Schrift Blondels „Le Problème de la philosophie catholique“ deutlicher ablesen kann[10].

Sie zielt in einem dreifachen Sinn auf das, was die gegenwärtige deutsche Existenzphilosophie erstrebt: „connaissance-existence“ gegenüber „connaissance-essence“, wie Blondel selber formuliert (Archambault 187). Das erste ist: Philosophie des ganzen konkreten Menschen in der Einheit seines Wirkens (action) gegenüber einer Philosophie der rein abstrakten Begriffe: „philosophie réelle“ gegenüber „philosophie essentielle“ (Problème 167 Anm. 1). Darum zweitens: Philosophie des konkreten Menschen von Erbsünde und Erlösung gegenüber Philosophie einer „reinen Natur“, die es konkret nicht gibt: nicht in Leugnung der „légitimité, l'utilité de la spéculation rationnelle“, aber in Betonung der „atmosphère intellectuelle et morale qu'a éclairée, purifiée, échauffée, sublimée le christianisme“ (ebd. 131 Anm. 3). Darum ist das dritte: Einheit, wenngleich in Unterscheidung, von Philosophie und Theologie (symbiose dans une hétérogénéité irréductible, ebd. 168) gegenüber einer isolierten Philosophie.

Diese „Existenzphilosophie“ gründet damit notwendig darin, daß der scheinbar immanenteste Akt des Denkens bereits über sich hinaus weist. Blondel erneuert das augustinische Über-hinaus der Wahrheit im Denken: „dans tout acte une inévitable transcendance“ (Archambault 61). Es ist eine Transzendenz, die auf der einen Seite so tief in die Immanenz des Aktes hineinragt, daß sie diese Immanenz geradezu erst begründet: „la

[9] Paris 1930.

[10] Archambault, Vers un intégralisme intégral. L'oeuvre philosophique de Maurice Blondel, Paris 1928 (Cahiers de la Nouvelle Journée, 12). Maurice Blondel, Le problème de la philosophie catholique, Paris 1932 (Cahiers de la Nouvelle Journée, 20). Eine wichtige Ergänzung ist „L'itinéraire philosophique de M. Maurice Blondel“ (in den Éditions Spes).

notion même de l'immanence ne se réalise dans notre conscience que par la présence effective de la notion du transcendant" (ebd. 67). Auf der andern Seite ist es aber ein Transzendentes, das allem Griff der Immanenz wesenhaft entzogen ist: „le sens de l'immanence peut et doit nous conduire jusqu'à l'aveu d'un transcendant dont nous ne pouvons ni nous passer ni nous emparer comme s'il ne dépendait que de nous" (Problème 16). Dieses In-über zwischen Mensch-Denken und Gott-Wahrheit hat dann seinen Höhepunkt in der Art, wie der übernatürlichen Schau Gottes zwar eine „Sehnsucht in der Natur" (desiderium naturale) entspricht (ebd. 122, 160, 170), aber nicht nur so, daß sie von der Natur aus weder erreichbar noch forderbar ist (ebd. 24f. 37 48f), sondern so, daß auch ein „Berufensein" zu ihr nur durch die Offenbarung erkannt werden kann (la vocation surnaturelle, toujours gratuite et rationnellement imprévisable et inexigible, quoique théoriquement concevable et souhaitable, ne saurait être connue comme réelle que par une révélation (ebd. 165f. Anm. 1). Blondel erachtet sich damit als genuinen Erneuerer des „dynamisme" des dritten Buches der Summa contra Gentiles Thomas von Aquins: eine in sich selbst gesättigte Vernunft und Natur zur radikalen Unruhe aufgebrochen (élimination radicale du rationalisme clos et saturé, du naturalisme étale et satisfait, de la philosophie séparée et stabilisée en elle-même, ebd. 147), — zum vollen Entweder-Oder zwischen der (erbsündigen) Göttlichkeit des Wissens durch Begier und der (in der Erlösung zukommenden) Göttlichkeit durch Teilnahme an Gott: „être dieu sans Dieu et contre Dieu, — être dieu par Dieu et avec Dieu" (Archambault 25).

Die gefährliche Versuchung dieser Philosophie ist ihr Ausgangspunkt im „Innern". Denn die Erlösung geschieht als Fleischwerdung des Geistwortes, also in einer unleugbaren Spitze gerade gegen einen Spiritualismus. Es ist darum für Blondel entscheidend, daß seine Formeln immer mehr die Form einer „konkreten Dialektik" annehmen (wie Archambault mit einem glücklichen Wort seinen Lehrer und Freund gegen Hegel abgrenzt). Das will sagen: das Letzte wird jeweils das Geheimnis der Mitte zwischen unmöglichen Extremen. Für das Verhältnis zwischen Natur und Übernatur gilt: „Nous oscillons entre deux extrêmes, sans pouvoir nous fixer au juste point" (Problème 25). Philosophie und Theologie stehen darum in ähnlicher Weise zueinander, wie es das Lieblingsmotto Blondels bezeichnet: non libera nisi adiutrix philosophia; non adiutrix nisi libera (ebd. 157). Die Formel des hl. Bernhard für das Verhältnis zwischen Gnade und Freiheit ist für Blondel die Formel: „verbunden, nicht vereinzelt; zugleich, nicht nacheinander... Das Ganze durch die eine, das Ganze durch die andere; aber wie das Ganze in der einen [der Freiheit], so das Ganze aus der andern [der Gnade]" („non partim... partim, ... sed totum singula opere individuo...; ut mixtim, non singillatim; simul, non vicissim... Totum quidem hoc, et totum illa; sed ut totum in illo, sic totum ex illa." Tract. de gratia et libero arbitrio 14; 47) (Problème 168 Anm. 1).

Aber da es in der Richtung der Immanenz zur jeweils immer höheren Transzendenz in Gottes Höhen und Tiefen geht, so ist das letzte Wort

dieser „konkreten Dialektik" unmöglich ein „rationaler Ausgleich". Blondels Erneuerung Augustins und Thomas von Aquins muß in das münden, was für beide das Letzte ist: der „verborgene Gott" des „Suchens um zu finden" und der „unermeßliche Gott" des „Findens um zu suchen" (Augustinus, Tract. in Joh. 63, 1), — die „Nacht" des „unbekannten Gottes" (Thomas, In Boeth. de Trin. q. 1, a. 2 ad 1). Die „Existenzphilosophie" hat zu ihrem eigentlichsten Formprinzip die „dunkle Nacht": „nuit obscure" (Archambault 211).

Hier wird zum Letzten deutlich, wie ein echtes „Sein im Scheitern" am „Sein im Aufgang" hängt. „Aufgehen" kann heißen „hinaufgehen", und bezeichnet dann den positiven Weg des transzendierenden Denkens. Aber es sagt ebenso „Sichkundtun" und legt hierin die innere Bedingung dieses Hinaufgehens offen: das immer stärkere Aufgehen Gottes als des „jeweils über alles Größeren". Auf diese Weise wird dann „Scheitern" „Landen": „landendes Scheitern", im Unterschied zu einem dämonischen Kult des „Scheiterns an sich". Wie es ein altes Martyrologium von dem Dominikanergeneral Jordan von Sachsen sagt, der in einem Schiffbruch umkam: durch seinen Schiffbruch landete er (ins ewige Gestade). „Aufgehen" heißt dann gewiß „untersinken": das Brechen der Schiffswände von Welt und Ich und das Sinken in die Tiefe des unergründlichen Gottes. Aber eben hierin vollzieht es sich in einem doppelten Sinne als „sich auftun": als Sich-auftun des „selig schiffbrüchigen" Menschen zu Gott und als beseligendes Sich-auftun Gottes zum Menschen. So ist Scheitern Aufgang: Schiffbruch als Landung.

Wissenschaft vom Leben und Lebensweisheit

Von Karl Frank S. J.

I.

1. In einem früheren Aufsatz dieser Zeitschrift (September 1931) wurde darauf hingewiesen, daß in dem von Hans Driesch herausgegebenen Buch „Das Problem des Lebens" auch das ethische Sollen und die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens als ein Teilgebiet in die Biologie einbezogen wird, vielleicht zum ersten Mal in einem rein wissenschaftlichen biologischen Werk. Doch wird dabei mehr auf den Inhalt dieser Begriffe und deren Wirklichkeitswert eingegangen als auf die praktischen Auswirkungen im persönlichen Leben. Auch daß diese sittlich-religiösen Fragen die letzten und wichtigsten seien, die im Grund allen Erörterungen über das Wesen des Lebens zu Grunde liegen, wurde dort ausgesprochen. Heute wollen wir uns mit diesen letzten Fragen abermals beschäftigen, aber von einem andern Gesichtspunkt aus. Es liegt uns eine Reihe von Schriften vor, in denen es sich zeigt, daß schon die Methode, mit der man die Erforschung dieses Gebietes der Biologie durchführt, ferner allgemeine, nicht dem Fachgebiet der Biologie entnommene Voraussetzungen erkenntnistheoretischer Art, ja selbst die persönliche Einstellung oder Mentalität von vornherein das Ergebnis beeinflussen. Sind

die angewandte Methode, ihre Voraussetzungen und die persönliche Einstellung so beschaffen, daß sie dem Wesen der menschlichen Erkenntnis entsprechen, so wirkt dieser Einfluß nicht fälschend auf die Ergebnisse ein. Es ist aber von vornherein zu erwarten, daß die Ansichten über die richtige Methode weit auseinandergehen, und daß die sog. Erfahrungstatsachen oft in Gefahr sind, nach der Methode gedeutet zu werden. Wir glauben den Gegensatz der Methoden und ihrer Ergebnisse für die Auffassung des Menschenlebens am besten durch die Gegenüberstellung „Wissenschaft vom Leben" und „Lebensweisheit" wiedergeben zu können.

Gemeinsam ist beiden Ausdrücken der allgemeine Gegenstand: es handelt sich um eine Zusammenfassung von Erkenntnissen vom menschlichen Leben. Aber nicht jedes Wissen nennen wir Weisheit. Weisheit ist zunächst einmal praktisches, d. h. zur Gestaltung des Handelns bestimmtes Wissen. Es ist zweitens richtiges Wissen, d. h. es macht geeignet, den Zweck des Handelns auf beste Weise zu erreichen. Aber auch nicht jedes praktische und richtige Wissen ist schon Lebensweisheit. Ist das Gebiet des Handelns nur ein Teilgebiet, etwa die besondere Berufstätigkeit, so nennen wir einen praktisch richtig handelnden Menschen klug, geschickt, schlau, pfiffig, gerieben, gerissen. Lebensweisheit dagegen ist das Wissen, das den Menschen geeignet macht, sein Leben schlechthin richtig zu gestalten. Sie umfaßt also das ganze Sein des Menschen und den Zweck seines Daseins. Manchmal kommt noch ein weiterer Zug hinzu, so wenn wir von ägyptischer, indischer Weisheit reden; da wird eine besondere Art, wie man zu dem Wissen gelangt, entweder eine sorgfältig überwachte Überlieferung oder eigene Erkenntnisweisen, mitverlangt. Eine besondere Stellung nimmt die christliche Lebensweisheit ein, die auf ein ausdrückliches Zeugnis Gottes über Inhalt und Bestimmung unseres Seins zurückgeht. Auch von ihr ist in den zu besprechenden Schriften die Rede.

Es gibt nun eine Art von Wissen, die sich Wissenschaft oder wissenschaftliche Philosophie des Lebens nennt, aber alle diese Züge entweder als nicht zur Wissenschaft gehörig oder ihr überhaupt ganz unzugänglich ablehnt. Im ersteren Fall erklärt sich die Wissenschaft für unzuständig; sie leugnet nicht — oder braucht es wenigstens nicht zu tun —, daß es ein verbindliches, wertbetontes praktisches Wissen gibt; aber es werde nicht mit den wissenschaftlichen Erkenntnismitteln erfaßt, sondern außerwissenschaftlichen Erkenntnisquellen entnommen, wie dem Gefühl, dem Gemüt, dem Glauben usw. Im zweiten Fall leugnet man überhaupt die Möglichkeit, zu einem Wissen über sittliche und religiöse Fragen zu kommen, da nichts Gegenständliches da sei, das so gedeutet werden müßte. Da nun aber doch immer wieder die entgegengesetzte Meinung sich aufdrängt, so müssen auch diese „Wissenschaftler" wenigstens einen Anlaß dazu aufweisen. Dieser Anlaß ist nach ihnen auch da, aber als Schein, Phaenomen, Epiphaenomen, Illusion oder gar als Unbewußtes. Wissenschaft vom menschlichen Leben wäre also das auf das Sachliche, Wirkliche gerichtete und mit den sachlichen Erkenntnismitteln, den kritisch überwachten Sinnen und dem Verstand, erarbeitete Wissen, geläutert von allem, was nur

scheinhaft und mit nicht kontrollierbaren Erkenntnismitteln, wie Glauben, Gefühl, Stimmungen erfaßt oder gar mystisch und magisch erlebt ist.

2. Wir wollen nun zu diesen zwei Standpunkten je einen Vertreter, bei dem der Gegensatz am schärfsten zum Ausdruck kommt, und die sich in neuester Zeit darüber ausgesprochen haben, vernehmen. Hans Reichenbach[1] schreibt:

„Man muß sich darüber klar sein, daß es in diesem Streit [um die Naturphilosophie] nicht um sachliche Leistung oder Richtigkeit geht, sondern um eine ganz persönliche Stellungnahme, eine persönliche Bewertung wissenschaftlichen Denkens überhaupt. Zwei Menschentypen stehen sich hier in solcher Stellungnahme gegenüber. Der naturwissenschaftliche Mensch ist der eine; ihm geht es um das Wissen, um das Erkennen von Sachverhalten, und er wird deshalb in einer Philosophie, die von dem gleichen Geist getragen ist wie die naturwissenschaftliche Forschung selber, den allein richtigen und möglichen Weg philosophischer Forschung sehen. Der literarische Mensch ist der andere Typ; ihm geht es um den Menschen, um das Verstehen seiner emotionalen Erlebnisse, und das objektive Betrachten logisch-erkenntnistheoretischer Verhältnisse ist ihm wesensfremd. Dieser ‚Typ' findet sich (außer bei den eigentlichen Literaten) in schwächerer Ausprägung unter Menschen aller Berufsklassen, merkwürdigerweise sogar unter Naturwissenschaftlern oder Mathematikern selbst" (S. 56).

An einer andern Stelle heißt es: „Wenn die moderne Naturphilosophie auf jeden Wettstreit mit solcher literarischen Philosophie verzichtet, so soll damit keineswegs die Beschäftigung mit Problemen der Wertordnung des Gefühlslebens als sinnlos hingestellt werden. Was wir bestreiten, ist nur die Möglichkeit wissenschaftlicher Behandlung solcher Fragen..." (S. 59.) „Wer heute über den Sinn des Daseins etwas sagen will, der hüte sich vor Begriffsanalysen; er gehe als Angestellter oder Arbeiter in die Fabriken, oder als Lehrer in die Schulen, oder als Arzt unter die Kranken, oder als Mitkämpfer in soziale Bewegungen, — dann hat er zur Wertbildung unseres Zeitalters etwas zu sagen. Aber er verzichte auf rationale Konstruktionen, die überlasse er dem theoretischen Denken, der wertfreien Erforschung der Sachverhalte, in der allein wissenschaftliche Philosophie bestehen kann" (S. 60). „Auch hier erweist es sich, daß unter Umständen Tun ein besserer Weg zur Einsicht ist als Denken."

Dem wollen wir gegenüberstellen, was Edgar Dacqué in seinem neuesten Buch „Vom Sinn der Erkenntnis"[2] schreibt:

„Fragen wir so nach dem Sinn der Erkenntnis, so geben wir uns notwendig Rechenschaft vom Letzten und legen darum ein Bekenntnis ab. Das aber kann seinem Wesen nach nur religiös oder irreligiös gerichtet sein, denn es gibt nur ein Entweder-Oder. Denn die Frage nach dem Sinn der Erkenntnis ist die Frage nach dem Sinn und Inhalt des Daseins überhaupt. Ist doch Erkenntnis nichts Losgelöstes, nichts an sich Daseiendes,

[1] Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie. Leipzig 1931, Felix Meiner.
[2] Vom Sinn der Erkenntnis. Eine Bergwanderung. Von Edgar Dacqué. München u. Berlin 1931, R. Oldenbourg. M 5.50.

sondern Brot und Weisheit für unser Leben. Hier kann nicht der wissenschaftliche Verstand als solcher allein entscheiden, denn er bedeutet ja nicht den ganzen Menschen und erfaßt deshalb auch nicht das ganze Wesen seines Daseins ..." (S. 12.) „Denn es gibt ein Wahrheitssuchen und eine Wahrheit im Erkennen, die weder logisch beweisbar, noch gegenständlich aufzeigbar und am wenigsten allgemein faßbar ist, sondern nur dadurch ihre Gewißheit für den einzelnen suchenden Menschen hat — aber dann auch unbedingt hat —, daß sie aus eigener tiefster innerster Gewißheit kommt und nur in ihr sich bestätigt findet" (S. 13). Diese Erkenntnis führt den Menschen „nicht zu einer geistig neutralen, für sein Innerstes unverbindlichen Wahrheit, sondern es ergreift ihn im innersten Lebensgefühl und Lebenswillen, der nun aus der Tiefe erschüttert ist und einen neuen Himmel und eine neue Erde sieht. Denn es ist verantwortungsvolle Begegnung mit dem Lebendig-Ewigen, das ihn anblickt, anruft mit voller ungemessener Liebe und ihn aus dem Boden seines Eigenwillens und seiner eigensüchtigen Selbstbetonung durch das Antlitz des heiligen Du entwurzelt" (S. 93).

3. Wie aus den angeführten Stellen zu ersehen ist, sieht Reichenbach den Vorteil seines Standpunktes in der rationellen Erkenntnis des Gegenstandes und E. Dacqué in der möglichst vollständigen Erfassung des wirklichen Lebens. Reichenbach nimmt dafür eine Verkürzung am Sein in Kauf und Dacqué einen Mangel an rationeller Gewißheit. Wir wollen, aber nur um kurze Bezeichnungen zu haben, den einen Standpunkt den rationellen nennen und den andern den irrationellen, damit wir nicht immer vom „literarischen" Standpunkt reden müssen. Eine Beurteilung dieser beiden Standpunkte ist nicht möglich ohne eine Prüfung des Verhältnisses zwischen Sein und Erkenntnis des Seins. Wir legen uns zwei Fragen vor: erstens, in welchem Sinn bedeutet Erkenntnis dem in sich bestehenden Sein gegenüber eine Verkürzung, und wie weit ist das besonders für die sog. rationelle Erkenntnis der Fall; zweitens, ist jede auf das ganze Sein gerichtete Erkenntnis notwendig irrationell im Sinne Reichenbachs, also eine unsichere Begriffsspielerei?

Jede Erkenntnis bedeutet in einem gewissen Sinn dem Daseienden gegenüber eine Verarmung an Inhalt. Das menschliche Leben, wie es im Dasein verwirklicht ist, sind die einzelnen lebenden Menschen. Es gäbe also für das menschliche Leben keinen Unterschied zwischen Sein und Erkennen dieses Seins, wenn der Mensch dadurch, daß er lebt, sich auch vollständig erkennte, wenn ihm sein Sein restlos bewußt würde durch bloßes Leben. Das ist nun nicht der Fall. Es gibt ganze Gebiete des menschlichen Lebens, wie das vegetative Leben in seiner chemisch-physikalischen Ausführung und ebenso zum psychischen Gebiet gehörende Verknüpfungen von Erkenntnissen unter sich und mit bestimmten Trieben, die bloß daurch, daß sie da sind, nie bewußt werden. Was wir von ihnen wissen, haben wir „von außen" her, wie jegliches Wissen um fremde Dinge durch Beobachtung und Reflexion erschlossen. Selbst im Falle der Selbsterkenntnis des eigenen Ich tritt das erkennende Subjekt zugleich auch als Erkanntes, als Objekt, auf. Jede Erkenntnis weist also auf etwas

Zugrundeliegendes hin, das mit der Erkenntnis gemeint ist, aber nie mit der Erkenntnis einfach zusammenfällt. Insofern ist jede Erkenntnis, dem Daseienden gegenübergestellt, eine Verarmung an Inhalt. Nennt man Bewußtwerden seines eigenen Seins Erleben, dann ist Erleben immer weniger als Leben.

Abgesehen von diesem nicht zu beseitigenden Abstand zwischen dem in sich bestehenden Leben und dem an ihm Erkannten, ist das Wissen um so vollkommener und so wahrer, als es inhaltlich mehr vom Leben wiedergibt und es wirklich darstellt. Sowohl in Bezug auf den Umfang wie auf die Art der Wiedergaben bestehen nun Verschiedenheiten, von denen die Erforschungsmethoden ausgehen, deren äußerste Gegensätze wir oben als rationelle und „literarische" im Sinne Reichenbachs kennen lernten. Ist diese Zweiteilung berechtigt, und zwar in dem Sinn, daß ganze Gebiete des menschlichen Lebens jeglicher verstandesmäßiger Behandlung (Reichenbach) oder jeder logischen Begründung (E. Dacqué) unzugänglich sind? Es gibt in der Tat eine berechtigte Zweiteilung in rationelle und nichtrationelle Erkenntnisweisen, in die begriffliche Erfassung und die sinnlich-körperliche Wahrnehmung des Gegenständlichen. Hier ist insofern ein Gegensatz, als das, was dem Verstand als geistiger Fähigkeit unmittelbar als Erkenntnisgegenstand zugeordnet ist — geistige Dinge, wie Gott, Seele oder allgemein alles Sein unter geistigen Gesichtspunkten, wie unter dem des „etwas sein", des Existierenden, unter den Kategorien von Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck, Substanz und Akzidens usw. — den Sinnen und dem Gefühl unzugänglich ist. Aber das bedeutet in keiner Weise, daß das, was uns Sinne, Gefühle, Glauben in ihrer Art vermitteln, nicht zum Gegenstand verstandesgemäßer Reflexion gemacht werden könnte und einfach dem Verstand unzugänglich bliebe. Das Gegenteil setzen auch die vorhin genannten Autoren als selbstverständlich voraus; denn Reichenbach spricht von einem „rationalen Überbau über dem emotionalen Leben", und Dacqué sagt, daß auch der primitivste Mensch nicht „ohne seinen geistigen Fähigkeiten entsprechende Überlegungen" bleiben kann.

In der Tat, mögen die Gefühle ihrem Wesen nach sein, was sie wollen, eigenartige Erkenntnisfähigkeiten oder nicht, sie begleiten unser Streben nach Erkennen und die Ausführung unseres Wollens und machen uns kund, ob die entsprechenden Gegenstände, die den Bedürfnissen abhelfen, gefunden sind oder nicht. Der Glaube aber, der so oft als ganz minderwertige Erkenntnisquelle abgetan wird, ist, recht verstanden, eine sehr wichtige und ganz sichere Quelle von Wissen um unser Leben. Glauben ist eben nicht ein unsicheres Meinen, auch nicht die Voraussetzung nicht weiter zu beweisender Annahmen — wie des Satzes vom hinreichenden Grund, oder des Kausalgesetzes —, sondern die Zustimmung zu einem Tatbestand, der durch das Wissen und Verständnis eines andern als wahr verbürgt wird. Bezieht man, wie es fast immer geschieht, auch den Glauben an ein ausdrückliches Zeugnis Gottes über Inhalt und Wert unseres Lebens in die Erörterung ein, so ist es zur Vermeidung von Mißverständnissen notwendig, das eigens zu betonen und zuerst Stellung zu nehmen

zu diesem Zeugnis Gottes. Sonst gehen die verschiedensten Dinge durcheinander und werden alle nach dem nämlichen Maßstab des natürlichen Verstandes beurteilt, auch solche, denen nur die göttliche Einsicht gewachsen ist.

Es ist falsch, ganze Gebiete des menschlichen Lebens nur deshalb von der rationellen oder logischen Begründbarkeit auszunehmen, weil wir nicht durch begriffliche Erfassung zu ihrer ersten Erkenntnis kommen. In der Tat kommt auch der Gegensatz zwischen der rationellen und irrationellen Forschungsmethode und dementsprechend auch zwischen den Erforschungsgebieten auf ganz andere Weise zustande. Man will gewisse Gebiete des menschlichen Lebens ausschalten, entweder weil man von ihnen absieht, oder weil man sie einfach übersieht und ignoriert. Man kann allerdings in berechtigter Weise die Erforschung auf bestimmte Einzelgebiete des Lebens beschränken und von dem Rest einstweilen absehen. So haben wir eine Mathematik, eine Chemie, eine Physik, eine Mechanik oder Maschinentheorie des Lebens bekommen. Das ist berechtigt, wenn man die getrennten Einzelerkenntnisbilder nachträglich zu einem Gesamtbild zusammenfaßt; sonst ist die Wiedergabe des Wirklichen verkürzt und gefälscht. Diese Zusammenfügung hat man oft genug unterlassen. Von dem mathematisch-physikalischen Lebensbild bis zum völlig geistfreien des Materialismus hat man uns alle Erkenntnisbilder als Wiedergabe der Wirklichkeit vorgelegt, ja teilweise mit förmlichem Terror aufzunötigen versucht. Das haben wenigstens die Materialisten auch mit Erfolg getan, nicht nur bei der Menge, sondern auch bei Wissenschaftlern, wie wir von sehr berufener Seite vernehmen werden. Dabei hätte man gerade beim Materialismus doch sehen können, daß es sich um ein einfaches Leugnen der seelischen Vorgänge handelt. Denn wenn das Denken auch nur eine Nebenerscheinung des Gehirnleuchtens wäre, so ist es doch da, tritt gesetzmäßig auf und ist kein Stoff und kein stofflicher Vorgang, sondern eben etwas, was neben diesen Vorgängen einherläuft. Genau so kam man zu einer Psychologie ohne Seele, zu einem zweckmäßigen „Verhalten" der Lebewesen ohne zweckmäßiges Tun oder Handeln. Die Dinge „tun nur so, als ob". Daß wenigstens dieses „So tun" auch irgend eine hinreichende Ursache haben muß, wurde ignoriert.

Auch der von Reichenbach vertretene wissenschaftliche Standpunkt ist durch Übersehen der Eigenart des Lebens zustande gekommen; er ist nur dem Namen nach von dem materialistischen verschieden. Nach ihm wird der „biologisch-psychologische Problemkreis" mit Hilfe folgender Begriffe aufgelöst: reine, nicht zweckbedingte Wirkursächlichkeit („mit Verzicht auf Bestimmung durch vorgeahnte Zukunft, wie die Biologen meinen"), rein physische Kausalität (mit Verzicht auf metaphysische Wesenheiten, wie Entelechie, Seele und dergl. als Träger der Kausalität), Gesetze physikalischer Art (Struktur, Systembedingungen) und „physische Gestalten" (durch Integration niederer Wirkeinheiten entstandene höhere Wirkeinheiten); dazu kommt noch die Einerleiheit des Lebens, also Leugnung wesensverschiedener Stufen des Lebens, und der Kampf ums Dasein, der allerdings mit neuem Inhalt

zu füllen sein wird. Bei allen diesen Begriffen, die der Physik entnommen sind oder ins Physikalische umgedeutet wurden, kann eigentlich niemand auf den Gedanken kommen, daß damit das Problem des menschlichen Lebens gelöst werden soll. Den Tatsachenbeweis, daß wirklich das Leben nur Physik sei, hat Reichenbach sicher nicht geliefert. Reichenbachs Methode oder Mentalität ist also falsch konstruiert; sie gibt das Leben nicht wieder.

Der Entstehung des sog. rationellen Standpunktes entspricht seine Kritik. Die als Literaten abgefertigten Forscher verlangen wieder das Recht auf das ungekürzte Lebensproblem und verlangen die Einbeziehung auch des wertbetonten Wissens in die Wissenschaft; ja man legt die Brauchbarkeit des Wissens für die Lebensführung als Maßstab für die Wahrheit des Wissens an. Man bekennt sich wieder zur Lebensweisheit. Dabei wird ganz folgerichtig da, wo es ich um augenscheinliches Übersehen oder Leugnen von Tatsachen handelt, nicht viel gestritten, sondern die getrennten Teilerkenntnisbilder werden zu einem Ganzen vereinigt, und das Ignorierte wird einfach wieder an seinen Platz gestellt. Denn nach all dem, was Biologie und Psychologie über die Eigenart des Lebens, über die verschiedenen Stufen des psychischen Geschehens usw. gesagt haben, gibt es Tatsachen, die jeder, der will, wirklich sehen kann. Zunächst sollen einige Autoren zu Wort kommen, die mehr von ihren besondern Fachwissenschaften aus sich zu dem Gesamtbild des menschlichen Lebens bekennen, aber auch vor der Gefahr warnen, die aus einer Reaktion gegen das aufgezwungene verstümmelte Lebensproblem bereits sich kundgibt, vor der Gefahr nämlich, das eigene innere Erleben als Ausgangspunkt jeglichen wahren Wissens vom Leben zu machen und es allzusehr der rationellen Überprüfung zu entziehen.

II.

1. Der Anfang sei gemacht mit der Rektoratsrede, die Prof. Oswald Bumke im Jahre 1928 in München hielt[3]. Sein Ziel ist, die Synthese herzustellen zwischen der wissenschaftlichen Schulung des Arztes und den psychologischen Voraussetzungen der ärztlichen Kunst. Diese Einheit war lange Zeit zerrissen durch den Materialismus, und sie ist jetzt bedroht durch das gerade Gegenteil, das intuitive Künstlertum.

Von dem verhängnisvollen Einfluß des Materialismus auf weite Kreise der Mediziner sagt Bumke: „Bis in unsere Tage haben in allen Fragen der Weltanschauung nicht Lotze, Helmholtz und du Bois-Reymond, sondern Karl Vogt, Haeckel und Büchner für die Medizin den großen Ton angegeben. Die aber hatten alle Dinge, die großen wie die kleinen, so schön mechanistisch erklärt, daß man eigentlich über gar nichts mehr nachdenken mußte; und da der Mensch nun in einer, freilich ein wenig komplizierten, Maschine bestand, so war es klar, daß man mit der Seele, mit dem Bewußtsein, nichts Rechtes mehr anfangen konnte. Dies war die Zeit, in der ein erfahrener Nervenarzt, Paul Dubois, das bittere Wort prägen konnte: ‚Zwischen Medizin und Tierarzneikunde besteht nur noch ein Unterschied

[3] Eine Krisis der Medizin. Von Oswald Bumke. München 1929, Max Huber.

bezüglich der Kundschaft.' ... So hat man ein ganzes Geschlecht von Ärzten in einen unlöslichen Zwiespalt getrieben. Man kann nicht Arzt sein, wenn man nicht an das Seelische glaubt, kann nicht im Menschen eine Reflexmaschine erblicken und doch seine Klagen mitfühlend verstehen, nicht das Bewußtsein als eine im Grunde überflüssige und zufällige Nebenwirkung von Hirnvorgängen betrachten und doch auf seine Kranken seelisch einwirken wollen. Wer sich nicht eine eigene Weltanschauung schuf, der hat damals, wie Krehl es ganz richtig ausdrückt, wirklich zwei Welten gelebt. Wissenschaftlich sollten die Ärzte glauben, Materialisten, Mechanisten und Deterministen zu sein, und im Leben hatten sie dauernd mit unerklärlichen Wundern, mit zweckmäßigen Vorgängen im Körper und mit seelischen Beweggründen zu tun" (S. 8). ... Jetzt darf man wieder von Seele, Zweckmäßigkeit, Lebenskraft (im allgemeinen Sinn einer Eigengesetzlichkeit des Lebendigen) reden, „und es ist nicht wahr, daß diese neue Einstellung die Medizin in einen Gegensatz zur Naturwissenschaft bringt. Die Naturwissenschaft heute ist ja nicht die von Haeckel und sie ist es wohl überhaupt niemals gewesen. Daß jede bloß mechanistische Auffassung überall nicht einmal bis an die Pforten der Welträtsel stößt, daß zum mindestens die organische Welt nicht bloß aus physikalischen und chemischen Kräften besteht, daß diese Kräfte vielmehr einem sinn- und zweckerfüllten Leben gehorchen, das weiß die Naturwissenschaft doch viel länger als wir" (S. 11). ... „Durch Jahrzehnte hindurch hat man das Seelische bei Gesunden und Kranken erst in eine hirnphysiologische oder neurologische Sprache übersetzt, damit es wissenschaftlich salonfähig wurde. Herausgekommen ist dabei nichts, und es hat nichts herauskommen können, einfach weil seelische Vorgänge ihren eigenen Gesetzen gehorchen" (S. 12). Aber auch die nicht materialistisch umgebogene Wissenschaft genügt für den Arzt nicht: „... unsere psychologischen Aufgaben zeigen, wie notwendig der Mediziner Beziehungen auch zu den Geisteswissenschaften braucht. Wir brauchen sie aber auch zur Philosophie, zur Pädagogik, zur Jurisprudenz und zur Theologie. Ich selbst habe sehr vieles über das Seelenleben aus moraltheologischen Schriften gelernt, und ich habe manchen Kranken schließlich zu seinem Seelsorger geschickt" (25).

Augenblicklich ist die Gefahr vonseiten des Materialismus nicht mehr die größte. Es zeigt sich das, was leider bei Reaktionen gegen langen unberechtigten Zwang immer wieder auftritt, eine einseitige Betonung des bisher Unterdrückten.

„Früher war das Bewußtsein eine rechte Verlegenheit für die Physiologie, jetzt ist es der Körper, der manchen Psychotherapeuten so unbequem wird, daß sie nun am liebsten ihn aus der Welt hinausdenken möchten." Jetzt wird alles „durch intuitive Schau von Wesenheiten" gelöst. „... Ich darf Ihnen das an einigen Beispielen zeigen. Ein Forscher blickt in sich selbst und findet seine Seele in ein paar Nervenzellen am Boden seines Gehirns; ein anderer hört von einem Kranken ein harmloses Wort, er beobachtet eine unverfängliche Handlung, oder er erfährt einen alltäglichen Traum — die Innenschau entdeckt hinter diesen Symbolen ein er-

schütterndes sexuelles Erlebnis; und der Dritte bemerkt, daß die Haut junger Mädchen und Buben in bestimmten Jahren gewisse entstellende Unreinigkeiten bekommt; wieder muß er nur in sein Inneres schauen, dann weiß er, Buben und Mädchen — nein Verzeihung —, ihr Unterbewußtsein macht sich auf diese Weise die Erfüllung gewisser erotischer Wünsche unmöglich" (S. 15).

Diesen beiden Extremen gegenüber hat eine Synthese von wissenschaftlicher Schulung und einer auf Selbsterkenntnis beruhenden sittlich guten Einstellung stattzufinden. „So gewiß zum Arztsein der sehnliche Wille gehört, so oft und so gut wie möglich zu helfen, so sicher ist jeder ein Pfuscher, der nicht sehr viel über die Krankheiten weiß" (S. 23). Ein guter Arzt muß ein guter Mensch sein. Das ist Lebensweisheit.

2. In einer Schrift von Prof. Otfried Müller[4], Vorstand der medizinischen Klinik der Universität Tübingen, werden in demselben Geist die Gedanken weiter ausgeführt und besonders die Beziehungen der Naturwissenschaften zur Religion mit erfreulicher Eindringlichkeit aufgezeigt. Auch er geht von der Feststellung aus, daß man die Mediziner früher mit Gewalt zu bloßen Physikern oder Fachbiologen machen wollte und darüber das Wichtigste vergaß. Er unterscheidet drei Arten von Wahrheitssuchern. Da sind zunächst diejenigen, die mit einem Minimum von Glaubensfreiheiten und einem Maximum von Wissensbedingungen auskommen. (Unter Glaubensfreiheit versteht der Verfasser im Grunde die Kantschen Erkenntniskategorien, deren Anwendung zum Verständnis der Erfahrung notwendig ist.) Diese Wahrheitssucher werden Physiker und nichts als Physiker. Wollen aber die Wahrheitssucher angesichts der peinlich aufdringlichen, nicht umkehrbaren Richtlinien der Zwecke im organischen Geschehen der Pflanzen- und Tierwelt die Glaubensfreiheiten etwas erweitern und die Wissensbindungen etwas einschränken, so werden sie sich außer zum Kausalsatz auch noch zum Finalsatz bekennen. Sie werden Biologen und nichts als Biologen sein (S. 36). Geht endlich der Blick weiter, namentlich zum menschlichen Gemeinschaftsleben, so muß zum Kausal- und Finalsatz „noch der Gewissenssatz, als dritter praktisch notwendiger Glaubenssatz treten, da dann die intentionalen Richtlinien der Wertungen in unsern wirklichen Bewußtseinsfunktionen nicht mehr übersehen werden können. Die Notwendigkeit der Anerkenntnis nicht eines blinden, sondern eines guten Willens im Menschen wird da sein" (S. 37). Daraus ergibt sich das Schema der höheren Kultur, das „in dem sinnvollen Funktionszusammenhang von naturhaft gebundenen, kausalen, mit zweckhaft gerichteten, finalen, und mehr oder weniger wirksam und deutlich zur Freiheit lenkenden, geistig-sittlichen Kräften" besteht (S. 38).

Zu den christlichen Weisheitslehren tritt der Verfasser in Verbindung, indem er ihre vollkommene Eignung, in allen Lebenslagen unsern Bedürfnissen zusagende Hilfe zu bieten, aufweist. Auch begrüßt er die Mitwirkung des Seelsorgers für die Behandlung körperlich und seelisch kranker Menschen. Er zitiert anerkennend eine längere Ausführung von

[4] Wissen und Glauben in der Medizin. Von Prof. Dr. Otfried Müller. Stuttgart 1929, F. Enke. M 2.50.

Jung, einem neueren Vertreter verständiger Psychoanalyse. „Verfeinerten Naturen genügt die Freudsche Deutungskunst nicht. Sie wollen sehen, wissen und verstehen.... Die besonders dem katholischen Priester anvertrauten Gnadenmittel der Kirche können in diesem Falle der Auffassung eher hilfreich beistehen. Denn ihre Form und Bedeutung ist seit Anbeginn der Natur der unbewußten Inhalte angepaßt: deshalb hört der Priester die Beichte nicht nur, sondern er fragt auch, er ist sogar gehalten zu fragen, und zwar kann er nach Dingen fragen, die sonst zur Domäne des Arztes gehören. In Anbetracht der dem Priester zur Verfügung stehenden Gnadenmittel kann sein Eingriff nicht als Kompetenzüberschreitung betrachtet werden, denn er ist befähigt, den Sturm, den er hervorruft, auch zu legen. Für den protestantischen Geistlichen liegt das Problem nicht so einfach; denn ihm steht außer dem gemeinsamen Gebet und der heiligen Kommunion keine rituelle Zeremonie (Exerzitien, Rosenkranz, Wallfahrten usw.) mit ihrem Ausdruck ermöglichenden Symbolismus zur Verfügung, weshalb er gezwungen ist, mehr auf das Moralische abzustellen, wobei die dem Unbewußten entstammenden Triebkräfte Gefahr laufen, einer neuen Verdrängung zu verfallen. Die heilige Handlung in allen ihren Formen wirkt wie ein Gefäß, welches die Inhalte des Unbewußten aufnehmen kann. Die puritanische Vereinfachung hat den Protestantismus der Mittel beraubt, auf das Unbewußte einzuwirken, jedenfalls hat sie dem Pfarrer die priesterliche (für die Seele so unerläßliche) Mittlereigenschaft genommen. Dafür hat sie den einzelnen auf seine eigene Verantwortung gestellt und ihn mit seinem Gott allein gelassen. Hierin liegt Vorteil und Gefahr des Protestantismus... Jeder einsichtige Psychotherapeut wird es begrüßen, wenn seine Bemühung durch die Tätigkeit des Seelsorgers unterstützt und ergänzt wird" (S. 32).

3. Weit hinaus über die genannten Autoren geht Prof. E. Dacqué in seiner schon erwähnten Schrift „Vom Sinn der Erkenntnis". Das Buch ist in fesselnder Form vorgelegte Lebensweisheit.

Die einzelnen Abschnitte einer Bergwanderung von den Niederungen des Tales aus, durch Schlucht und Waldgebirge, über den gefährlichen Grat bis vor den Gipfel — der allerdings in seinem letzten Teil unersteiglich bleibt — mit Fernsicht und Sturm in der Höhe, der Abstieg und die Heimkehr in den Alltag, bilden den literarischen Rahmen der Darstellung. In sinniger Weise wird mit den einzelnen Stufen der Wanderung, so verschieden an Umwelt, Schwierigkeiten und Gefahren — ein stufenweiser Aufstieg der Erkenntnis von dem Sinn unseres Lebens verknüpft. Auch diese Erkenntnisstufen haben jeweils ihren eigenen Gegenstand, ihre eigenen Schwierigkeiten und Gefahren, vom kühlen Verstand, der nur gebraucht wird, um das äußerliche Leben des Menschen technisch und kulturell bequem und behaglich zu gestalten, bis hinauf zum Glauben an Gottes Offenbarung durch die Menschwerdung seines Logos. Dazwischen liegen die andern Erkenntnisweisen, durch die dem Menschen seine Naturverbundenheit mit allem Sein, gutem und bösem, sichtbarem und unsichtbarem, lebendig wird. Lebendige Verbindung ist es; denn es erhebt sich ein gegenseitiges Fragen und Antworten, ein Locken und Abstoßen. Was

da dem einzelnen zum Bewußtsein kommt, ist auch zugleich das Schicksal der Menschheit, das in uns als Erinnerung an ehemals wirklich Erlebtes weiter lebt — so der Fall des Menschen, seine Auseinandersetzung mit dem Dämonischen und mit Gott — oder als Mythe und Sage von Geschlecht zu Geschlecht überliefert wird. Was uns da alles zum Bewußtsein kommt, führt uns zur Erkenntnis unseres letzten und einzigen Zieles, „zu unserem Ich das Du Gottes zu finden und mit ihm in unbedingter Hingabe, in Liebe, vereint zu bleiben. Ganz gelöst wird uns das Geheimnis unseres Lebens aber nie. Denn vor dem Gipfel sehen wir ein, daß die Spitze unersteigbar ist; da bleibt nur der gläubige Aufblick auf das Kreuz, das oben steht. In dem gekreuzigten Gottmenschen allein ist die Synthese zwischen Mensch und Gott vollzogen; wir selbst können es nur versuchen, nach seinem Beispiel uns dieser Synthese anzunähern. Nach einem lieblichen Idyll an der Bergkapelle, wo einfache, beerensuchende Leute im Frieden und in der Gewißheit ihres Glaubens beten, steigt der Wanderer zur Niederung zurück und erwägt mit sich, wie doch die Menschen so glücklich sein könnten, unbekümmert um soziale Unterschiede, um Reichtum oder Armut, wenn sie ihr eigenstes Innenleben nach Gott gestalten wollten. Das der Inhalt.

Einige Vorbehalte müssen wir machen. Sie beziehen sich auf eine dem Verstand unzugängliche Erkenntnisweise, die so oft betont wird, auf die rein persönliche, subjektive Gewißheit und die Erkenntnisquellen, aus denen der Verfasser schöpft. Jeder Erkenntnisvorgang ist eine uns zum Bewußtsein kommende Angleichung unserer Erkenntnisfähigkeiten an etwas Gegenständliches. Ist das Gegenständliche so beschaffen, daß es allein unserer Erkenntnisfähigkeit entspricht, so sind wir gewiß, daß die Angleichung die einzig richtige oder entsprechende ist. Wir haben dann eine „erlebte Gewißheit", die nicht weiter durch den reflektierenden Verstand zu beweisen ist. Gibt es ein derartiges direktes Erleben Gottes? Begrifflich würde das voraussetzen, daß in Gott eine Eignung besteht zu einer derartigen Erfassung, und im Menschen eine spezielle Eignung, dem göttlichen Sein angeglichen zu werden, und daß uns diese Angleichung, als in sich selbst gerechtfertigt, als evident, zum Bewußtsein kommt. D a c q u é scheint etwas Derartiges anzunehmen; die scholastische Philosophie lehnt das als unmöglich und der Erfahrung widersprechend ab. Der Mensch kommt zur Erkenntnis Gottes durch die rationelle Deutung von Gottes Offenbarungen, sei es der natürlichen in der Schöpfung, sei es der besondern sog. übernatürlichen. Bei der letzteren hat der Verstand zu untersuchen, ob das Zeugnis Gottes besteht und zuverlässig ist; vom Inhalt des Zeugnisses hat er nur den Sinn festzustellen, und dann muß er sich ihm auf Gottes Autorität hin beugen. Auch bei dieser Erklärung kann ein Mensch zu der gleichen innern Gewißheit von Gottes Dasein, seiner Vatergüte usw. kommen, die der Verfasser in sich trägt. Die durch beständige Wiederholung gesteigerte Klarheit des Begriffes, die im Leben in den verschiedensten Lagen erprobte Bewährung, Befriedigung und Beglückung, die immer mehr auf das Gefühls- und Gemütsleben übergreifende Auswirkung dieser Überzeugung — all das schafft den innern Zustand persön-

licher lebenswahrer Gewißheit, den nichts mehr zu erschüttern vermag. Aber diese Art von Gewißheit ist rationell begründet und kann auch andern gegenüber gerechtfertigt werden, während die Betonung der rein in sich selbst gerechtfertigten direkten Gewißheit die Gefahr in sich birgt, daß jede Gewißheit von Gottes Dasein als subjektives Erlebnis von den Gegnern abgetan wird.

Rationell muß auch der Glauben an die übernatürliche Offenbarung begründet werden. Sie knüpft an ein historisches Ereignis an, das wir nur hinnehmen auf ein als echt und glaubwürdig erkanntes Zeugnis hin. Zeugen sind Christus selbst und die von ihm als Zeugen zugezogenen Menschen. Fällt dieses Zeugnis fort, so fällt das Christentum und wird durch irgend eine menschliche Lehre ersetzt, die man annimmt, soweit man sie versteht. D a c q u é ist Protestant; was wir sagten, möge also zur Kenntnisnahme des katholischen Standpunktes gesagt sein.

Die Insel des Eucharistischen Kongresses

Von Bernhard Welzel S. J.

„Die Irländer", so sagt der Historiker William Camden (1551—1623), „beginnen ihre Geschichte mit den entferntesten Anfängen alter Zeiten, so daß im Vergleich zu ihnen jede andere Nation neu und gleichsam ein Kind ist." Auf dem großen Konzil von Konstanz wurde bei Festlegung der Rangfolge unter den Kirchenfürsten allgemein anerkannt, daß das Königreich Irland älter sei als irgend ein anderer europäischer Staat, Rom und Konstantinopel ausgenommen. Die irische Sprache, das alte Gälisch, so wie es trotz jahrhundertelanger Unterdrückung durch die Engländer auch heute noch von weiten Kreisen Irlands gesprochen wird, ist neben dem Griechischen die älteste europäische Sprache — ist es doch über 2 000 Jahre alt. Die irische (gälische) Literatur ist die älteste Literatur Europas, denn Irland hat heute noch eine lebende Literatur, die in ununterbrochener Folge bis in die ersten christlichen Jahrhunderte zurückreicht. Die ersten Aufzeichnungen vaterländischer Geschichte sind in Irland um mehrere Jahrhunderte älter als die irgend einer andern westeuropäischen Nation, und zum Unterschied von andern Ländern sind sie ganz nationalen Charakters und in der Muttersprache, nicht lateinisch verfaßt. Sie stammen aus der Mitte des 3. oder dem Anfang des 4. Jahrhunderts n. Chr. Die irischen Gesetze aus der Mitte des 3. Jahrhunderts (auf irisch „Feineachus", auf englisch „The Brehon Laws" genannt) sind zwar seit 1600 mit Gewalt von den Engländern abgeschafft worden, aber eher entstanden als irgend eine Gesetzessammlung in Westeuropa, und sie stützen sich nicht auf das römische Recht, sondern sind ganz nationales Erzeugnis.

Die Ureinwohner Irlands, die Gälier, sind wohl die älteste noch lebende Rasse Europas[1]. Sie entstammen der großen Keltenfamilie und kamen ver-

[1] Vgl. „The Oldest Nation in Europe" by E. Cahill S. J., Dublin 1921.

mutlich in der Blütezeit des keltischen Reiches, also im 5. oder 4. Jahrhundert v. Chr., nach Irland. Schon von alten Geschichtsschreibern, z. B. von Gerald von Wales (1170), werden die großen Vorzüge dieser Gälier gegenüber andern Völkern gerühmt. Auch bei Camden liest man: „Sie besitzen großen Scharfsinn, sind äußerst lernbegierig und zu jedem Studium befähigt, dem sie sich widmen." Sir John Davies sagt 1612: „Dieses Volk besitzt ganz außergewöhnliche Fähigkeiten an Körper und Geist." Interessant ist auch, daß Tacitus in seinem „Agricola" (c. XXIV) berichtet, Irland sei weit besser bekannt und habe viel mehr Handelsbeziehungen zum Kontinent als Großbritannien. Wie hoch entwickelt die irische Kultur gewesen sein muß, geht wohl am besten daraus hervor, daß Irland allein von allen europäischen Nationen es verstanden hat, seine eigene Sprache gegenüber dem in andern Ländern übermächtigen Einfluß des Lateins in der Wissenschaft wie im Unterricht zu behaupten. Als die Gälier im 5. Jahrhundert Christen wurden, waren sie die einzige Nation Europas, die sich weigern konnte, mit dem Christentum zugleich auch hellenische Ideale und römische Methoden anzunehmen, das einzige Volk, das es verstanden hat, seine eigene Kultur zu wahren. Irland blieb von römischer Herrschaft wie von allen Wirren der Völkerwanderung verschont. Es hat sich gegen die Raubzüge der Dänen im 9. und 10. Jahrhundert wie gegen die normannischen Eindringlinge vom Ende des 12. bis Mitte des 13. Jahrhunderts unerschütterlich behauptet. Irland ist das einzige Land Westeuropas, in dem das Feudalsystem nie festen Fuß gefaßt hat. Selbst als die Iren unter Elisabeth ihre nationale Unabhängigkeit verloren, hielten sie an ihrer gälischen Sprache und Kultur fest und retteten sie durch alle Schrecken der Verfolgung und Hungersnot im 18. Jahrhundert, bis sie in unsern Tagen zu neuem Leben erwachten.

Nach Marianus Scotus, der im 11. Jahrhundert schrieb und im gleichen Lande lebte, wo Bonifatius gewirkt hatte, dem also wohl gute Quellen zur Verfügung standen, sind beide Eltern dieses Apostels der Deutschen Irländer gewesen. Ebenso sagt Trithemius. Dies ist um so weniger verwunderlich, wenn man bedenkt, daß es Irländer waren, die den Norden Großbritanniens besiedelten, der ja nach ihnen „Schottland" benannt wurde. Denn „Scotus" ist der ursprüngliche Name für „Ire"; erst später wurde Scotia die Bezeichnung für den Norden Großbritanniens. Es ist viel zu wenig bekannt, daß die Bekehrung der deutschen Stämme vorwiegend durch irische Mönche erfolgte. Man braucht nur Namen wie Columban, Gallus, Vergilius, Kilian, Fridolin zu nennen. Irische Klöster finden wir z. B. in Regensburg, Würzburg, Nürnberg, Eichstätt, Konstanz, Wien, Erfurt, Fulda, Köln. Gewöhnlich sind sie noch heute als „Schottenklöster" bekannt.

Erst nach dem 7. Jahrhundert überwog im Missionswesen mehr und mehr das angelsächsische Element, während die Iren sich eifriger auf die Wissenschaft verlegten. Von dem Umfang ihrer wissenschaftlichen Arbeiten können wir uns eine Vorstellung machen, wenn wir hören, daß der hl. Columban nicht weniger als 300 Abschriften des Neuen Testaments anfertigte. Der älteste Bibliothekskatalog von St. Gallen hat eine besondere

Abteilung für Bücher in irischer Sprache; ähnliche Belege ihrer literarischen Verbreitung finden sich in andern Bibliotheken Deutschlands und Frankreichs. Zur Zeit Karls des Kahlen landeten, wie Heinrich von Auxerre berichtet, „ganze Scharen von irischen Philosophen" an Frankreichs Küsten. Und der Münchener Historiker Traube (1861—1907) sagt in seinem „O Roma Nobilis", wer in jener Zeit auf dem Kontinent Griechisch konnte, sei entweder Irländer oder Schüler eines Irländers gewesen[2]. „Es ist sicher, daß die Irländer griechische und lateinische Literatur zu einer Zeit pflegten, wo andere Weltteile aufgehört hatten, dies zu tun" (Mr. Laurie)[3]. Die Buchstaben, in denen Schiller und Goethe und Shakespeare schrieben, stammen aus dem irischen Alphabet, das vom lateinischen abgeleitet war. Daß die alten irischen Manuskripte auch in der Federkunst, im Zeichnen von Miniaturen usw. ganz unerreichte Kunstwerke darstellen, kann man ja überall in den Museen bewundern.

Tausend Jahre lang war Irland eine Leuchte des Glaubens, ein Mittelpunkt edler Geistesbildung gewesen, die Insel der Heiligen und Gelehrten — da sollte es sich einen neuen Ruhmestitel verdienen und die Insel der Märtyrer werden. Diese Seite in Irlands Geschichte hat wohl nirgends ihresgleichen. Die Sendlinge der Tudor durchstreiften das ganze Land, überall brennend und mordend; nicht einmal die Säuglinge in der Wiege wurden verschont. Grausiger noch wüteten die Horden der Stuarts und des „Protektors" Cromwell. Und als ob Feuer und Schwert nicht schnell genug hätten töten können, rief man den Sklavenjäger aus dem Innern Afrikas. Katholiken waren von der Regierung, von jedem Handwerk, vom Dienst in Heer und Flotte ausgeschlossen. Sie hatten kein Anrecht auf Erbschaft, auf Schule und Kirche. Um sie in beständiger Sklaverei zu halten, wurde festgesetzt, daß sie gesetzmäßig nur wenige Pfund Geld besitzen konnten. Wenn ein Protestant einem Katholiken begegnete, der auf einem Pferde ritt, das mehrere hundert Mark wert war, konnte er ihm ohne weiteres gegen Zahlung von 100 Mark das Pferd abnehmen. Selbst nach dem Tode waren die Katholiken noch verfolgt: sie durften nicht in geweihter Erde begraben werden. Jeder Handel, selbst die Fischerei war ihnen verboten; alles lag wie gelähmt darnieder, so daß die furchtbare Hungersnot entstand, die dem Verfasser von „Gullivers Reisen", dem protestantischen Theologen Jonathan Swift (1667—1745) den Sarkasmus eingab, „bescheiden vorzuschlagen", daß es den Armen erlaubt sein sollte, ihre eigenen Kinder zu verzehren. Auf die Hungersnot folgten Seuchen.

Man hat berechnet, daß fünf Sechstel der Bevölkerung Irlands damals für den Glauben ihr Leben geopfert haben. Daß es sich um eine religiöse Verfolgung handelte, geht klar aus den noch vorhandenen Urkunden hervor. Wer seinen Glauben verleugnete, wurde sofort in Ehren aufgenommen und erhielt das Vermögen seiner noch katholischen Verwandten. Für den Kopf eines Bischofs waren 50 Pfund, für den eines Priesters 30 Pfund,

---

[2] Vgl. „Early Irish Missionaries on the Continent" by John Ryan S. J., Dublin 1924, S. 13.

[3] Vgl. „Iona and Lindisfarne as Irish Missionary Centers" by George O'Neill S. J., Dublin 1924, S. 11.

für einen Lehrer 10 Pfund als Belohnung ausgesetzt. Doch die Schrecken schmiedeten die Bande zwischen Priester und Volk nur noch fester, zu jener innigen Einheit, wie man sie auch heute noch eben nur in Irland findet. Die Priester taten auch im Angesichte des grausamsten Todes ihre Pflicht, und von den neugegründeten irischen Priesterseminaren in Löwen, Paris, Salamanca, Sevilla, Lissabon strömten beständig neue Märtyrerscharen in die Heimat. Nur so war es auch möglich, daß trotz einer mehrere Jahrhunderte dauernden Verfolgung, bei der es unter Todesstrafe verboten war, der Messe beizuwohnen, dennoch das heilige Opfer nie unterbrochen wurde. In zerfallenen Hütten, auf granitenem Felsblock, in dunkler Grotte wurde es zu nächtlicher Stunde unter gewaltigem Zustrom des Volkes gefeiert. Allenthalben im Lande steht noch „Corrig an Affrin" („The Mass Rock"), der Messefelsen. Ein breiter Granitblock wie ein Tisch, der Name Jesus tief in die Platte eingemeißelt, darüber oft ein schützendes Felsdach und um all das ein grüner Rasen, als wollte die irische Muttererde diesen kostbaren Schatz festhalten und an ihr Herz drücken. Kein Weihrauchwölkchen umgab dich, o Felsen der Messe, kein sanfter Orgelklang, kein trauter Schein des Ewigen Lichtes. Dein Weihrauch war der nächtliche Nebel der Berge, und Orgelton war dir das Heulen des Windes, der an den Steinklüften sich brach, und dein Ewiges Licht waren Gottes Sterne, die vom Himmel droben auf das zermarterte Volk niederschauten.

Als sich im 19. Jahrhundert die sozialen Verhältnisse neu gestalteten, befand sich Grund und Boden sowie der gesamte Handel des Landes in den Händen der protestantischen Minderheit. Diese nahm in gesellschaftlicher Beziehung eine Monopolstellung ein, war doch den Katholiken mit Ausnahme der Geistlichen, die ja ihre Bildung in den irischen Seminarien des Auslands empfangen hatten, jede höhere Bildung unmöglich gemacht worden. So war auch die Gesetzgebung und Verwaltung englisch, d. h. protestantisch. Bezeichnend ist, was H. Belloc (The Church To-day; Kap. V) sagt: „Die englisch sprechende Welt geht in ihren Idealen, ihren Einrichtungen für Gesetzgebung und Verwaltung ganz auf das englische protestantische 17. Jahrhundert zurück. Auch ihre Literatur und ihre sittlichen Anschauungen ruhen ganz auf dieser Grundlage. Die Mehrzahl ihrer Bürger hat niemals andere Verhältnisse kennengelernt und kann sich auch gar nicht in anderes hineindenken." Dieser englisch-protestantische Einfluß ist auch heute in Irland noch ziemlich stark, weil er durch die zahlreichen politischen, wirtschaftlichen und geistigen Beziehungen, die Irland und besonders seine in den Vereinigten Staaten von Nordamerika und in den britischen Kolonien lebende Volksmehrheit mit der englischsprechenden Welt verknüpfen, immer neu belebt wird. Selbst im Irischen Freistaat, wo doch die Katholiken 92 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachen (unter den nicht ganz 3 Millionen Einwohnern sind 250 000 Nichtkatholiken), ist der antikatholische und bis zu einem gewissen Grade auch antiirische, d. h. britische Druck sehr stark.

Obwohl Irland nach Bodenbeschaffenheit und klimatischen Verhältnissen zweifellos zu den begünstigten Ländern gehört, ist es doch von

allen europäischen Ländern, mit Ausnahme von Skandinavien und einzelnen Teilen des südlichen Spaniens, am geringsten bevölkert: 112 Einwohner auf die Quadratmeile im Freistaat, in Deutschland 328. Wie nachgewiesen ist (G. O'Brien, The Economic History of Ireland from the Union to the Famine [London 1927] 74—86), könnte Irland allein durch Ackerbau mehr als das Vierfache seiner gegenwärtigen Bevölkerung ernähren. Eine gewaltige Auswanderung setzte in der Mitte des vorigen Jahrhunderts ein. Seit 1847 sind ungefähr anderthalbmal soviel Irländer ausgewandert, als das ganze Land jetzt Einwohner zählt; während die Bevölkerungsziffer der übrigen europäischen Staaten seit dieser Zeit zugenommen, bei manchen sogar sich verdoppelt und verdreifacht hat, ist die Bevölkerung Irlands heute auf die Hälfte ihres Standes von 1847 gesunken. Was es wirtschaftlich bedeutet, daß Jahr für Jahr so zahlreiche junge Leute das Land verlassen, noch ehe sie ihm durch ihre Arbeit die Kosten für ihre Ausbildung vergütet haben, läßt sich leicht denken. Bei einer jährlichen Auswanderungsziffer von durchschnittlich 40 000 beläuft sich der mittlere Jahresverlust, in Geld ausgedrückt, auf etwa 350 Millionen Mark. — Demgegenüber können auch die geringen Ersparnisse, wie sie von Auswanderern jedes Jahr in die Heimat gesandt werden, nicht stark in die Waagschale fallen.

Und doch ist der wirtschaftliche Schaden nicht der schlimmste. Schwerer wiegen Nachteile anderer Art: verhängnisvolle Folgen für Kraft und Gesundheit eines Volkes, das Jahr für Jahr gerade der besten Arbeitskräfte beraubt wird; Nachteile auch idealer Art: es schwinden Liebe und Begeisterung für das eigene Volk, es schwinden in der Heimat Tatkraft und Unternehmungslust, und an ihre Stelle treten Mutlosigkeit und Pessimismus. Eine andere verhängnisvolle Wirkung der starken Abwanderung ist der niedrige Prozentsatz der Ehen: nicht einmal die Hälfte der Durchschnittsziffer in den übrigen europäischen Staaten. Dem entspricht natürlich eine niedrige Geburtenziffer: 21 auf je 1000 Erwachsene. Absolut genommen ist diese eine der niedrigsten Ziffern der Welt, aber im Vergleich zum Prozentsatz der Ehen ist die Ziffer durchaus günstig: 1911 kamen auf 1000 verheiratete Frauen im Alter von 20 bis 44 Jahren 302 Kinder; 1926 waren es noch 265.

Auffallend ist, daß die Iren sich in der Fremde weniger vermehren als in der Heimat. Die irische Rasse steht damit in merkwürdigem Gegensatz zu den Buren Südafrikas oder auch den Franzosen Kanadas. Die französischen Kanadier sind durch natürliche Vermehrung in etwas mehr als anderthalb Jahrhunderten (nämlich seit 1763, wo die Einwanderung aus Frankreich aufhörte) von 60 000 auf 3,5 Millionen angewachsen. Die Zahl der Iren, die im gleichen Zeitraum nach den Vereinigten Staaten auswanderten, beträgt etwa 5 Millionen. Und doch beläuft sich die gesamte irische Bevölkerung der Vereinigten Staaten heute nur auf 7, höchstens 8 Millionen[4]. Woher dieser auffallende Unterschied? Wie M. V. Kelly in einer

[4] Nach E. Cahill S. J., Ireland's Peril. Dublin 1930. — Liddell gibt in seinem Werk „Irland" (1931, Teubner) 9 Millionen an. Hierbei handelt es sich nur um Schätzungen. Die amtlichen amerikanischen Zählungen umfassen nur die ersten beiden Genera-

Reihe von Aufsätzen in der Wochenschrift „America" im November und Dezember 1928 („The Suicide of the Irish Race") ausgeführt hat, scheint der Hauptgrund darin zu liegen, daß die Buren Südafrikas und die Franzosen Kanadas auf dem Lande als Farmer siedelten, während die Iren meist in die Städte wanderten und dort zur Industriebevölkerung gehören. Daher eine Bevölkerungsabnahme schon nach der ersten Generation. Tatsache ist auch, daß die Sterblichkeit der Iren in den amerikanischen Großstädten mehr als doppelt so hoch ist wie in der Heimat und weit höher als die irgend einer andern Nation in den Vereinigten Staaten. Man sagt, daß ein Ire, der nach Amerika auswandert, 10 Jahre seines Lebens opfert. (Vgl. dazu in der Dubliner Zeitschrift „Studies" Bd. V [1916]: Augustin O'Malley, The Effects of the American Climate on the European Emigrants, und Bd. VII [1918] vom selben Verfasser: Irish Vital Statistics in America; ferner Bd. X [1921]: J. J. Walsh, Irish Mortality in New York and Pennsylvania.)

Zu der starken Auswanderung gesellt sich, um das Übel voll zu machen, die allgemeine Landflucht der irischen Bevölkerung. Im Freistaat haben die Landbezirke seit 1841 über zwei Drittel ihrer Bewohner eingebüßt, so daß den 5 281 000 des Jahres 1841 im Jahre 1926 nur 1 878 000 gegenüberstanden. Mir ist sogar eine Gemeinde bekannt, die auf diese Weise in der angegebenen Zeit fünf Sechstel ihrer Bevölkerung verlor, und der Fall soll durchaus nicht vereinzelt sein. Daher sieht man in Irland so auffallend viele verlassene, halb verfallene „Roadside Cottages". Nur infolge der Landflucht war es möglich, daß Dublin, Cork, Limerick, Galway und noch 25 andere Städte an Einwohnerzahl trotz der Abnahme der Gesamtbevölkerung des Freistaates zunahmen.

In der Stadt sind die Wohnverhältnisse traurig, und infolgedessen ist die Kindersterblichkeit hoch. Dublin hatte z. B. bei der letzten Volkszählung (1926) 316 693 Einwohner. Von diesen lebten 27,8 Prozent, nämlich 78 920 Personen, die zu 23 665 Familien gehörten, in Wohnungen, die nur aus einem einzigen Raum bestanden. Weitere 63 458 Familien hatten Wohnungen, die aus zwei Räumen bestanden (Census of Population — Saorstát Éireann [1926] Bd. IV, 4). Diese beiden Klassen machen aber bereits über die Hälfte der Gesamtbevölkerung aus. Viele Wohnungen waren Keller, und über 10 Prozent waren schon vor mehr als 10 Jahren als völlig ungeeignet für Wohnzwecke bezeichnet worden. Schon 1912, also zu einer Zeit, wo Wohnungsmangel und Arbeitslosigkeit noch nicht annähernd so drückend waren wie jetzt, starben in Dublin jährlich über 1000 Kinder von weniger als 5 Jahren infolge von Unterernährung, mangelhafter Kleidung, ungesunden Wohnungsverhältnissen usw. Man muß diese Scharen von armen Kindern gesehen haben, wie sie in schmutzigen, zerrissenen Kleidern von früh bis spät in den Straßen der Stadt herumspielen, trotz ihres

---

tionen; sie geben für das Jahr 1930 folgende Zahlen an: Von den Einwohnern der U. S. A. waren in Irland geboren: 923 642; davon im Freistaat: 744 810; in der Republik Ulster: 178 832; die zweite Generation mitgerechnet, stammten aus dem Freistaat 2 341 712.

Elends heiter und zufrieden; ich meine, sie müßten jedem Besucher auffallen.

Irland besitzt fast gar keine eigene Industrie. Die ständig abnehmende Landbevölkerung muß also in gewissem Sinne die immer mehr zunehmende Stadtbevölkerung miternähren. Gegenwärtig betreiben von den knapp drei Millionen Einwohnern des Freistaates nicht ganz drei Viertel Millionen Landwirtschaft. Daher muß der größte Teil des fruchtbaren Bodens unbebaut bleiben. Bedenkt man, daß die Familien in den Städten gewöhnlich schon nach der dritten Generation erlöschen, so ist klar, daß sich die Landflucht für den Bestand der irischen Rasse fast ebenso verhängnisvoll auswirkt wie die starke Auswanderung. Die Hauptgründe für die Landflucht liegen zweifellos auf wirtschaftlichem Gebiet. An erster Stelle wären wohl die hohen landwirtschaftlichen Steuern zu nennen, dann das unglückliche Finanzsystem, das noch völlig von England abhängig ist, obwohl die englischen Interessen von den irischen ganz verschieden sind. Ferner werden durch die riesigen Latifundien der englischen Gutsbesitzer weite Strecken des besten Bodens dem Ackerbau entzogen und dienen Jagd- und Vergnügungszwecken. Schließlich mag oft der Gedanke mitspielen, von der Stadt aus eher die Möglichkeit zu haben, ins Ausland zu kommen.

Weniger allgemein bekannt als die mit ungünstigen Ernährungsverhältnissen zusammenhängende Neigung der Irländer zu übermäßigem Alkoholgenuß ist ihre Leidenschaft für Spiel und Wetten. Wie in den meisten modernen Staaten stand von 1845 bis 1920 das Wetten auch in Irland unter staatlicher Kontrolle. Damals hatten die Engländer allgemeine Wettannahmestellen streng verboten. Das Wetten um Geld war nur bei Wettrennen erlaubt, jede Propaganda dafür sowie das Verbreiten von Wettnachrichten war aber streng untersagt. Mit einer Person unter 16 Jahren durfte überhaupt nicht gewettet werden. Seit Beginn des Krieges wurden jedoch diese Bestimmungen nicht mehr genau beobachtet, und seit 1926 sind in Irland die Wettannahmestellen staatlich zugelassen. Sie müssen nur behördlich gemeldet sein, und auf den Wetten liegt auch eine staatliche Steuer, aber im übrigen besteht keinerlei Beschränkung für die Zahl der Wettbureaus oder ihre Reklame oder das Alter der Wettenden. Daher hat das Übel einen Umfang angenommen wie nie zuvor. Nicht nur die Männerwelt, sondern auch Frauen und Jugendliche sind ihm gerade in den ärmeren Kreisen weit und breit verfallen.

Solange die Kirche in Irland offen verfolgt war, ist sie innerlich nur erstarkt, denn es regte sich im Volke ganz von selbst der natürliche Widerspruchsgeist. Das hat sich mittlerweile geändert. Es ist nun über 100 Jahre, daß die Kirche in Irland sich aller Segnungen des Friedens erfreut, und das öffentliche kirchliche Leben hat seitdem zweifellos einen großartigen Aufschwung genommen. Offener Kampf gegen die Kirche zeigt sich fast nur in dem nicht zum Freistaat gehörenden Nordosten des Landes, wo die Katholiken einer protestantischen Mehrheit gegenüberstehen. Im Freistaat, wo bekanntlich auch die Katholiken in zwei einander leidenschaftlich befehdende Parteien gespalten sind, wird die Kirche mit geheimen und darum auf die Dauer sehr gefährlichen Waffen bekämpft.

Tatsache ist jedenfalls, daß es im katholischen Irland keinerlei katholische Organisation auf sozialem und industriellem Gebiete gibt, weder für Arbeitgeber noch für Arbeitnehmer, und daß die bestehenden Organisationen zum großen Teil nicht einmal positiv christlich sind (vgl. „Ireland's Peril" by E. Cahill S. J., Dublin). Tatsache ist auch, daß man von katholischer Seite anscheinend immer noch mit verschränkten Armen zusieht, wie die Sowjet-Propaganda unter der arbeitenden Bevölkerung um sich greift, wie man in Dublin den Papst als das Haupt des Kapitalismus verschreit und den Eucharistischen Kongreß als kapitalistische Demonstration hinstellt.

Gewiß ist das irische Volk noch in seinem innersten Wesen durch und durch katholisch und der Kirche treu ergeben, gewiß ist es vorläufig nur eine Handvoll bezahlter Sowjetagenten, die ungestraft ihr Wesen treiben. Aber galten nicht auch Mexiko und Spanien als katholische Länder, und war es nicht gerade die falsche Sicherheit, die dort die Katholiken zu Fall brachte? Ich wünschte, daß ich zu schwarz sähe. Noch ist die Frömmigkeit des irischen Volkes zu gesund, noch ist Irland wirklich eine Hochburg des Katholizismus. Aber wir dürfen uns nicht verhehlen, daß gerade eine Monopolstellung, wie sie die Kirche in Irland einnimmt, dem Gegner gewisse Angriffspunkte bietet, und daß die ungesunden sozialen Verhältnisse die Verbreitung bolschewistischer Ideen sehr begünstigen. Auch in Irland fehlt es nicht an warnenden Stimmen. Leider fühlt man sich von Rußland und Spanien auf der Grünen Insel so weit entfernt, daß die Warnungen wenig Gehör finden. Noch ist es Zeit, sich zu entschiedener Abwehr zusammenzuschließen und mutig zur Gegenoffensive überzugehen. Wie einst, so könnten dann auch heute wieder von der Insel der Heiligen die Segnungen echt katholischen Glaubenslebens über Europa strahlen. Möge der Eucharistische Kongreß dazu ein Anfang sein!

Jesuitenfabeln in einem katholischen Schulbuch

Von Wilhelm Kratz S. J.

Der große Aufschwung, den die Geschichtswissenschaft und nicht zuletzt die Kirchengeschichte in den Vorkriegsjahrzehnten genommen hat, macht sich auch an den Gymnasien bemerkbar. Während vor einem Menschenalter ein „Leitfaden" von rund 100 Seiten genügte, um den Schülern das nötige kirchengeschichtliche Wissen zu vermitteln, hat das von Joseph Lortz herausgegebene Buch[1] nahezu den vierfachen Umfang, sicherlich zu viel, wenn das Lernbuch nicht zugleich als Arbeitsbuch gedacht wäre. Daß der kirchlichen Neuzeit mehr als die Hälfte des Raumes zugewiesen wurde, wird man bei einem Arbeitsbuch verständlich

[1] Joseph Lortz, Geschichte der Kirche für die Oberstufe höherer Schulen. Unter Mitwirkung von Fr. X. Seppelt und O. Koch. III. Die kirchliche Neuzeit oder die Kirche im Kampfe mit der autonomen Kultur. 1. Epoche: Die offenbarungsgläubige Zeit. 8° (XI u. 116 S.) IV. Die kirchliche Neuzeit oder die Kirche im Kampfe mit der autonomen Kultur. 2. Epoche: Die offenbarungsfeindliche Zeit. 8° (VII u. 89 S.) Münster i. W. 1931, Aschendorff.

finden, wenn man bedenkt, welch bedeutende Rolle kirchengeschichtliche Fragen und Probleme in den konfessionellen Auseinandersetzungen der Gegenwart vielfach spielen. Abweichend von der üblichen Darstellungsart, hat der Verfasser die ideengeschichtliche Behandlung des Stoffes gewählt, die den Vorteil gewährt, die großen Entwicklungslinien deutlicher herauszuarbeiten und viele mühsame Kleinarbeit zu ersparen, allerdings auch die Gefahr in sich birgt, durch apriorische Konstruktionen die Tatsachen im Interesse einer Theorie umzubiegen. Ob diese Klippe überall vermieden wurde, bleibe dem Urteile berufener Fachmänner überlassen. Wir beschränken uns auf die Ausführungen über den Jesuitenorden, weil diese Fragen unserem langjährigen Arbeitsgebiet am nächsten liegen, wir also gerade hier eher als anderswo dem in der Vorrede ausgesprochenen Wunsche nach Verbesserungsvorschlägen nachzukommen vermögen.

Wir zweifeln nicht an der ehrlichen Absicht des Verfassers, dem Jesuitenorden geschichtlich gerecht zu werden, allein es sind ihm manche und keineswegs nebensächliche Mißverständnisse unterlaufen. Nicht weniges ist gut beobachtet und schön gesagt. Es fehlt sogar nicht an Stellen, wo eine gewisse Bewunderung für Ignatius und sein Werk, ja, eine Art von Überschwenglichkeit in der Zeichnung der religiösen und kulturellen Leistungen des Ordens durchbricht. Lortz hat da Sätze geschrieben, die kein Jesuit wagen dürfte, ohne dem Verdikt zu verfallen, das der Volksmund über das Eigenlob gefällt hat. Aber ganz unvermittelt tauchen daneben Äußerungen auf, die, zumal in einem katholischen Schulbuche, befremdend wirken. Fast ist man versucht, die Zweiquellenhypothese zur Erklärung dieser Zwiespältigkeit heranzuziehen und anzunehmen, daß der Verfasser bald jesuitenfreundliche, bald jesuitenfeindliche Autoren zu Rate gezogen habe, ohne sie zu harmonisieren.

Nicht zu Unrecht hebt Lortz hervor, daß Ignatius „das Ideal der starken und eigenartigen Einzelpersönlichkeit" bejaht[2]. In unvereinbarem Widerspruch dazu — psychologisch wie historisch gesehen — behauptet er einige Zeilen weiter, der Ordensstifter habe den Kadavergehorsam „geradezu zum Mittelpunkte des [jesuitischen] Denkens" gemacht[3]. So hoch Ignatius und alle Erben seines Geistes den Gehorsam stellen, die jesuitische Zentralidee bildet der Kadavergehorsam nicht. An den Eingangspforten der einstigen Kirchen und Kollegien der Gesellschaft, in ihren Büchern und Briefen findet man häufig die Initialen des Spruches: „Omnia ad maiorem Dei gloriam — Alles zur größeren Ehre Gottes." Das ist die Ordensdevise. Das ist der Geist der Exerzitien auf die kürzeste Formel gebracht. Das soll die große Bewegursache alles jesuitischen Wollens und Handelns sein, wie der Stifter seinen Söhnen nicht weniger als 177mal in den Ordenskonstitutionen ins Gedächtnis zurückruft[4].

Zur Bekräftigung des Gesagten fährt der Verfasser unmittelbar darauf fort: „Zum Beispiel über kirchliche Oberen darf man nie etwas Nachteiliges

---

[2] S. 269. [3] S. 270.

[4] Suarez, Tractatus de Religione Societatis Jesu l. VIII, c. 6 (ed. Paris 1857) S. 422.

sagen, sogar ihr Privatleben muß man loben."[5] Dadurch aber, meint Lortz, gerät zuweilen „die Pflicht der Wahrhaftigkeit in Gefahr. Wie soll man es z. B. machen, um etwa über einen Alexander VI. nur Gutes zu sagen? In der Geschichte bedeutet das oft die Unmöglichkeit, die Wahrheit zu finden."[6] Die Stelle, auf die Lortz anspielt, findet sich nicht in den Ordenskonstitutionen (Ordensregeln), sondern in den „Geistlichen Übungen", die für Jesuiten und Nichtjesuiten, für Geistliche und Laien in gleicher Weise bestimmt sind, sie hat also mit dem klösterlichen Gehorsam direkt nichts zu tun. Es ist die zehnte der 18 Regeln über die kirchliche Gesinnung[7]. Sind diese auch nicht zu Manresa entstanden, sondern wahrscheinlich erst während des Pariser Aufenthaltes (1527—1534)[8], so doch immer noch zu einer Zeit, da der Ritter von Loyola noch keine klarumrissene Idee von seiner späteren Gründung hatte. Ihrem Inhalt nach besagt die Regel auch nicht, daß man das Privatleben der geistlichen und weltlichen Oberen loben, nur Gutes von ihnen sagen müsse, sondern bloß: „Wir müssen eher bereit sein, sowohl die Anordnungen und Weisungen wie auch die Sitten unserer Vorgesetzten zu billigen und zu loben, als zu tadeln."[9] Gilt dies für alle Christen, dann läßt der zweite Teil, der die praktische Anwendung enthält, deutlich erkennen, daß die Regel hauptsächlich für die Prediger bestimmt ist. Ignatius fährt nämlich fort: „Denn wenn auch einige nicht lobenswert sind oder waren, so würde doch, spräche man dagegen, sei es in öffentlichen Predigten oder in Äußerungen vor dem gewöhnlichen Volke, dies eher Murren und Ärgernis als Nutzen bewirken. Und so würde das Volk nur gegen seine Vorgesetzten, weltliche oder geistliche unwillig werden."[10] Darum ist diese Anweisung auch der Hauptidee nach in die Regeln für die Prediger aufgenommen worden[11]. Mit andern Worten: es handelt sich um eine homiletische Anweisung, die heutzutage bei den Lehrern der Kanzelberedsamkeit als selbstverständlich vorausgesetzt werden dürfte. Sie ist aus den damaligen Zeitumständen zu erklären, als der tragische Ausgang Savonarolas noch frisch in aller Gedächtnis war und die Glaubensneuerer die Kanzel mißbrauchten, um durch heftige Ausfälle auf das Privatleben der geistlichen und weltlichen Obrigkeit ihre kirchlichen Umsturzideen zu rechtfertigen. Mit der wissenschaftlichen Geschichtsforschung hat sie nichts zu tun.

Auch die weitere Behauptung des Verfassers, Ignatius habe „eine neue Auffassung der Gehorsamsidee"[12] eingeführt, ist unrichtig; er hat sie nur stärker betont, ähnlich wie vor ihm der hl. Franziskus dem Armuts-

---

[5] S. 270. [6] S. 270, Anm. 1.

[7] 10ª regla. Exercitia spiritualia Sancti Patris Ignatii de Loyola. Textus hispanus et versio litteralis autographi hispani auctore A. R. P. Joanne Roothaan (Turin-Rom 1928) S. 326.

[8] Codina, Los orígenes de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola (Barcelona 1926) S. 207 ff.

[9] Feder, Ignatius von Loyola. Geistliche Übungen. Nach dem spanischen Urtext übertragen (3. Aufl. Regensburg 1924) S. 160.

[10] Feder a. a. O.

[11] Institutum Societatis Jesu III (Florenz 1893) S. 17.

[12] S. 270.

gedanken eine schärfere Prägung gegeben hatte. Die Aussprüche, auf die sich Ignatius in seinem Brief über den Gehorsam beruft, sind meist den Werken Cassians, Gregors des Großen und des hl. Bernhard entlehnt. Die Beispiele, die er zur Bekräftigung anführt, entstammen den Leben der Altväter und der benediktinischen Ordenslegende. Unrichtig ist es weiter, wenn Lortz versichert: „Das Ziel [des jesuitischen Gehorsams] ist: sich beherrschen lassen, sich beherrschen, andere beherrschen."[13] Wie alle Gelübde, so ist auch das Gehorsamsgelübde nicht Selbstzweck, sondern einem höheren Ziele untergeordnet. Letztes Ziel ist die Ehre und Verherrlichung Gottes, näheres Ziel die eigene Vervollkommnung und der Dienst am Seelenheil des Nächsten[14]. — Nach der Auffassung von Lortz „steckt in diesem Gehorsamsgedanken ein Stück Unfreiheit"[15]. Der Gehorsam beschränkt, wenn man will, die Willensobjekte, nicht aber die Willensakte. So hat Gott selber durch seine Gebote die Wahl unserer Willensobjekte eingeschränkt. Da in der Übereinstimmung unseres Willens mit dem göttlichen alle Moralität und Vollkommenheit liegt, hat der Ordensstand von jeher nach dem Rate Christi zum allgemeinen christlichen Gehorsam das Gelübde des klösterlichen Gehorsams gefügt, indem er die freie Wahl der Willensobjekte noch mehr einschränkte, um sich so enger und beständiger dem Willen Gottes anzuschließen[16]. Durch das darin liegende Opfer wird nach der Lehre des hl. Ignatius die Willensfreiheit nicht vermindert und vernichtet, vielmehr vervollkommnet, indem der geschöpfliche Wille dem göttlichen, also der höchsten Sittennorm, gleichförmiger gestaltet wird[17].

In der Weiterführung seiner Aufstellungen über den Gehorsam gelangt Lortz zu dem Schluß: „Man hat nicht mit Unrecht von einer Willensdressur, besonders auf Grund der Exerzitien gesprochen. ‚Was bezwecken sie? Einen Menschen heranzuzüchten, der imstande war, seine Vorstellungen, seine Affekte, seine Triebe ab- und einzustellen wie mit einem Kurbelzug' (C. L. Schleich)."[18] Nein, nicht Schaffung von psychologisch unmöglichen Willensakrobaten ist das Ziel der Geistlichen Übungen, ihr Zweck ist vielmehr: „die Seele vorzubereiten und instand zu setzen, damit sie alle ungeordneten Neigungen von sich entferne und nach ihrer Entfernung den göttlichen Willen suche und finde in der Regelung des eigenen Lebens zum Heile der Seele"[19]. Dasselbe wird noch einmal im Lapidarstil in der Überschrift der Exerzitien wiederholt: „Geistliche Übungen mit dem Zweck, daß man sich selbst überwinde und sein Leben ordne, ohne sich dabei durch irgend eine Neigung, die ungeordnet wäre, bestimmen zu lassen."[20]

Über die Wirksamkeit der Gesellschaft schreibt der Verfasser: „Anderseits besaßen sie [Jesuiten] oft nicht in entsprechendem Maße die katholische Kunst, auch andere Formen des frommen, des theologischen, des monastischen Lebens als gleichberechtigt neben sich zu dulden. Ihre

---

[13] S. 270, Anm. 1. [14] Inst. Soc. Jesu III 3. [15] S. 270, Anm. 1.
[16] Vgl. Stimmen aus Maria Laach 49 (1895) 541.
[17] Inst. Soc. Jesu III 29.
[18] S. 270. [19] Exerc. spir. a. a. O. 4. [20] Ebd. 32.

Herrschsucht hat starke Verbitterung in andern katholischen Orden hervorgerufen (u. a. Aufhebung alter Klöster, die dann den Jesuiten übergeben wurden)."[21] Mit dieser Aufstellung gibt Lortz eine Auffassung wieder, die der Ausdruck gelegentlicher Verstimmungen ist, wie sie aus Meinungsverschiedenheiten leicht entstehen können; aber vor einer nüchternen Nachprüfung halten sie nicht stand. Von den Dominikanern haben die Jesuiten das Rosenkranzgebet, von den Franziskanern die Kreuzwegandacht, von den Karmelitern das Skapulier übernommen. Die Stellung der Gesellschaft zu der liturgischen Frömmigkeit wurde früher schon in dieser Zeitschrift dargelegt[22]. Als Folge des Unterschiedes zwischen beschaulichen und tätigen Orden wird dort betont: „Daß die Verschiedenheit der näheren Ziele und Aufgaben die Form und Gestalt der persönlichen Aszese und Leitung anderer beeinflußt, dürfte selbstverständlich sein. Daß aber beide Geistesrichtungen sich ausschließen sollen, ...ist eine Annahme, die der Wirklichkeit zu wenig Rechnung trägt... Beide Geistesrichtungen dünken uns gleichberechtigt und bis zu einem gewissen Grade gleich notwendig. Nicht um ein ‚Entweder-oder' handelt es sich, sondern um das harmonische Zusammenklingen zweier Geläute, die sich zum Lobe des Herrn und zur Erbauung der Kirche verbinden; um das friedliche Zusammen- und Ineinanderwirken zweier hochgespannter Ströme, die in getrennter Leitung Licht und Kraft den Seelen zuführen sollen."[23]

Theologische Streitfragen hat es vor den Jesuiten gegeben und wird es wohl immer geben. Hervorragende Kenner des mittelalterlichen Hochschulwesens versichern uns, daß sie zwischen Franziskanern, Dominikanern und Universitäten mindestens genau so hitzig ausgetragen wurden als zur Zeit der Jesuiten. Solange sie nicht ins Persönliche ausarten, sind derartige kraftvolle Äußerungen regen wissenschaftlichen Lebens und Strebens nicht zu verwerfen, bewahren sie doch vor Stagnation und Rückschritt. Richtig verstanden gilt hier der Spruch: „Errando discimus." Daß auch bei den Jesuiten Entgleisungen vorgekommen sind, soll damit gewiß nicht in Abrede gestellt werden. Wir meinen aber, gerade der Historiker, dem Tag für Tag das „Nihil novi sub sole" in buntem Wechsel vor Augen tritt, sollte solche Vorfälle nicht zu tragisch nehmen. Draufgänger und Kampfhähne sind kein Sonderprivileg der Gesellschaft Jesu, sie kommen in allen Lagern vor.

Für die Behauptung, die Jesuiten hätten andere Formen monastischen Lebens nicht als gleichberechtigt neben sich dulden wollen, dürfte in den Tatsachen der Vergangenheit schwerlich eine stichhaltige Unterlage zu finden sein, eher für das Gegenteil. Wer die Geschichte der Gesellschaft auch nur einigermaßen kennt, weiß zur Genüge, auf welche Widerstände vonseiten der alten Orden sie in ihren ersten Anfängen gestoßen ist. Dem Büchlein der Geistlichen Übungen blieben üble Nachreden und Verdächtigungen nicht erspart[24]. Der ebenso gelehrte wie streitbare Dominikaner

---

[21] S. 271. [22] 87 (1914) 551 ff.
[23] Ebd. 555. Razón y Fe 39 (1914) 280 ff.
[24] Vgl. diese Zeitschrift 87 (1914) 152. Astráin, Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España I (1902) 366 ff.

Melchior Cano, der auch Kanzel und Katheder zu Angriffen auf die Gesellschaft Jesu benutzte, verfaßte eine eigene Schrift gegen sie[25]. Unterscheidet sich auch die Verfassung der Gesellschaft Jesu in wesentlichen Punkten von der älterer Ordensfamilien, so hat sie doch manches aus deren Satzungen, namentlich aus der Augustiner-, Benediktiner- und Franziskanerregel entlehnt, wie Arthur Codina S. J. auf Grund der bisher ungedruckten Aufzeichnungen Polancos in der neuen Zeitschrift für die Geschichte des Jesuitenordens nachweist[26].

Wenn nach den verheerenden Stürmen der Reformation die alten Orden im deutschen Sprachgebiet eine Neublüte erlebten, so haben sie dies neben andern Faktoren auch der Gesellschaft Jesu zu danken. Nikolaus Elgard, der im Auftrage des Papstes für die Reform in Bamberg wirkte, hebt in seinem Bericht an Kardinal Como vom 4. Oktober 1575 hervor: Um den Orden zu helfen, gibt es kein anderes Mittel als die Schulen der Jesuiten. Deshalb sollten alle Orden, die wieder aufblühen wollen, jene Väter überaus lieben. Aber manche Ordensleute sind auf die Jesuiten als Neulinge neidisch, bereiten ihnen Hindernisse und richten dadurch ihre eigenen Klöster und sich selbst zu Grunde[27]. Diese Überzeugung teilten gerade die reformeifrigsten Ordensobern. So schreibt P. Thyraeus am 13. August 1567 aus Mainz an den Jesuitengeneral P. Franz Borja: „Die Provinziale der Franziskaner, Dominikaner, Benediktiner, Zisterzienser und Karmeliter aus dieser Provinz wie aus Flandern, Geldern, Hessen und andern Orten senden ihre Fratres zu uns, damit sie zugleich die Wissenschaft und das Ordensleben lernen. Es sind deren so viele, daß zuweilen in einer Klasse ein Dutzend gezählt werden. Wir verwenden auf sie eine um so größere Mühe, je sicherer wir überzeugt sind, daß diese Arbeit nicht vergebens ist.“[28] Im Jahre 1590 befanden sich am Jesuitengymnasium zu Regensburg 46 Ordensleute: Benediktiner, Franziskaner, Dominikaner. 1586 zählte man im Theologenkonvikt zu Ingolstadt 30, im folgenden Jahre 40 Ordensleute. Abt Petrus Paulus, Apostolischer Visitator der bayerischen Benediktinerklöster, schreibt am 16. Juni 1594 von Regensburg an P. Richard Haller, Rektor des Kollegs zu Ingolstadt, er finde keine besseren Mönche als diejenigen, die im dortigen Jesuitenkolleg studiert hätten; darum sei es sein Wunsch, daß in allen Klöstern Mönche seien, die dort ihre Studien gemacht hätten. Von hervorragender Bedeutung für die Klosterreform wurde die Universität Dillingen. Die große Zahl der Äbte, Prioren und Novizenmeister, die aus der Dillinger Schule hervorgingen, legt den Schluß nahe, daß man die Arbeit der Jesuiten damals wohl zu würdigen wußte[29]. Nicht wenig trugen die Marianischen Kongregationen für die Erneuerung der Ordenszucht bei. In Köln traten 1584 14 Dominikaner und 15 Kartäuser der Sodalität bei. In Dillingen und Ingolstadt errichtete man eigene Kongregationen für die dort studierenden Mönche. Häufig kehrt in den Jahresberichten der Kollegien die Aufzählung der Schüler — meist

---

[25] Vgl. diese Zeitschrift 67 (1904) 254. Astráin I 321 ff. 341 ff.
[26] Arch. hist. Societatis Jesu I (1932) S. 41 ff.
[27] Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge I (1907) 499.
[28] Ebd. [29] A. a. O. 500 ff. Vgl. II² 180 ff.

Kongreganisten — wieder, die im verflossenen Jahre bei Benediktinern, Kartäusern, Dominikanern, Franziskanern, Kapuzinern usw. eingetreten seien. Aus den Gymnasien der österreichischen Provinz traten 1650 außer den 45 Kandidaten, die sich bei den Jesuiten meldeten, 129 Schüler in verschiedene Orden ein. Von den 450 Schülern des Augsburger Kollegs gingen 1612 ungefähr 20 zu andern Ordensfamilien. Aus dem Münchener Gymnasium traten innerhalb eines Jahrzehntes (1620—1630) 78 bei den Jesuiten, ungefähr 300 in andere Orden ein[30]. Die Stellung der neuen Gesellschaft zu den verschiedenen Ordensfamilien hat keine andere Richtung genommen. Gerade ihren bedeutendsten Mitgliedern lag und liegt jede Exklusivität und kleinliche Eifersucht fern. Andeutungsweise sei nur an die engen Beziehungen des P. Roothaan zu P. Lacordaire, zu Dom Guéranger, Dom Tosti und Dom Casaretto erinnert[31].

Lortz behauptet, die „Herrschsucht" der Jesuiten habe „starke Verbitterung in andern Orden hervorgerufen", und dafür erinnert er besonders an die „Aufhebung alter Klöster, die dann den Jesuiten übergeben wurden"[32]. Grundsätzlich ist zu bemerken: Zweifelsohne kann der Papst als oberster Verwalter des gesamten Kirchenvermögens den Besitz eines Ordens einem andern übertragen. Das ist um so weniger zu beanstanden, wenn ein Kloster, das längst keine Insassen mehr hatte oder vollständig verfallen oder bereits zu andern weltlichen Zwecken verwendet worden war, einem andern Orden überwiesen wird. Diese kirchenrechtlich unanfechtbaren Grundsätze wurden von übereifrigen Angehörigen alter Orden in Frage gestellt oder direkt verneint. Die Folgen waren Erbitterung und Mißverständnisse, deren Erregungen teilweise heute noch nachzittern[33]. Ob zu Recht, mögen die folgenden sachlichen Erwägungen dartun.

Von Rom gesendet, kommen die Jünger Loyolas nach Deutschland, um in Kirche und Schule zu wirken. Verrichten sie auch ihre Arbeit umsonst, so müssen sie doch leben. Am entsprechendsten wäre es allerdings gewesen, wenn die Fürsten und Bischöfe, welche die Arbeit der Jesuiten in Anspruch nahmen, Stiftungen zu ihrem Unterhalt gemacht hätten. Dem stand jedoch oft die Verschuldung geistlicher wie weltlicher Landesherren im Wege. Da lag der Gedanke nahe, die leerstehenden oder verfallenden Klöster für den neuen Orden zu verwenden. Derartige Besitzwechsel hatten im Mittelalter häufiger stattgefunden. Gretser zählt eine lange Reihe von Fällen auf, aus Bayern allein über 30[34]. Bei Laymann umfaßt der Katalog solcher Besitzwechsel 10 Seiten, ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu machen[35]. Als Kardinal Otto Truchseß 1573 in Rom die Übertragung des Heiligkreuzklosters in Augsburg an die Jesuiten befürwortete, konnte er darauf hinweisen, daß sich in allen Ländern unzählige Beispiele solcher Übertragungen nachweisen lassen, und daß alle deutschen Universitäten durch Einverleibung von Klostergut errichtet wurden. Auch

---

[30] A. a. O. I 502 ff.
[31] Pirri, P. Giovanni Roothaan (1930) 249 ff. [32] S. 271.
[33] Duhr II 2, 157. [34] De modo agendi Jesuitarum (1600) 136.
[35] Justa defensio (1631) Appendix 10—21.

im 16. Jahrhundert hatten vor dem Erscheinen der Jesuiten solche Übertragungen stattgefunden. So bewilligte Paul III. am 23. März 1539 das Gesuch des Kurfürsten Joachim von Brandenburg um Überweisung der Hälfte des nur noch vier Mönche zählenden Kartäuserklosters zu Frankfurt a. O. an die dortige Universität. Man folgte also nur einer einwandfreien Auffassung und einer vielfach geübten Praxis, wenn man für die zu stiftenden, allgemein als notwendig anerkannten Lehranstalten der Jesuiten verlassene oder im Aussterben begriffene Klöster in Anspruch nahm. Wenn nicht in allen Fällen mit der notwendigen Schonung vorgegangen wurde, so ist das zu bedauern; es wäre aber einseitig, die ganze Schuld den Jesuiten aufbürden zu wollen[36].

Weiterhin meint Lortz, ein Orden, der sich seinem hohen Programm zuliebe derart weit in die Vielheit und Kleinheit der Einzelprobleme der Welt, der Politik, der Familie, der Wirtschaft einlasse, müsse dauernd anstoßen[37]. Einen ähnlichen Gedanken äußerte vor nahezu 90 Jahren der Ordensgeneral P. Roothaan, nur gab er ihm eine etwas andere Wendung: „Être sur la brêche n'est pas un grand mal pour de bons soldats."[38] Unser Ordensleben ist nicht ein geruhsames Dasein, sondern rauher Kriegsdienst auf Festungswällen und in Schützengräben. — In dem Abschnitt über den Gallikanismus schreibt Lortz: „Wie tief der Gallikanismus in der französischen Nation Wurzel geschlagen hatte, zeigte sich übrigens erst im 18. Jahrhundert, als die Auflösung des Jesuitenordens drohte und sich nicht weniger als 116 Patres im Jahre 1762 zu den vier Artikeln von 1682 bekannten, die doch auch die Oberhoheit eines allgemeinen Konzils über den Papst erklärten."[39] Tatsächlich läßt sich dieser Schritt der französischen Jesuiten nicht rechtfertigen, es war ein Akt der Schwäche, aber als Beweis für das Vordringen des Gallikanismus könnte er doch nur dann gelten, wenn die Unterzeichnung aus eigenem Antrieb, nicht unter dem Druck der äußern Verhältnisse erfolgt wäre. Der Rat dazu ging von einigen wohlmeinenden Bischöfen aus, die auf diese Weise die Jesuiten retten zu können glaubten. Wenn auch die vier Sätze vom Heiligen Stuhle verworfen waren, so wurden sie doch an den Universitäten Frankreichs gelehrt, und Rom duldete das stillschweigend. Bis dahin hatten einzig die Jesuiten eine Ausnahme gemacht. Es war nur eine äußere Unterwerfung, nicht eine innere Zustimmung: die Patres erklärten sich bereit, von jetzt ab diese Lehren in der Schule vorzutragen, nicht, sie als wahr anzunehmen. Darum strichen sie in der vorgelegten Formel das Wort tenere = tenir = penser. Der Ordensgeneral mißbilligte ihr Vorgehen[40].

Nach Schilderung des Wesens und Wirkens der Gesellschaft Jesu widmet Lortz den Schlußabschnitt der Kritik des Ordens. Unter den Vorwürfen, die nach seiner Ansicht „bei weitem nicht alle aus der Luft gegriffen sind", hebt er namentlich „Intrige, Unduldsamkeit und gefährliches Paktieren mit dem Weltgeist" hervor, die „viel berechtigte Klagen haben

---

[36] Vgl. Duhr I 372 ff.; II 2, 158 ff. Veit, Kirchengeschichte IV 1, 305.
[37] S. 312.
[38] Brief an Ritter von Pilat, 2. Nov. 1844. Resp. ad Ext. VI 208.
[39] S. 304. [40] Rochemonteix, Le Père Lavalette à la Martinique (1907) 223 ff.

laut werden lassen". Daraus zieht er den Schluß: „Der Zersetzung, der noch alle Orden — vielleicht mit Ausnahme der Kartäuser — von Zeit zu Zeit erlagen, entging auch die Gesellschaft Jesu nicht."[41] Fehler gab es und wird es im Jesuitenorden geben, solange er nicht aus Engeln und Heiligen, sondern aus gebrechlichen Menschen besteht. Aber Zersetzungs-, Zerfallserscheinungen müßten denn doch erst bewiesen werden. Die Frage nach dem Wann und Wie läßt Lortz unbeantwortet. Nach andern Stellen zu schließen[42], hat er das letzte Jahrhundert vor der Aufhebung im Auge. Nun lese man einmal ruhig und vorurteilslos den Schlußband von Duhrs Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, und man wird den Pulsschlag eines kräftig aufwärtsstrebenden Lebens herausfühlen. Besser als alle apologetischen Abhandlungen zeigt seine Schilderung des Alltaglebens[43], daß die Aufhebung eine Folge eines gewaltsamen, von außen geführten Schlages, nicht das notwendige Ende eines innern Zersetzungsprozesses war. Das stete Wachstum (1719: 19861 — 1749: 22589 Mitglieder), die rege Bautätigkeit[44], die reiche schriftstellerische Arbeit auf den verschiedensten Gebieten[45], der starke Zug nach den entbehrungsvollen Heidenmissionen[46], das alles sind doch keine Anzeichen eines wissenschaftlichen und sittlichen Niederganges. Die Zeugnisse von rund 200 Bischöfen zur Zeit der Verfolgung in Portugal — 13 Jahre vor der Aufhebung[47], das Zeugnis des Exgenerals P. Ricci vor dem Empfang der Sterbesakramente[48], die Zeugnisse eines Michael Denis[49] und des Bischofs Sailer[50], die in den amtlichen Aufhebungsakten enthaltenen Zeugnisse von der Trauer des katholischen Volkes[51], die glühende Hoffnung und Sehnsucht der Exjesuiten nach Auferstehung ihres Ordens[52], die Bemühungen hochgestellter Kirchenfürsten um die Wiederherstellung der Gesellschaft[53] — alle diese Tatsachen reden eine ganz andere Sprache. Um einen in Fäulnis und Zersetzung begriffenen Leichnam macht man nicht so viel Aufsehens.

Mit Recht sieht Lortz den letzten und tiefsten Grund für die Aufhebung der Gesellschaft in deren wesenhafter Gegnerschaft zu der antikirchlichen Aufklärung und in dem aufgeklärten Despotismus der romanischen Höfe[54]. Es läßt sich auch nicht bestreiten, daß dieser Gegensatz durch eine Reihe

---

[41] S. 273. [42] S. 312. [43] Duhr IV 2, 474 ff.

[44] Ebd. IV 1 bei den einzelnen Niederlassungen.

[45] Ebd. IV 2, 101 ff. Zeitschr. f. kath. Theologie XIII 57 ff. Diese Zeitschrift 77 (1909) 343 ff.

[46] Duhr IV 2, 502 ff. Vgl. Huonder, Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts (1899) 20 ff.

[47] Zum Teil bei Ravignan, Clément XIII et Clément XIV. II (1854) 79 ff.

[48] Duhr IV 1, 11 ff. Vielfach abgedruckt.

[49] Ebd. IV 2, 574 ff. Vgl. Johann Michael Denis, Jugendgeschichte von ihm selbst beschrieben. Aus dem Lateinischen übersetzt (Winterthur 1802) 127.

[50] Duhr IV 2, 572.

[51] Duhr, Ungedruckte Briefe und Relationen über die Aufhebung der Gesellschaft Jesu in Deutschland. Histor. Jahrbuch VI (1885) 413 ff.

[52] Cordara-Albertotti, De suppressione Societatis Jesu (Padua 1925) 180.

[53] Vgl. diese Zeitschrift 38 (1890) 490.

[54] S. 311 ff.

„innerkirchlicher" Faktoren, wie Jansenismus und Ordensrivalitäten, sehr verschärft wurde. Als dritten innerkirchlichen Faktor bezeichnet Lortz „die ungeheure Macht der Jesuiten", die nach seinem Dafürhalten in ihrem Schulmonopol, den Fürstenbeichtvätern und dem Jesuitenstaat in Paraguay verkörpert war[55]. Mit dem konzentrischen Sturm gegen den Orden setzten auch die Deklamationen gegen das Schulmonopol der Väter ein: sie wurden seitdem öfters wiederholt, ohne dadurch an innerer Begründung gewonnen zu haben. Für Belgien hat sie Bonenfant schon als unhaltbar nachgewiesen[56]. Auch in den Ländern, wo die Piaristen verbreitet waren: Italien, Österreich-Ungarn, Polen usw., kann keine Rede davon sein. Lägen die nötigen Vorarbeiten bereit, so würde sich ergeben, daß man in Deutschland ebenfalls nur mit einer starken Übertreibung von einem jesuitischen Schulmonopol sprechen kann. In Köln bestanden neben dem Jesuitengymnasium noch zwei weitere, an denen Weltpriester lehrten. Ebenso besaßen die Franziskaner und Benediktiner einige, wenn auch kleinere Mittelschulen und die Universität Salzburg. An der theologischen Fakultät zu Ingolstadt wirkten neben den Jesuiten auch Professoren aus dem Weltpriesterstand. Der weitgehende Einfluß der Hofbeichtväter wurde von interessierten Kreisen geflissentlich übertrieben; in den Werken von Astráin, Duhr, Fouquerai u. a. ist er auf das richtige Maß zurückgeführt worden. Einen Vorwurf könnte man den Jesuiten daraus nur dann machen, wenn sie sich dazu gedrängt oder ihr Amt eigennützig mißbraucht hätten, wozu es jedoch der Beweise bedürfte.

Am meisten Befremden erregt, was Lortz über die Missionen von Paraguay schreibt: „Der Orden hatte durch den Jesuitenstaat in Paraguay und die Handelsunternehmen in Martinique auch eine bedeutende wirtschaftliche Macht zu seiner Verfügung, hatte sich dadurch aber auch in mancherlei wenig geistliche Geschäfte verwickelt."[57] Neunzehn Jahre sind bereits dahingegangen, seit Pablo Hernández[58] sein tiefgründiges, zweibändiges Werk über die Reduktionen von Paraguay veröffentlichte, in dem er die Schätze des Archivo General de Indias in Sevilla, alle in Frage kommenden Archive von Südamerika, Spanien, Italien, Frankreich usw. verwertet hat. Eine kürzere zusammenfassende Arbeit hat Dr. Faßbinder 1926 in der Schriftenreihe „Studien über Amerika und Spanien" herausgegeben[59]. Wie aus den Ergebnissen beider Forscher aktenmäßig feststeht, gab es nie einen Jesuitenstaat in Paraguay. Daß die Oberherrschaft der spanischen Krone rechtlich bestand, ist von niemand bisher geleugnet worden. Daß sie auch faktisch geltend gemacht wurde, ergibt sich aus den amtlich verbürgten Tatsachen. Nicht nur zahlten die

---

[55] S. 312.

[56] Zur Zeit der Aufhebung gab es in den österreichischen Niederlanden 61 humanistische Schulen, von denen die Jesuiten nur 17 leiteten, die allerdings die meisten Schüler hatten. Bonenfant, La suppression de la Compagnie de Jésus dans les Pays-Bas autrichiens (Brüssel 1925) S. 147.

[57] S. 312.

[58] Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús. 2 Bde. Barcelona 1913.

[59] Der „Jesuitenstaat" in Paraguay. Halle 1926.

Reduktionsindianer zum Zeichen ihrer Untertänigkeit eine Kopfsteuer in Bodenerzeugnissen, die von Philipp III. durch Resolución vom 10. Oktober 1618 auf 6 Pesos festgesetzt war, sie leisteten auch Kriegsdienste im spanischen Kolonialheere und wurden zu den öffentlichen Arbeiten herangezogen[60]. Vor allem aber fehlt das Kriterium eines selbständigen Staatswesens: die ursprüngliche, von niemand abgeleitete Herrschergewalt, die aus den eigenen Rechtsquellen des Staates fließen muß. Eine weitgehende Autonomie war den Reduktionen von den spanischen Königen gewährt worden. Die 30 Guaranireduktionen waren demnach kein Staat im staatsrechtlichen Sinne, sondern ein Selbstverwaltungskörper, der einen Teil des spanischen Kolonialreiches bildete[61]. Daß die Missionare den für den Klerus vom Kirchenrecht verbotenen eigentlichen Handel nicht getrieben haben, ist von Gegnern und Verteidigern des Ordens so oft und gründlich nachgewiesen worden, daß es unnötig ist, hier nochmals darauf einzugehen. Wenn die Missionare den Überfluß der Bodenerzeugnisse verkauften, um aus dem Erlös den Tribut an die spanische Krone zu entrichten und andere Waren für den Bedarf ihrer Pflegebefohlenen einzukaufen, so befolgten sie nur die von den großen Abteien des Mittelalters geübte Praxis, die mit dem kanonisch verbotenen Handel nichts gemein hat. Hätte der Verfasser die oben genannten Werke vorher eingesehen, so hätte er sich auch überzeugen können, daß schon Philipp V. nach achtjähriger eingehender Untersuchung in der Cédula Grande vom 28. Dezember 1743 die Jesuitenmissionare von der Beschuldigung freigesprochen und die bislang geübte Praxis ausdrücklich gestattet hatte[62].

Auch die Unternehmungen Lavalettes in Martinique sind schon oft mit mehr oder weniger Sachkenntnis behandelt worden. Auf Grund der von Rochemonteix[63] mitgeteilten Dokumente steht fest, daß der Ordensgeneral, sobald er von dem Treiben seines Untergebenen Kenntnis erhalten hatte, alles aufbot, um Abhilfe zu schaffen. Wenn es nicht früher geschah, so ist der Grund in dem zwischen England und Frankreich ausgebrochenen Kriege zu suchen. Fünf Visitatoren wurden der Reihe nach ernannt, um an Ort und Stelle den Stand der Dinge zu prüfen. Erst der fünfte erreichte das Reiseziel. Nach genauer Untersuchung ward Lavalette verurteilt, seines Amtes entsetzt und auf seinen Wunsch aus der Gesellschaft entlassen[64]. Im übrigen hat der Orden weder aus den Reduktionen von Paraguay noch aus Martinique wirtschaftliche Vorteile gezogen[65]. Die Erträgnisse aus dem Verkauf der Landesprodukte kamen ausschließlich den betreffenden Missionen zugute, die fast ganz auf Selbstunterhaltung angewiesen waren, da ihnen Missionsalmosen im heutigen Umfang nicht zur Verfügung standen. Als die Jesuiten 1759 aus Portugal vertrieben und ohne einen Heller Pension im Kirchenstaate gelandet worden waren, mußte man nach dem

---

60 Faßbinder 47. Hernández II. Apéndice Nr. 57, S. 680 f.

61 Faßbinder 56 f. Hernández I 143 ff.

62 Hernández I 262 ff. Faßbinder 120 f.

63 Le Père Lavalette à la Martinique.

64 Rochemonteix 246 ff. Pastor, Geschichte der Päpste XVI 1, 611 ff.

65 Hernández I 263.

Versiegen der Almosenquellen zum Verkauf des Silberschmuckes der Kirchen schreiten, bis schließlich Klemens XIII. helfend eingriff und den rund 1100 Verbannten eine jährliche Unterstützung anwies, um sie vor dem Bettel zu bewahren[66]

Gegen Schluß seiner Ausführungen faßt Lortz die nach seiner Ansicht bestehenden Mängel der Gesellschaft nochmals kurz zusammen und bemerkt dazu: „Allerdings, die Mängel sind hier nicht Zufälligkeiten, sie wurzeln vielfach im Wesen des Ordens und in seinen charakteristischen Eigenarten.“[67] Nach der allgemeinen Lehre der Theologen gehört die feierliche Approbation eigentlicher Orden zum Objekt der kirchlichen Unfehlbarkeit; ihre Regeln können also nicht gegen Glauben und Sitten verstoßen[68]. Wenn die von Lortz aufgezählten Mängel — und es sind keine geringen: Intrige, Unduldsamkeit, gefährliches Paktieren mit dem Weltgeist, Herrschsucht, laxe Moral usw. — im Wesen des Ordens wurzelten, dann fiele die Verantwortung dafür auf die Kirche zurück. Die Inhaber des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes haben wiederholt Wesen und Verfassung der Gesellschaft Jesu gutgeheißen, zuletzt noch Leo XIII., der bei Gelegenheit der Neuausgabe des Institutes den Jesuitenorden durch das Breve „Dolemus inter“ (13. Juli 1886) aufs neue bestätigte und lobte[69].

Auch Widersprüche fehlen nicht. Einmal ist der Jesuitenorden „in allen Ländern des Abendlandes (und in den Missionen) und ziemlich gleichmäßig in allen Epochen der große Lehrmeister“[70]. Ein andermal haben „Intrige, Unduldsamkeit und gefährliches Paktieren mit dem Weltgeist viel berechtigte Klagen laut werden lassen“[71]. Obwohl nach Lortz die Gesellschaft der Zersetzung nicht entging[72], war ihre Aufhebung „für die Kirche ein sehr ernster Schaden“[73]. Bald ist die Missionsmethode der Akkommodation ein Mangel am Orden[74], bald wird als ein großer Vorzug der Jesuitenmissionare hervorgehoben, daß sie die Widerstände des indisch-chinesischen Geistes durch weitgehende Anpassung zu überwinden suchten[75].

Doch genug! Wir wären nicht so ausführlich geworden, handelte es

---

[66] Pastor XVI 1, 577 f. [67] S. 312.

[68] Dieckmann, De Ecclesia II (1925) 163 f. Dagegen ist die Aufhebung eines Ordens kein Lehr-, sondern ein Verwaltungsakt. Ebd.

[69] Institutum Soc. Jesu I (1892) 452 f.

[70] S. 204. [71] S. 273. [72] Ebd.

[73] S. 313. [74] S. 312.

[75] S. 384 f. An kleineren Versehen, zum Teil wohl Druckfehler, seien angemerkt: compaña di Jesu (S. 269) statt compañía de Jesús. Auch wurde der Jesuitenorden nicht 1816 wiederhergestellt, wie es S. 313 heißt, sondern am 7. August 1814, wie S. 372 richtig bemerkt wird. — Daß die Verwundung bei der Verteidigung der Zitadelle von Pamplona (20. Mai 1521) Ignatius dauernd von der militärischen Laufbahn ausgeschlossen habe (S. 268), wird zwar vielfach noch behauptet, entspricht aber nicht den Tatsachen, wie Reichmann schon vor 20 Jahren in dieser Zeitschrift (80 [1911] 382) überzeugend nachgewiesen hat. — Die früher oft vertretene Theorie einer Abhängigkeit der Geistlichen Übungen des hl. Ignatius von dem Ejercitatorio des Abtes Cisneros wird neuerdings von den Benediktinern preisgegeben. Vgl. Schlichtner-Drinkwelder O. S. B., Schule des geistlichen Lebens auf den Wegen der Beschauung von García de Cisneros (1923). Codina, Los orígenes de los Ejercicios Espirituales 308.

sich nicht um ein Schulbuch, das Verwirrung in den jungen Köpfen anrichten kann. So gern wir die Fortschritte des Werkes gegenüber altmodischen „Leitfäden" anerkennen, müssen wir doch entschieden betonen, daß es für ein Schulbuch allzuviele Mißverständnisse und Unrichtigkeiten, Schiefheiten und Widersprüche enthält, als daß es den Schülern ein zutreffendes Bild des Jesuitenordens in seiner Verfassung und Geschichte vermitteln könnte.

Jugenderinnerungen

Von Erich Wasmann S. J. († 27. Februar 1931).

II.

Das Verhältnis zu den Eltern war in meinen frühesten Kinderjahren, bevor meine offene Auflehnung gegen den guten Vater begann, ein recht herzliches. Wie es solchen Eltern gegenüber gar nicht anders sein konnte. Eigentlich waren wir unser sieben. Deshalb hörte meine Mutter so gerne das englische Gedicht „We are seven". Aber schließlich waren es nur noch vier. Meine beiden ältesten Geschwister Mimi oder Mariechen und das Brüderchen Fritz Ignaz starben früh; beide wurden jedoch mehrere Jahre alt. Ich habe sie nicht mehr gekannt, hoffe sie aber als „Engelchen" im Himmel einst wiederzusehen — im Himmel, in der glücklichen Schar derer, die dem Lamme das schöne Lied der Unschuldigen, Reinen singen, das ich nicht singen kann, auch wenn ich einmal hinkomme. Rührend schön ist die Inschrift, die auf unserem Familiengrab in Meran, wo Vater, Mutter, Großmutter, Mary, Fritz und Mimichen ruhen, auf dem Grabe Mimis steht. Vater und Mutter ließen sie hinsetzen. Sie ist von Clemens Brentano:

Das Röslein, Herr, ist dein,
Dir will das Röslein blühn!
Herr, wie es dir gefällt:
Willst du ans Kreuz uns ziehn,
Sei'n wir ans Kreuz gestellt!

Dann kommt meine, Ostern 1857 geborene Schwester Elisabeth, die stets brav und fromm und fleißig war und es als Ordensfrau vom Sacré-Coeur seit 35 Jahren noch weit mehr ist als daheim. 1859 erschien der leidige „böse Erich", wie ich zu Hause mit Recht hieß. 1864 folgte meine Schwester Anna († 1930) und 1866 Franziska, die noch in Innsbruck lebt. Zwischen mir und Anna kam, wie ich später erfuhr, ein totgeborenes Kind. Also doch unser sieben.

Eben habe ich meine englische Großmutter Mary Krämer, geborene Bruce, erwähnt, die einen integrierenden und sehr nützlichen Bestandteil unserer Familie in Meran bildete. Sie war die Stiefmutter meiner Mutter, die zweite Frau des Direktors Krämer, die er 1831, zwei Jahre nach dem Tode seiner ersten Frau, geheiratet hatte. Aber sie war immer eine sehr gute Stiefmutter, nicht wie sie in Romanen steht. Sie war meiner Mutter in deren Heimat Meran gefolgt und kehrte wie diese ebenfalls zur katho-

lischen Kirche zurück. Wir Kinder sind alle von Anfang an katholisch gewesen. Unsere übrigen Verwandten blieben mit Ausnahme eines Vetters von mütterlicher Seite, der als Kaufmann in Manila war, protestantisch. Dieser Vetter verlobte sich mit einer katholischen Spanierin. Die Freude dauerte nicht lange; denn er wurde schwer krank am Fieber. Seine Braut bereitete ihn zum Tode vor, und er wurde katholisch. Auf dem Totenbette empfing er als Wegzehrung seine erste heilige Kommunion.

Unserer guten Großmutter Mary, auf die Vater große Stücke hielt, haben Elisabeth und ich viel Gutes zu verdanken. Sie verzog uns nicht, wie andere Großmütter das so gerne tun, sondern wurde unsere Lehrerin. Von unserem sechsten Jahre an mußten wir bei ihr täglich eine Stunde Englisch und vom achten Jahre an dazu noch täglich eine Stunde Französisch lernen. Dabei habe ich das Englische allerdings viel lieber gewonnen als das Französische, zumal wir zu Hause viel Englisch sprachen. Für die späteren naturwissenschaftlichen Studien und Korrespondenzen war es mir ein großer Gewinn, jene beiden Sprachen früh gelernt zu haben. Mit vierzehn Jahren, am Gymnasium zu Hall, konnte ich schon englische Stunden geben. Von dem Honorar kaufte ich englische Romane, um sie selbst zu lesen und dann meiner lieben Mutter zu schenken.

Der französische Unterricht, den wir bei Großmutter erhielten, brachte mir einst ein interessantes Erlebnis ein, als ich neun Jahre alt und noch an der Meraner Volksschule war. Während der Kursaison, die im „großen Meran" — wie Vater früher es manchmal nannte — ihren Höhepunkt im milden Winter erreichte, gab er öfter Zeichen- und Malunterricht für vornehme Kurgäste, die es „schick" fanden, bei einem „Künstler" in der Lehre gewesen zu sein. Solche Kunden konnten wir um so besser brauchen, als das Honorar für Vaters kirchliche Bilder nicht selten recht spärlich ausfiel. Einmal war seine Schülerin eine junge ungarische Gräfin Z..., die mir sehr schön vorkam, obwohl ich sie nur aus der Ferne anzusehen wagte. Da wurde Vater unmittelbar vor Weihnachten 1869 wieder krank und mußte die Unterrichtsstunden absagen. Ich wurde mit der Botschaft beauftragt. Das schmeichelte meinem Ehrgeiz. Ich zog in Ermanglung eines schönen Winterrockes meinen bunten, allerdings recht dünnen Sommeranzug an und begab mich auf meine Gesandtschaft, die mündlich und schriftlich in einer schönen Villa von Obermais auszurichten war. Dort angekommen, ließ ich mich bei der Gräfin-Mutter melden, die mich samt ihrer Tochter empfing. Als ich mein Sprüchlein auf deutsch gesagt und das Billett überreicht hatte, bemerkte die Gräfin, zu ihrer Tochter gewandt: „Nous donnerons quelques sous à ce pauvre garçon, n'est-ce pas?" Sie hatte keine Ahnung davon, daß ich Französisch verstand. Da antwortete ich ihr sofort an Stelle ihrer Tochter, vor der ich eine solche Demütigung um so weniger ertragen konnte: „Pardon, madame, je n'en ai pas besoin; je l'ai fait pour l'amour de mon père." Beide, Gräfin-Mutter und Gräfin-Tochter, wurden etwas rot bei diesen Worten und verabschiedeten mich huldvoll ohne einen Sou. Obwohl kein spanischer Grande und auch kein ungarischer Graf, war ich doch stolz, zu stolz, um mich wie ein Laufbursche bezahlen zu lassen für einen ehrenvollen Dienst, den ich

meinem Vater geleistet hatte. Als ich ihm das Abenteuer erzählte, hatte er große Freude daran und nannte mich seinen lieben Sohn. Auch Mutter und Großmutter waren ganz stolz auf mich.

Als ehemalige Institutsvorsteherin hielt Großmutter stramm auf Ordnung und Fleiß, während mein Vater, der bei seinem italienischen Künstleraufenthalt in Rom gut Italienisch gelernt hatte, zu gutmütig war, um mich faulen Jungen zur italienischen Stunde heranzuholen. Als die letzte Krankheit unserer Großmutter begann, wurde ich plötzlich so traurig, daß ich — wohl im Vorgefühl ihres nahen Todes — einen ganzen Nachmittag hindurch in Sturm und Regen planlos herumlief. Ich war damals zwölf Jahre alt.

Die Liebe zu meiner Mutter hat durch die heilsamen Schläge, die ich von ihrer Hand bekam, nicht das Geringste an Innigkeit eingebüßt. Ja meine Zärtlichkeit fiel ihr oft lästig und hinderte sie beim Arbeiten. Als ich einmal mit fünf Jahren in unserer Wohnstube in Meran wieder auf ihren Schoß wollte, um sie zu liebkosen, und ich sie immer wieder fragte: „Mutter, hast du mich auch noch lieb?“ — da ging ihr die Geduld aus, und sie sagte: „Aber Junge, mache mir doch nicht immer Liebeserklärungen! Du bist mir doch bald zu groß dafür!“ — Das weiß ich noch, als ob es erst heute wäre.

Aber der hl. Ignatius sagt in seinem Exerzitienbüchlein ganz mit Recht, die wahre Liebe bestehe weniger in feinen Gefühlen und schönen Worten und zärtlichen Tändeleien als in Taten. Das wußte der kleine Erich damals noch nicht. Und deshalb handelte er auch wohl danach. Je älter er wurde, desto ungehorsamer, eigensinniger und stolzer wurde er. Besonders seinem Vater vergalt er die zu große Nachsicht mit immer größerer Unbotmäßigkeit. Das brachte einen immer steigenden Mißton in unser schönes Familienleben; den einzigen Mißton, den ich bemerkt habe.

Schon mit sechs Jahren wurde der kleine Bengel so jähzornig, daß er einmal der guten alten Kindermagd Moidl, deren blatternarbiges Gesicht ebenso häßlich war wie ihre Seele schön, ein ganzes Spiel Karten vor Zorn so heftig in die kranken Augen warf, daß sie vor Schmerz in Tränen ausbrach. Aber sie verklagte mich nicht dafür beim Vater; sonst hätte es Hiebe gegeben von der Mutter. Bald darauf verließ sie den Dienst und starb später so fromm, wie sie gelebt hatte.

Damit man aber nicht meine, ich wolle mit Absicht nur Schlechtes von mir erzählen, soll dazwischen, bevor das Schlimmste kommt, auch etwas anderes folgen, was für die Charakteristik meiner Eltern von Nutzen ist.

Vater war sorgfältig darauf bedacht, noch ängstlicher als meine Mutter, jeden gefährlichen Umgang von uns Kindern fern zu halten. Deshalb durften wir auch nicht auf die Straße gehen, um dort mit andern Kindern zu spielen. Nur mit besonders braven Nachbarskindern, die in demselben Hause wohnten oder zu uns kamen, hatten wir gewöhnlich auf der großen Haustreppe Verkehr. Mir aber genügte diese Gesellschaft nicht. Wahrscheinlich wünschte ich instinktiv auch einmal böse Kinder kennen zu lernen. Das gelang mir denn auch, aber zu meinem Schaden. Eines Mittags nach Tisch — ich war damals vier Jahre alt — hatten die Eltern sich

zurückgezogen. Aus dem Fenster sah ich gerade eine Anzahl Straßenjungen zum Vintschgauer Tor hinaustollen. Das war mir zu verlockend. Denn wir wohnten ganz nahe am Tor, und da draußen unter den großen Nußbäumen mußte es doch viel schöner sein. Ich ließ also meine Schwester Elisabeth sitzen, stahl mich hinaus und mengte mich unter die Gassenbuben. Diese hatten aber unterdessen bereits nach Art der alten homerischen Helden Streit miteinander angefangen, Schimpfworte flogen hin und her, dann Steine. Ich lief mitten zwischen den beiden Parteien hindurch, ohne etwas Böses zu ahnen. Plötzlich fühlte ich einen gewaltigen Stoß und Schmerz über dem linken Auge. Ein roter Schleier legte sich mir vors Gesicht, und ich fiel hin. Das war das letzte, was ich noch weiß, außer einer dunklen Erinnerung, daß mir ein Mädchen den Kopf am benachbarten Bache mit Wasser wusch. Ich hatte nämlich einen großen zweispitzigen Stein an die linke Schläfe bekommen, so daß zwei tiefe Wunden, in der Schläfe und über dem Auge, entstanden.

Die nächste Erinnerung, die ich von diesem Ereignis noch habe, war, daß ich eines schönen Tages mit verbundenem Kopf neben meiner lieben Mutter in einem Wagen saß und mit ihr zu den Dominikanerinnen nach Steinach bei Algund hinausfuhr. Bei diesen frommen Nonnen hatte die Mutter — wie gewöhnlich in ihren Nöten — für mich beten lassen. Und nun wollte sie mich zum Dank für den Erfolg ihres Gebetes in persona vorstellen. Ich hatte nämlich infolge des Steinwurfs zum zweiten Mal eine schwere Gehirnerschütterung gehabt. Die erste war die Folge des bereits erwähnten „Meraner Fenstersturzes" im zweiten Lebensjahre gewesen. Damals gelobte meine fromme Mutter eine Wallfahrt nach Riffian im Passeiertal zu einem Gnadenbilde der lieben Mutter Gottes und machte dabei auch ein auf mich bezügliches Gelübde, das ich erst bei meinem Eintritt in den Jesuitenorden erfuhr. Ich kam damals glücklich durch und später auch, trotz der vielen Löcher im Kopf, die ich durch meine Wildheit mir zuzog. Meine liebe Mutter sagte oft zu mir: „Erich, du hast einen Hauptmann von einem Schutzengel!" Nun, dann muß er sicherlich unterdessen schon längst Major, Oberst und General in der Engelwelt geworden sein. Denn Gelegenheit zum Avancement habe ich meinem lieben heiligen Schutzengel seither wahrlich genug gegeben.

Vaters Atelier war im alten Hause mehrere Jahre lang mein Schlafzimmer. Da entsinne ich mich noch ganz deutlich, daß mein Vater — es war im Winter 1866 auf 1867 — allabendlich meiner Mutter seine Autobiographie diktierte. Ich lag unterdessen schon im Bett, hörte aber zu. Als das Manuskript fertig war, wollte kein Verleger es haben. Auch Herder in Freiburg nicht. Man glaubte eben, es werde niemand interessieren, und für eine so „unbekannte Größe", wie mein Vater es war, wollte kein Verleger einen Pfennig riskieren. Schließlich wurde in kurzer Fassung die Konversionsgeschichte meines Vaters in Rosenthals „Convertitenbildern" (Deutschland I. 2. Aufl. 1871) veröffentlicht. Das Manuskript der Autobiographie blieb dreißig Jahre lang unbeachtet liegen, bis es der edle Norweger Bernt Grönvold bei meiner Mutter entdeckte und durch meine jüngste Schwester Franziska abschreiben ließ. Wer den mit zahlreichen

Lichtdrucken aus Vaters Porträt- und Genremalerei und Zeichnungen illustrierten Quartband gesehen hat, wird um der deutschen Kunst willen froh sein, daß Grönvold den Maler Friedrich Wasmann entdeckt hat. Durch dieses Buch, wie auch durch die Sammlung von Bildern und Skizzen meines Vaters — die nun plötzlich berühmte „Wasmann-Werke" und „Wasmann-Studien" geworden waren, während sie vorher zum Teil sogar in Rumpelkammern und Trödlerbuden Unterschlupf suchen mußten —, hat Herr Grönvold das Andenken meines Vaters in einer Weise zu Ehren gebracht, für die ich ihm ewigen Dank schulde.

Vaters Autobiographie ist, was die Schönheit der Form angeht, ein Meisterwerk der geistigen Porträt- und Genremalerei, das seinen mit Pinsel und Farben gemalten Bildern ganz ebenbürtig ist. Sie hat dieselben Vorzüge der unmittelbaren ungekünstelten Naturwahrheit und der warmen, farbenreichen Lebensfrische. Der „Kunstmaler" Friedrich Wasmann konnte eben auch als Prosaiker seine eigene Künstlernatur nicht verleugnen. Eines muß hier jedoch von dem kleinen siebenjährigen Augen- und Ohrenzeugen der Entstehung jenes Meisterwerkes beigefügt werden. Meine liebe Mutter, die ihrem Vater, meinem Großvater Erich Krämer, den ich deshalb hoch verehre, durch und durch geistesverwandt war, schrieb einen sehr feinen Stil, wie auch aus allen ihren Briefen sich zeigt. Sie hat dank der Hilfe, die sie meinem Vater bei der stilistischen Redaktion seiner Autobiographie leistete, sehr viel zur formellen Vollendung beigetragen. Wenn daher von literarischer Seite meinem Vater wegen dieses Werkes ein hohes Lob als „wundervoller Prosaiker" gespendet wurde [1], so möchte ich bitten, Vater und Mutter geistig als ein „juridisches Subjekt" zu betrachten, dessen beiden „Hälften" jenes Lob gebührt. Und auch die in meiner lieben Mutter fortlebenden Anlagen meines Großvaters Erich Krämer möchte ich von jenem Subjekt nicht ausgeschlossen wissen. Um so weniger, da ich dies der großen Pietät schulde, die meine Mutter für ihn hegte. Oft hat sie mir von ihm erzählt. Und sie hoffte zuversichtlich, ihren lieben Vater, der ein wahrhaft gläubiger und frommer evangelischer Mann war [2], im Himmel wiederzusehen. Denn er war ja „im lebendigen Glauben an die Auferstehung Christi" gestorben, wie sie mit Recht betonte. Und ich, sein Enkel, hoffe ebenfalls „im lebendigen Glauben an die Auferstehung Christi" zu leben und zu sterben. Darum — auf fröhliches Wiedersehen!

---

[1] Zum Beispiel von Pfülf in den „Stimmen aus Maria-Laach" 53 (1897) 63.

[2] Eine kurze Biographie meines Großvaters, von seinem Sohne Dr. med. Gustav Krämer verfaßt, findet sich in der Einleitung zu „Gesammelte Schriften" (von Dr. phil. Friedrich Erich August Krämer, Professor am Johanneum und Direktor der Realschule zu Hamburg. Hamburg 1845). Geboren 1785, war er ursprünglich gleich seinem Vater zur theologischen Laufbahn bestimmt und machte 1808 sein Examen zu Hamburg, promovierte als Doktor der Philosophie in Kiel, gründete eine Privatlehranstalt für Knaben und heiratete in demselben Jahre die Witwe des Pastors Kirchhoff, geborene Behrens, die er 1829 durch den Tod verlor, nachdem sie ihm 4 Töchter und 5 Söhne geschenkt hatte. 1831 folgte eine zweite Heirat mit Mary Bruce, aus der keine Kinder hervorgingen. 1825 wurde er Professor am Johanneum zu Hamburg, Ostern 1834 Direktor der neugegründeten Realschule des

Vaters großes Atelier in unserem alten Hause in Meran hatte auf der Südseite zwei breite Doppelfenster. Vor einem stand die Staffelei, so daß auch von dem einen der beiden Fenster der Ostseite Licht auf die Bilder fallen konnte. In der Nische des andern Südfensters stand auf einem Trittbrett — um die Füße warm zu halten — Vaters Schreibtisch, an dem auch Mutter saß, wenn Vater ihr diktierte. Zwischen den Doppelfenstern der Südseite waren kleine Volièren eingerichtet für Meisen und andere Vögelchen, die Vaters Lieblinge waren. Auf einer Unterlage von Moos erhoben sich Tannenbäumchen, auf denen die Vögel sich frei bewegen konnten. Einmal war mir, als ich in eine der beiden Volièren Futter streute, eine Meise in das Zimmer entwischt. Für den sechs- oder siebenjährigen Knirps war es keine Kleinigkeit, den geflügelten Deserteur wieder einzufangen. Ich holte dazu mein Schmetterlingsnetz. Endlich hatte ich ihn. Aber wie das arme Vögelchen zitterte! Das tat mir sehr leid, und ich kam mir wie ein grausamer, schlechter Mensch vor, bis es sich wieder in seiner Volière von dem Schrecken erholt hatte. Ein Tier zum Vergnügen zu quälen, war mir überhaupt von jeher eine psychologische Unmöglichkeit und ist es auch heute noch. Allerdings habe ich wohl gegen eine Million wissenschaftlicher „Tiermorde", hauptsächlich Insektenmorde, auf dem Gewissen, die ich teils selber beging, teils durch meine Mitarbeiter und Korrespondenten veranlaßte. Aber das geschah aus wichtigen Gründen. Ohne vernünftigen Zweck ein Tier zu töten, konnte ich nicht übers Herz bringen, und wäre es auch eine Ameise oder eine Fliege gewesen. Nicht jene pathologische Sentimentalität, die in den modernen Tierschutzbestrebungen sich eingeschlichen hat und in dem Tiere fälschlich ein dem Menschen wesentlich gleichstehendes Rechtssubjekt sieht, ist der Grund hiervon, sondern einfach die Überzeugung, daß jedes Tier ein Geschöpf Gottes, ein Wunderwerk der göttlichen Weisheit und Allmacht ist und deshalb nicht mißbraucht werden darf. Es ohne Grund zu zerstören, aus reinem Mutwillen, das käme mir vor wie ein Eingreifen in die erhabene Schöpfermacht Gottes. Kein Künstler mit all seiner Kunst kann ein lebendes Tier machen, und wäre es noch so klein. Kein gelehrter Zoologe mit all seiner Wissenschaft kann ein lebendes Tier, und wäre es noch so klein, erschöpfend begreifen. Deshalb verbietet mir die Ehrfurcht, die ich gerade als „moderner Naturforscher" von Gottes Größe habe, irgend ein Tier leichtfertig zu zerstören. Diese Anschauungsweise habe ich von meinem Vater, der als christlicher Künstler ebenso dachte, zwar nicht „ererbt", aber doch „erlernt".

Schmerzbetonte Elemente in meinem Leben haben sich mir stets viel tiefer eingeprägt als lustbetonte. Darauf beruht ja auch die heilsame Wir-

---

Johanneums. Sein gläubiger Sinn und seine Neigung zur Theologie zeigen sich in seiner „Geschichte der göttlichen Offenbarungen zur Bibelkunde und zur Belehrung des religiösen Sinnes" (Hamburg 1830). In seinen obenerwähnten kleineren „Gesammelten Schriften" ist die erste eine Predigt über „Des Christen Heimweh" (1829). Die meisten übrigen Schriften sind pädagogischen Inhalts. Er starb nach einem schmerzhaften Leiden am 22. Januar 1845. Seine letzten Worte waren: „Herr, in deine Hände empfehle ich meinen Geist." (Siehe die Einleitung zu seinen „Gesammelten Schriften" S. 21.)

kung der allzuwenigen Prügel, die ich aus meinen Jugenderinnerungen oben verzeichnet habe. Und die lebhafteste Erinnerung aus meiner allerfrühesten Jugend ist immer noch der blutigrote Schleier, der sich mir über das Gesicht legte, als ich im vierten Jahre jenen Steinwurf erhielt. Stark schmerzbetonte Eindrücke bringen den Menschen gewissermaßen der Ewigkeit näher, dem Augenblicke des Todes. Daher wohl auch ihre psychologische Unvergeßlichkeit. Noch einige solche Momente aus der Zeit, wo ich in Vaters Atelier schlief, seien erwähnt. Sie fallen in mein sechstes bis achtes Lebensjahr. Eine Nacht, wo ich todesangstähnliche Erstickungsanfälle bei der Rachenbräune hatte, und nur durch eine starke Dosis Ipekakuanha gerettet wurde. Und eine Nacht, wo ich bei einer eiterigen Mittelohrentzündung rasende Ohrenschmerzen hatte. Und wieder eine Nacht, wo ich hohes Fieber hatte und im „Doppelbewußtsein" immer meinte, ich läge zum zweiten Mal neben mir, und deshalb immer nach der Wand griff, um mich davon zu überzeugen, ob wirklich „ich" daläge. Und als guten Engel sah ich in all diesen Nächten meine liebe Mutter an meinem Bette stehen.

Schmerz konnte ich von jeher viel leichter ertragen als Verdemütigung. Das machte unserem guten Vater, der selber wußte, was „leiden" heißt, besondere Freude. Aber es wurde späterhin der psychologische Grund zu meiner pädagogischen Unempfänglichkeit für mechanische Zuchtmittel, deren Wirkung einfach in das Gegenteil umschlug, in hartnäckigen Trotz.

Mein Vater sorgte durch zweckmäßige Abhärtung des Nervensystems seines Erich dafür, daß er nicht zu weichlich würde. Er war selber gewohnt, im Sommer jeden Morgen nach dem Aufstehen sich mit einem Becken über den Kopf und den ganzen Körper Wasser zu gießen. Und das mußte auch ich tun, seitdem ich im neuen Hause vom neunten oder zehnten Lebensjahre an mein Schlafzimmer neben dem seinigen hatte. Ich mußte, um fleißig zu studieren, früh aufstehen und dann sofort in das Schlafzimmer des Vaters kommen, um in seiner Gegenwart zuerst von jener gründlichen Dusche Gebrauch zu machen, während er erst nachher aufstand, wenn ich damit fertig war. Angenehm war diese Kneippkur mir nicht immer, und ich hätte sie gerne manchmal unterlassen, wenn ich mich nicht geschämt hätte, vor meinem Vater als Feigling zu erscheinen.

Früher einmal, als ich sechs Jahre alt war, hatte ich in der Sommerfrische in Partschins ein blankes neues Rebmesser, einen sog. „Reber", geschenkt bekommen, der mir große Freude machte. Dieser Reber war damals mein Ideal, und zwar ein rechtmäßig erworbenes, nicht ein ergaunertes. Selbstverständlich wollte ich das feststehende breit säbelförmige Messer, das ich in einer eigenen Ledertasche trug, auch gebrauchen, und zwar in derselben Weise gebrauchen wie die Bauernbuben in Partschins das ihrige. Da hatte ich nun als Bravourstück gesehen, wie sie ein Holzscheit nahmen, es senkrecht aufstellten und dann durch einen einzigen Hieb von oben her der Länge nach entzweispalteten. Das wollte ich nachmachen. Ich legte also meinen linken Daumen auf das senkrecht stehende Scheit und führte einen kräftigen Hieb. Wirklich gut getroffen! Ich hatte mir nämlich das vordere Drittel des Daumens halb durchgehackt, so daß

es herunterhing. Mein entstellter linker Daumen ist mir heute noch ein Andenken daran. Statt nun sofort, wie es bei Kindern in diesem Alter üblich ist, heulend zur Mutter zu laufen, um mich verbinden zu lassen, war mein erster Gedanke: „Halt, wenn Mutter das sieht, nimmt sie dir sicher den Reber fort!" An dem hing aber mein Knabenherz! Ich verbiß also die Schmerzen, nahm den Daumen zwischen Zeige- und Mittelfinger der linken Hand, drückte das abgehackte Ende fest an den Stumpf, steckte die Hand in die linke Hosentasche und schlich mich, ohne eine Miene zu verziehen, in den Keller des Bauernhauses, in dem wir wohnten. Dort wollte ich warten, bis das Bluten aufhörte, und dann die Blutspuren abwaschen. Aber es blutete und blutete immerfort, bis mir das Blut unten zu den kurzen Höschen herauslief. Was war da zu tun? Ich hatte von den Bauernknechten gehört, daß Spinngewebe das beste Mittel zum Blutstillen seien. Und davon gab es in jenem Keller eine große Zahl, daß man hundert meiner Daumen damit hätte umwickeln können. Ich führte also meinen Daumen, dessen Wunde ich von oben andrückte, so lange durch die Spinngewebe, bis er mit einem dicken schwarzen Umschlag versehen war, der das Blut wirklich aufhielt. Da war es Zeit zum Mittagessen, und ich mußte mit schwerem Herzen wegen der Sorge um mein schönes Messer den Keller verlassen. Meine Mutter war sehr erschrocken, als sie die blutigen Höschen sah, und wollte mir natürlich sofort das Messer nehmen. Mein Vater aber legte wirksame Fürbitte für mich ein, weil ich den Schmerz, ohne eine Träne zu vergießen, ausgehalten hatte. Ich durfte also das Messer behalten. Er sagte auch ganz richtig: „So dumm wird der Junge zum zweiten Mal nicht wieder sein, und doch erst zusehen, wo er hinhackt."

Aber ich behielt das schöne Rebmesser trotzdem nicht lange. Meine gute Mutter war zu besorgt, ich möchte mir wieder damit wehe tun, und — schmeichelte es mir ab. Dieser Beweisführung konnte mein gutes Herz nicht lange widerstehen. Denn meine Mutter hatte ich ja doch noch lieber als meinen Reber.

Überhaupt konnte man bei mir durch Liebe und Güte von jeher weit mehr erreichen als durch Härte und Strenge. Die brachten nur meinen Stolz in Wallung und verhärteten das Herz. Leider hat meine gute Mutter selber in den folgenden Jahren diese richtige Taktik ihrem Erich gegenüber einigemal nicht so befolgt wie im obigen Falle. Und das wäre beinahe verhängnisvoll geworden, wie ich später erzählen werde.

Aus jener Sommerfrische in Partschins vom Jahre 1865 entsinne ich mich noch der guten, aber von mir leider zu wenig befolgten Lehren, die mein Vater bezüglich des Umgangs mit Frauenspersonen mir gab. Wir wohnten in einem Gasthaus, das zugleich Bauernhof war, und es befanden sich manche Personen im Haus, die den kleinen sechsjährigen Erich gerne liebkosten. Das gefiel meinem Vater nicht, und er sagte mir einmal ganz streng: „Dich so von fremden Leuten auf den Schoß nehmen zu lassen, das paßt sich nicht für einen Jungen in diesem Alter, und noch viel weniger für einen Jungen, der Jesuit werden will." Diesen Plan hatte ich nämlich damals schon seit zwei Jahren. Als dann später in den Gymnasialstudien der

Stolz und das ehrgeizige Strebertum in mir erwachten, versuchte ich die Verwirklichung jenes schönen Planes nach Kräften zu verhindern. Während ich in Meran die Benediktiner und später (1873/74) in Hall die Franziskaner, bei denen ich studierte, recht gern hatte, aber ohne besondere positive oder negative Polarität mit ihnen verkehrte, fürchtete ich mich vor den Jesuiten gar sehr und ging ihnen — als nicht bloß „staatsgefährlichen", sondern auch „individualgefährlichen" Existenzen — in weitem Bogen aus dem Wege, fast wie ein „evangelischer Bundesbruder". Bis mich das Schicksal dennoch ereilte und ihnen für immer zugesellte.

Umschau

Dreierlei Straßen

„Straßen ohne Ende"[1], „Die Mädels aus der Fadengasse"[2], „Der Weg ins Leben", so lauten die Titel von zwei Büchern und einem Film. Alle drei Werke schildern den Weg gefährdeter Jugend und den Willen, ihr zu helfen. Keine der Straßen schneidet die andere. Welten liegen zwischen ihnen. Nennt sich auch nur das erste „Straßen ohne Ende", Straßen ohne Ziel bleiben sie alle.

„Straßen ohne Ende" betitelt der Berliner Wohlfahrtspfleger Justus Ehrhardt sein Buch. Wahrheitsgetreu schildert er das Leben nicht weniger Großstadtjungen, wie sie Berlin, aber auch manch andere Großstadt immer wieder erzeugt. Gewiß ist das Buch, auch wenn es weiten Abstand etwa von der „Revolte" Lampels hält, in mancher Hinsicht einseitig. Aber es will ja ein bestimmtes Lebensschicksal als Typ einer bestimmten Gruppe junger Menschen schildern, und schließt nicht aus, daß daneben auch andere wachsen. Für eine breite Volksschicht, aber auch für diese oder jene Anstalt, deren höchstes Erziehungsziel die sog. „Anständigkeit" ist, trifft Ehrhardts Urteil in weitem Umfange zu. Aber nicht das Anstaltsleben gibt dem Buch die Farbe. Die erhält es vielmehr durch das vergebliche Ringen des Fürsorgers Hermann Leukel mit Gesetz und Ordnung. Ist die Jugendfürsorge mehr dazu da, für die Ordnung oder für die Jugend zu sorgen?

Das Buch führt hier an eine der kritischsten Stellen der öffentlichen Fürsorge überhaupt. Es zeigt, wie schwerfällig auch beim besten Willen behördliche Fürsorge sein kann, wie sie wohl notgedrungen immer in erster Linie die Interessen und Gesichtspunkte des Amtes und damit eines gewissen Schemas wahrt. Je einseitiger unsere deutsche Jugendfürsorge diesen Weg beschreitet, um so mehr Helferkräfte werden auf diesem Wege gleich dem Jugendpfleger Leukel zerbrechen, um so mehr junge Menschen werden, gleich dem jungen Schulze, immer wieder gerade im Augenblick, da sie die rettende Planke erfaßt haben, zurückgestoßen werden. Wie oft und doch mit wie verhältnismäßig wenig Erfolg haben wir selbst darauf hingewiesen, daß z. B. Jugendgerichtshilfe nicht sosehr Gerichtshilfe wie Jugendhilfe sein müsse. „Straßen ohne Ende" ist ein Urteil über unsere deutsche Gesetzesgläubigkeit, unsern Glauben, daß Behörden, Paragraphen, Verordnungen und möglichst schöne Einrichtungen das erste seien, und daß auch die helfenden Menschen, ohne Schaden zu leiden, in dieses schöne und lückenlose Gebäude hineingepreßt werden könnten. Die Menschen sollen die ausführenden Organe, d. h. die Werkzeuge der Gesetze sein, statt daß diese der helfenden Hand gefügiges Werkzeug wären. Gewiß ist es nicht überall und immer so schlimm. Aber wir müssen diese Tendenz unserer deutschen Fürsorge klar sehen. Nur so werden wir wirklich einer freien Liebestätigkeit den notwendigen Lebensraum schaffen können.

---

[1] „Straßen ohne Ende" von Justus Ehrhardt. 8° (256 S.) Berlin-Wien 1931, Agis. Kart. M 2.85.

[2] „Die Mädels aus der Fadengasse" von Lisbeth Burger. 12° (272 S.) Breslau 1930, Korn. Geb. M 4.50.

„Die Mädels aus der Fadengasse", die uns die „Storchentante" Lisbeth Burger schildert, bewegen sich zum großen Teil in der gleichen Schicht wie Ehrhardts Hans Schulze, auch wenn sie nicht Berliner Luft atmen. Freilich kennt Lisbeth Burger und mit ihr auch viele ihrer Mädchen ein höheres sittliches Ziel als bloß die Anständigkeit. So ist ihr Buch nicht so trostlos einseitig. Bei all den tiefen und lebenswahren Einblicken, die uns die zahlreichen Schilderungen aus den Häusern an der Fadengasse geben, überwiegt der Hinweis zum Aufstieg. Soweit ihre Mädels zerbrechen, lassen sie nur um so klarer die innere Kraft hervortreten, mit der sich andere durchdringen. Burger hat ein feines Gefühl für manches Edle, das sich unter diesen Menschen findet. Auch Ehrhardt sieht solche Züge, aber da er den religiösen Menschen nicht kennt und ihm wohl kaum je begegnet ist, vermag er sie nicht aus ihrer Erdhaftigkeit zu lösen und kommt über den Kreis des treuen Kumpans nicht hinaus. Deshalb ist Burgers Buch in seiner größeren Fülle lebenswahrer, entspricht vor allem mehr den Tatsachen des deutschen Westens und Südens. Aber eine große Idee, ein großes Ziel vermissen wir auch hier. Das Buch verläuft sich in vielen Gassen und Gäßchen; hier freundlich und glücklich, dort traurig und still. Es ist das Spiegelbild vieler guter Menschen, auch guter Christen, deren Leben sich hingibt in solch treuen Liebesdiensten. Aber in diesen einzelnen Werken erschöpft es sich und zerfließt es; es läßt nicht die große, rettende, neugestaltende Tat entspringen. Gewiß lag so etwas gar nicht im Plan der Schreiberin. Aber desungeachtet ist ihr Buch typisch für vieles, was auch wir katholische Christen tun: „Multa non multum", zwar recht vieles, aber doch nichts Ganzes, Großes.

Hier setzt das Filmwerk „Der Weg ins Leben" ein. Dieser Russenfilm hätte schließlich auch in jedem andern Lande gestellt werden können. Seine Naturtreue läßt sich hier nicht nachprüfen. Aber unbestreitbar ist er eingegeben von dem Willen, die Gesetze und die Einrichtungen dem Menschen dienstbar zu machen und ein möglichst ganzes und großes Werk zu schaffen. Wenn in Deutschland ein Lampel und im schwachen Anklingen daran selbst Ehrhardt manche Vorkommnisse in den Fürsorgeanstalten bis zu den Revolten benützen, um das „System" zu diskreditieren, ohne jedoch in ihrer Hoffnungslosigkeit etwas anderes an seine Stelle zu setzen, so fühlt sich „Der Weg ins Leben" stark genug, all diese Dinge zu zeigen, der Schilderung keines Rückschlages zu entfliehen, weil solche Vorkommnisse hier nur Unterlagen zu neuem Fortschreiten sind, Stufen, die auf dem „Weg ins Leben" durchschritten werden müssen, auch von der Fürsorge auf diesem Weg. Es ist auch eigentlich nichts Neues, was uns der russische Erzieher Sergejew lehrt: junge, verwahrloste Menschen zu sammeln und in freiwilliger Gemeinschaft durch ein Leben der Ordnung und Arbeit zur innern Freiheit und Freude zu führen. Don Bosco, und wie all die begnadeten Erzieher heißen, haben gleiches unzählige Male getan. Nur tritt es bei den Russen mit der ganzen ursprünglichen Freude und Kraft des neuen Entdeckers auf, im starken Kontrast vor allem zu den müden und gar selbstzerfleischenden Schilderungen und Betrachtungen, wie sie besonders zur Zeit in unserer deutschen Arbeit beliebt sind. Freilich auch der „Weg ins Leben" ist ein Weg ohne Ziel, endet mit jäher Tragik. Er gibt nicht nur äußerlich keine Antwort darauf, was die Jungens jetzt tun, da sie ihre Eisenbahn gebaut haben, er endet mit der Trauer über den vom Haupt der Großstadtdiebesbande meuchlings gemordeten jungen Führer. Ist das Ziel der „Straßen ohne Ende" die Anständigkeit, so ist das Ziel des „Wegs ins Leben" ein Leben, dem Arbeit und Arbeitsfreude letzter Gehalt ist. Doch auch solch ein Leben bricht jählings ab, wie das Leben des jungen Mustafa, ihm fehlt die Erfüllung.

Warum ist es uns nicht möglich, heute nicht möglich, den Weg ins Leben unserer ringenden Jugend bis zum Ziel zu weisen, uns, die wir doch d e n Weg kennen, ihn kennen, der Weg, Wahrheit und Leben ist?

Constantin Noppel S. J.

Selbstmord der Vernunft

Die konservative protestantische Zeitschrift „Theologisches Literaturblatt" bringt in Nr. 26 vom 18. Dezember 1931

Spalte 408 ff. aus der Feder von Wilhelm Ferd. Schmidt in Wechingen eine vielfach recht anerkennende Besprechung des Werkes von Jos. Mausbach, Dasein und Wesen Gottes, 1. Bd. (Münster 1930). „Reif und abgeklärt tritt seine Auffassung in dem vorliegenden Werke über die Möglichkeit der Gottesbeweise im allgemeinen und über den kosmologischen Gottesbeweis vor uns hin. Seine Interpretationskunst der scholastischen Sätze ist unübertroffen, seine Kenntnis der modernsten Problematik lückenlos" (408).

Aber die Ergebnisse werden nur mit großer Einschränkung anerkannt, und der kosmologische Gottesbeweis wird als Beweis abgelehnt: „Wir können die Schlüsse dieser katholischen Philosophie ihrem sachlichen Inhalt nach weithin anerkennen. Aber es fehlt uns das Vertrauen zur Vernunft, um all das wirklich als Beweis ansehen zu können. Solange wir uns auf dem Boden der reinen Vernunft befinden, und das will Mausbach, müssen wir anerkennen, daß es sich mit all diesen kausalen, kosmologischen Argumenten lediglich darum handelt, daß wir eben das, was wir von der Welt nicht aussagen können, von Gott aussagen: er ist erste Ursache, eine immanente erste Ursache ist undenkbar; er ist notwendig real, die Welt kontingent; er ist ohne Verursachung, in der Welt muß alles Wirkliche eine Ursache haben. Im Gottesbegriff wird also all das behauptet, was auf der Welt unvernünftig ist; gerade das wird außer Kraft gesetzt, worauf doch der ganze Beweisgang gegründet ist, nämlich die Kontingenz und die Kausalität. Wie dieser Selbstmord der Vernunft [von mir gesperrt] vernünftig bewiesen werden kann, ist uns trotz Mausbach schleierhaft. Aber nochmals betonen wir, sachlich hat auch für uns das kosmologische Argument größte Bedeutung. Nur bringt es keinen vernünftigen Beweis, sondern es stellt die Vernunft an den Abgrund ihrer Leistungsfähigkeit (denn jede andere Lösung, die pantheistische oder die skeptische, ist vielleicht noch unvernünftiger) und dient als Erweis für die religiöse Entscheidung. Wir betrachten also die Gedankengänge Mausbachs für durchaus wertvoll, nur fügen wir die Anmerkung dazu, daß auch sie an allen wichtigen Punkten durch die Glaubensentscheidung getragen werden müssen" (409 f.).

Hier dürften doch einige Mißverständnisse und Irrtümer vorliegen. Es wäre ein Selbstmord der Vernunft, wenn sie bewußt Widersprüche annähme. Aber im kosmologischen Beweis werden keine Widersprüche aufgestellt. Die erste Seite eines Buches ist die erste Seite, die zweite Seite ist nicht die erste Seite; das ist kein Widerspruch, obgleich von der zweiten Seite genau das geleugnet wird, was man von der ersten Seite behauptet. So ist es auch kein Widerspruch, wenn von Gott ausgesagt wird: er ist unverursacht, und von der Welt: sie ist verursacht; oder wenn es von Gott heißt: er existiert mit absoluter Notwendigkeit, und von der Welt: sie existiert nicht mit absoluter Notwendigkeit. Die Kontingenz und Kausalität wird nicht durch den Schluß auf Gott „außer Kraft" gesetzt, sondern es wird im kosmologischen Beweis gezeigt, wie die Kontingenz der Welt ihre letzte Erklärung findet in ihrer Verursachung durch den nicht kontingenten Gott. So wird die Kontingenz der Welt durchaus nicht außer Kraft gesetzt; aber der Mensch sieht ein, daß nicht alles Sein kontingent sein kann, daß also außer der Welt noch etwas anderes existieren muß.

Aber vielleicht liegt der Widerspruch darin, daß einerseits behauptet wird, alles habe eine Ursache, anderseits, Gott habe keine Ursache. Indessen der Satz: „Alles hat seine Ursache", wird im kosmologischen Beweis nicht behauptet. Mausbach weist ausdrücklich und mit vollstem Recht diesen Satz zurück (a. a. O. 84 f.) und stellt die richtige Fassung auf: „Alles, was entsteht, alles werdende reale Sein, bedarf der wirkenden Ursache" (S. 85). Gott aber „entsteht" nicht.

Wäre wirklich Unvernunft im kosmologischen Beweis, so könnte er auch nicht als Erweis gelten. Mit Widersprüchen kann man weder etwas beweisen noch erweisen. Und da kann auch „die Glaubensentscheidung" nicht helfend einspringen. Einen wirklichen Widerspruch zu glauben oder mit in den Kauf zu nehmen, kann keinem verständigen Menschen zugemutet werden.

August Deneffe S. J.

Das Papsttum im Verhör

Das ist der Eindruck, den der erste Band von Caspars monumentaler Papstgeschichte[1] beim besinnlichen Leser weckt: ein fraglos überragender, mit allen Finessen seines Amtes, mit allen kleinsten Einzelheiten der Akten grundvertrauter Untersuchungsrichter verhört seinen hochgestellten Klienten, wohlwollend, aber unerbittlich, achtungsvoll, aber zugleich mit jenem zur zweiten Natur gewordenen kritischen Mißtrauen, das dem Verhörten gerade so viel, aber auch um kein Jota mehr zu glauben geneigt ist, als dieser sich mit absolut zwingenden Beweisen zu decken vermag.

Daß hier das Papsttum als Idee, als Anspruch der Autorität, der große Verhörte ist, darüber kann die meisterhaft gehandhabte, gemessen höfliche Form der Untersuchung keinen Augenblick hinwegtäuschen. Es ergibt sich von selbst aus der Leitthese des Verfassers, die, im Kern bereits seit seiner philologisch-historischen Untersuchung „Primatus Petri" (Weimar 1927) feststehend, nun unverändert und nur gewaltig ausgreifend dem Riesenprozeß dieser Papstgeschichte zu Grunde gelegt ist: der Primatanspruch des römischen Bischofs begründet sich in keiner Weise biblisch — da die biblische „Begründung" vom Papsttum erst gegen Mitte des 3. Jahrhunderts unter Beweis gestellt werden kann —, sondern allein faktisch, nämlich durch das Übergewicht Roms als Hauptstadt des Imperiums und in der Folge durch die geschickte Regie der Träger bischöflicher Gewalt in Rom. Mit andern Worten, der Primat des römischen Bischofs ist vor dem Forum der Geschichte nichts als das Ergebnis einer naturgewiesenen Entwicklung der Verhältnisse, der Primatglaube als Glaube aber „sozusagen nur ein Postulat der praktischen Vernunft des Theologen" (578), vor dem die reine Wissenschaft achselzuckend verstummt.

Diese These einmal vorausgesetzt — und sie stand dem Verfasser auf Grund seiner früheren Arbeiten fest, noch ehe eine Seite des großen Werkes geschrieben wurde —, läßt sich der Gang des Verhörs und sein Ergebnis in den Hauptzügen fast mathematisch vorausberechnen. Alle die spärlichen Trümmer der Überlieferung kirchlicher Urzeit, die Caspar selbstredend lückenlos anführt (Clemensbrief, Bischofslisten, Ignatiusbrief usw.), beweisen nichts als den tatsächlichen Vorrang der römischen Gemeinde, die „als Gemeinde der Welthauptstadt unwillkürlich die Blicke aller christlichen Gemeinden im Reiche auf sich zog und die Fäden ihrer Liebestätigkeit, Fürsorge und autoritär regelnden Aufsicht überallhin spannte" (18). Dann auf einmal, in der Zeit der Einheitswirren, gibt Cyprian, angeregt durch Tertullian, mit seiner Heranziehung von Matth. 16, 18 seinem Gegenspieler in Rom, Papst Stephan, gleichsam nichtsahnend und unbeabsichtigt den Tip, den sich dieser mit „genialem Griff" zur biblischen Fundierung des faktisch bisher behaupteten Vorrangs zunutze macht. Und von da an beginnt so recht der Aufstieg des Papsttums als religiöser Vormacht, ein Aufstieg, der sich beim Blick hinter die Kulissen als einen einzigen Triumph politischer Klugheit, Zähigkeit, des Machtwillens und nicht selten der Intrige und Skrupellosigkeit der römischen Hierarchen darstellt — wie es der mächtige Band für die Zeit bis zum Tod des großen Leo geist- und temperamentvoll beschreibt.

Dann aber, wenn man diese Summe der Menschlichkeiten betrachtet hat, wenn man den Gang des Verhörs verfolgt und immer wieder erwogen hat, dann steht eine Frage auf und stellt sich über jedes Kapitel dieses Papstbuches, hartnäckig und bohrend — die Frage nämlich: Wieso? Warum? Wie paßt das alles mit dem Grundansatz zusammen?

Woher kommt z. B. wie ein Deus ex machina die „autoritär regelnde Aufsicht" in das Bild, das sich „die Christengemeinden" der Welt von der römischen Kirche machten? Also die urapostolischen Kathedralsitze, die über ihre Würden und Rechte von Anfang an mit einem Eifer wachten, der zu Eifersucht nie weit hatte, die Urgemeinden von Jerusalem, Antiochia, Ephesus, Korinth usw. sollten plötzlich — wann? —

---

[1] Erich Caspar, Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. 1. Band: Römische Kirche und Imperium Romanum. (XV u. 633 S.) Tübingen 1930, Mohr. M 32.—, geb. M 36.—

gutmütig oder fasziniert genug gewesen sein, dem an Alter jüngeren, an heiliger Tradition weit ärmeren Sitz im Tiber-Babylon autoritären Vorrang einzuräumen, sozusagen nur um der schönen Augen willen, mit denen „Königin Rom", als Welthauptstadt die große Hure der Welt, dem Urchristen sicher am allerwenigsten imponierte! Weiter: „Zur Aufzeichnung der Namen apostolischer Sukzession ist es anderswo nicht so früh gekommen" wie in Rom (15). Warum? „Weil ein literarisches oder historisches Interesse an der Überlieferung einer vollständigen Liste der Namen jener frühen Zeit fernlag." Aber warum in Rom die Ausnahme? Weil sich dort „der Kampf gegen die Ketzer konzentrierte" (14). Aber warum konzentrierte er sich gerade in Rom? Wie kommen z. B. die Montanisten auf die verzweifelte Idee — man kann die Sache bei Caspar wenigstens in einer Anmerkung finden —, sich um das Votum des römischen Bischofs zu bemühen? War denn den Ketzern, noch dazu damals, noch dazu in Kleinasien, schon der Byzantinismus so tief in die Glieder gefahren, daß sie einen Pontifex umschmeichelten, von dem sie doch heimlich wußten, daß es mit seinem Votum nichts war? Und wenn es hart auf hart ging — im Passahstreit, im Bußstreit, im Ketzertaufstreit —, warum werfen die in Polemik mit Rom verflochtenen, literarisch usw. oft so überlegenen Führer der Opposition dem dortigen Bischof nicht endlich den Fehdehandschuh offen vor die Füße, wie sie es ohne Bedenken andern gegenüber taten? Nur um der drohenden Augenbrauen eines Mannes willen, der die autoritäre Kraft seiner Edikte mit keinem andern Siegel ausweisen konnte, als daß sie aus Neubabel stammten? Alles das ist nicht mehr menschlich, es ist übermenschlich gehandelt. Das heißt, es ist übermenschlich, das glauben zu sollen; das glaubt kein Mensch. Der Anspruch, sich in fremde Kirchen einmischen zu dürfen, wie es vonseiten Roms mit der größten Selbstverständlichkeit vom ersten Clemensbrief an immer wieder geschieht, ist rein menschlich gesehen so ungeheuerlich — damals wie heute —, daß das Ansehen der Stadt als Stadt auch in seiner höchsten Potenzierung den Erfolg nicht erklärt, wenn nicht etwas anderes dahinter stand. Ohne dieses „andere", mit dem fadenscheinigen „faktischen" Ausweis allein, wird die Geschichte hier zum Mysterium. Denn Mensch bleibt Mensch.

Und so geht es weiter. Wenn Rom so beharrlich seine feindselige Einstellung gegen theologische Spekulation offenbarte (80, 418 f. usw.) und trotzdem die Anerkennung seines Glaubensspruchs immer wieder forderte und immer wieder erhielt —: waren denn alle diese subtilen Theologen zugleich so einfältig, daß sie nie auf den Gedanken kamen, die Berechtigung eines solchen Spruchs einmal genauer zu prüfen? Und wenn die großen Glaubenskämpfe des kirchlichen Altertums schließlich alle nur Folie waren, nur Kulisse, die Praktiken römischen Machthungers zu decken —: hat nicht jede Überspannung des Machtprinzips meist schon in kürzester Frist unfehlbar zur Zerstörung der Macht geführt? Und ausgerechnet diese Macht ist heute lebendig wie je zuvor!

Kurz, das Postulat, auf dem diese Papstgeschichte aufbaut (denn daß auch sie auf einem solchen aufbaut, steht trotz der Versicherungen des Vorworts objektiv außer Frage), verlangt ebenfalls Annahmebereitschaft und guten Glauben vonseiten des Lesers, ja sogar noch mehr als das „Postulat", richtiger: die schlichte Lösung, auf die alle diese Unstimmigkeiten konvergierend hinweisen: daß ein anderer, höherer Auftrag hinter dem römischen Anspruch steht, sagen wir, um in der „reinen Geschichte" zu bleiben, ein unbekanntes X, aber jedenfalls ein X, das unendlich mehr zu leisten vermochte als etwa die bloße Stellung Roms im Orbis Romanus oder menschliche Geschicklichkeit in der menschlichen Gemeinschaft.

Anton Koch S. J.

Psychologisches zum Problem der Wünschelrute

Im März 1932 hat in dieser Zeitschrift A. Steichen S. J. in einer sehr klaren Übersicht das Problem der Wünschelrute in vier Einzelprobleme aufgespaltet. Das dritte von diesen vieren nennt er „ein Problem der Psychologie". Der Rutengänger kann sich auf bestimmte Substanzen einstellen: sucht er Wasser, so reagiert die Rute oder richtiger sein Organismus nur auf die Reize,

die vom Wasser ausgehen, aber nicht auf die von Kohle oder Metallen ausgesandten. „Eine einwandfreie Lösung dieses Problems wird die Psychologie wohl noch längere Zeit beschäftigen." Als ich diesen Satz gelesen hatte, schlug die Wünschelrute meines Gemütes sehr lebhaft aus: Wie, diese Frage sollten wir mit unsern heutigen Kenntnissen von psychologischen Tatsachen, Gesetzmäßigkeiten, Theorien, Hypothesen und Hilfsvorstellungen nicht beantworten können? Laß mich einen Augenblick nachdenken ..., da war auch schon eine Hypothese da, die im Folgenden dargelegt sei.

Für die Wünschelrute selbst beziehe ich mich nur auf das in Steichens Aufsatz mit bedachtsamer Kritik Mitgeteilte, während ich für das Psychologische auf einige meiner Bücher verweise [1].

Die freien Enden der gabelförmigen Wünschelrute werden mit einem etwas schwierigen Griff beider Hände nach außen gezogen, und die Spitze der Gabel wird horizontal nach vorn gehalten. Ein Nachlassen der Muskelspannung in den Händen hat infolge der Elastizität der Rute ein Ausschlagen der Spitze nach oben oder unten zur Folge. Somit: beide Hände vollführen eine willkürliche Bewegung im Spannen und Halten der Rute. Jede willkürliche Bewegung setzt aber, wie wir heute wissen, eine Bewegungsvorstellung voraus. Kann eine solche Vorstellung nicht erzeugt werden, bleibt die Bewegung aus, wird die Vorstellung gestört, wird die Bewegung gestört. Nun ist aber die Erweckung der Bewegungsvorstellung wie die jeder andern abhängig von einem Vorgang in der Hirnrinde: dort müssen gewisse Zellgruppen erregt werden. Dazu gehört wieder ein Doppeltes: daß sie in einer ganz bestimmten Erregungsform tätig werden, und daß ihnen dabei die entsprechende psychologische Energie, eine Art Lebensstoff, der vielleicht vom Blute durch die Hirnrinde transportiert wird, nicht versage. Wären uns nun die Stellen der Hirnrinde bekannt, die erregt werden, wenn jene Hand- und Fingerbewegungen ausgeführt werden, durch die der Rutengänger die Rute gerade und ruhig hält, so könnten wir, wenigstens in einem groben Gedankenexperiment, diese Erregung stören, vielleicht auch durch eine Injektionsspritze Blut und damit psychophysische Energie absaugen. Die Bewegungsvorstellung bzw. die ihr zugeordnete Erregung der Hirnrinde und damit auch die erforderliche Muskelkontraktion wäre gestört, die Rute würde wegen ihrer molekularen Spannung ausschlagen. Und das ist just der Grundgedanke meiner Hypothese: im Gehirn des Rutengängers bilden sich Vorrichtungen, die gerade in dem Augenblick, wo der Reiz des Zieles (Wasser, Kohle, Metall) einwirkt, die Bewegungsvorstellungen zum Halten der Rute stören und so die Rute ausschlagen lassen. Das läßt sich leicht plausibel machen.

Der Rutengänger übt sich nach Steichen an seinem Stoff ein. Dabei hat er folgende Wahrnehmungen: aus seinen Händen, dann, wie wir annehmen, aus den vom gesuchten Objekt (Wasser, Kohle usw.) ausgehenden Reizen, endlich aus der gesehenen Situation. Wie allen Wahrnehmungen, so entspricht auch diesen eine Anzahl ganz bestimmter Hirnrindenerregungen; diese hinterlassen Dispositionen, die miteinander assoziiert sind. Nun der Ernstfall. Der Rutengänger überschreitet eine Wasserader; sie sendet Reize aus, die notwendig die von den früheren Wassereindrücken herrührenden Dispositionen und damit die Vorstellungen vom Wassereindruck wiederbeleben. Nach bekannten Reproduktionsgesetzen besteht nun die Tendenz, alle miteinander assoziierten Dispositionsgruppen zu erregen. Hierdurch aber entsteht eine Hemmung, die in der experimentellen Gedächtnisforschung schon lange als effektuelle (G. E. Müller) bekannt ist und noch leichter verständlich wird, wenn man im Sinne der von mir aufgestellten Resonanzanalogie (vgl. Theoretische Psychologie) annimmt, jede aktuierte Disposition ziehe psychophysische Energie an sich. Gehemmt wird notwendig auch die mitassoziierte Bewegungsvorstellung, und die Rute schlägt aus.

Nun noch einige Bemerkungen zur Diskussion unserer Hypothese. Am wenigsten aufgehellt ist noch Existenz und Beschaffenheit des Wasser-, Kohle-, Metallreizes und der entsprechenden

[1] Exper. Psychologie [5], 1931; Der Wille [3], 1923; gemeinverständlich: Willensschule [4], in Vorbereitung; Theoretische Psychologie [4], 1932.

Eindrücke. Das schadet der Hypothese nicht, da für diese der Situationseindruck eintreten kann. Es ist ja sehr wohl möglich, daß für einen Experten ein Gelände eine wäßrige, kohlische oder metallische Physiognomie hat. Existieren aber spezifische Reize, so wissen wir noch nicht, ob sie die Wahrnehmungsschwelle erreichen. Indes genügt es unserer Hypothese, daß sie psychophysische Prozesse auslösen, die sich aufeinander abstimmen können. Ich führe hier einen neuen Begriff und Terminus ein, der sich bewähren mag, wenn ich sage: jene Prozesse müssen die Prägungsschwelle in der Psychologie erreichen. Jeder im psychologischen Experiment Bewanderte erkennt, daß unsere Hypothese eine ganze Reihe von Versuchsanordnungen zu psychologischen Experimenten nahelegt, durch die sie gestützt oder gestürzt werden kann. Sie zeigt auch, wie ein echter Rutengänger einmal auf Attrappen hereinfallen kann, ohne darum ein Betrüger sein zu müssen; absolute Versager sind hier ebenso denkbar wie bei unsern Examina. Auch Ewalds Vermutung einer krankhaften Veranlagung der Rutengänger gewinnt einige Wahrscheinlichkeit: nach meiner Hypothese vermute ich Anämische unter ihnen. Das wertvollste Ergebnis unserer Erwägungen aber scheint mir dies zu sein, daß wir es mit einer wissenschaftlich „salonfähigen" Angelegenheit zu tun haben, die ernste Förderung verdient.

Johannes Lindworsky S. J.

Besprechungen

Theologie

Mariologisches aus der vorephesinischen Liturgie. Von Otto Menzinger. 8° (181 S.) Regensburg 1932, Kommissionsverlag Fr. Pustet.

Die Studie, „Nachklang zur Jubiläumsfeier des Konzils von Ephesus", leistet einen wertvollen Beitrag zur Erkenntnis der mariologischen Ansatzpunkte dogmatischer Entwicklung, wie sie zu Ephesus ihren ersten entscheidenden Abschluß fand. Aus dem Beten wird der Glaube erschlossen, hier der Glaube der ersten Jahrhunderte an die Gottesmutterschaft Marias. Tatsächlich sind, wie die Untersuchung zeigt, die liturgischen Quellen — die eucharistischen Dankgebete und Memorienformeln der Meßliturgie, die alten Symbolformen, die Feste, Hymnen und Monumente altchristlicher Kunst — für den Nachweis des Alters und des besondern Charakters der Muttergottesverehrung weit ergiebiger als die patristischen Dokumente aus dem gleichen Zeitraum. Das letzte Kapitel, das die Ergebnisse der Einzelforschung zusammenfaßt, kann mit Recht mit der Behauptung schließen, daß „der christliche Marienkult nicht auf dem Ritus heidnischer Mysterien fußt" — hier hätte noch gesagt werden dürfen, daß im Gegenteil die Gefahr des Synkretismus das Aufblühen des Kultes eher verzögert hat —, „daß er nicht auf inhaltlosem Fühlen, sondern auf christlichen dogmatischen Grundlagen fundamentiert, zielbewußt aufgebaut ist".

A. Koch S. J.

Le Christ. Encyclopédie populaire des connaissances christologiques. Publiée sous la direction de G. Bardy et de A. Tricot. 8° (XVI u. 1264 S.) Paris 1932, Bloud & Gay. Geb. Fr 60.—

In der Reihe der „Handbücher für den Katholiken der Tat", die bisher in Einzelbänden Kirche, Liturgie, Christliche Kunst, Jugenderziehung und Jugendführung behandelt haben, nimmt diese neue „Summe des christologischen Wissens" durch Umfang, Zahl und Leistung der Mitarbeiter den ihrem Gegenstand gebührenden ersten Platz ein. In gedrängtester, aber ausreichender und übersichtlich gegliederter Form wird eine Gesamtschau über alle einschlägigen Fragen gegeben: Christus und die antike sowie die engere jüdische Umwelt, die Quellen und Geschichte des Heilandslebens und seiner Lehre, die Stellung des Gottmenschen in der Dogmengeschichte, in der Liturgie, der Frömmigkeit, der Kunst der Jahrhunderte bis herauf in die neueste Gegenwart. So findet sich knappe Auskunft ebenso über die neuzeitliche Evangelienkritik wie über Christusoratorien

und Weihnachtsspiele, über Herz-Jesu-Andacht wie über den Wandel in der Darstellung des Gekreuzigten von der Urkirche bis zur Renaissance und Neuzeit. Für einen ersten Überblick über den gewaltigen Kreis von Fragen, in dessen Mittelpunkt die Person des Welterlösers steht, ist das bei seinem Umfang billige Sammelwerk vorzüglich geeignet, wobei es durch Angabe der wichtigsten Literatur, auch der deutschen, das weitere Eindringen in die Einzelprobleme ermöglicht. A. Koch S. J.

La Trinité. Histoire, doctrine, piété. Par le Fr. Valentin-M. Breton O. F. M. 8° (239 S.) Paris (o. J., 1931), Bloud & Gay.

Ein neues Bändchen der „Bibliothèque catholique des sciences religieuses", die, auf etwa hundert Nummern berechnet, heute schon fast die Hälfte der vorgesehenen Gesamtreihe der Öffentlichkeit vorlegen kann. Das Grunddogma christlicher Offenbarung wird hier nach Geschichte, Inhalt und Bedeutung für die christliche Frömmigkeit kurz und verständlich dargelegt. Die Sprödigkeit des Stoffes, der an Schwierigkeit spekulativer Durchdringung in der gesamten Theologie ja nicht seinesgleichen hat, schimmert auch durch die hier versuchte Darstellung, die sich in Aufbau und Methode vor allem an die scholastische Form anlehnt. Ob nicht — der Gedanke gilt auch für manch andern Versuch der Darstellung des katholischen Dogmas aus jüngerer Zeit — ein Abgehen von der strengen Methode theologischer Systematik zu Gunsten freierer Darbietung in biblisch-patristischem Geist für solche gemeinverständliche Einführungen vorzuziehen wäre? Freilich, wer ein Buch wie dieses so „durchbetrachtet", wie es der Verfasser immer wieder fordert, der wird auch hier aus granitnen Felsen manche köstliche Quelle entspringen sehen. A. Koch S. J.

Die Lehre der katholischen Kirche, gebildeten Kreisen dargeboten von Dr. Franz Joseph Peters. gr. 8° (385 S. u. 9 Tafeln in Kunstdruck) Bonn 1932, P. Hanstein. M 9.60

Das Buch ist die sehr zu begrüßende Handausgabe des hier bereits besprochenen Schulwerks „Im Reiche Christi" (s. diese Zeitschrift 120 [1931] 69). Es hat nicht nur äußerlich gewonnen — durch das ruhige Satzbild in einheitlicher Schriftart —, sondern wurde auch inhaltlich noch weiter ausgefeilt und durch Hereinziehen verschiedener Zeitfragen wertvoll ergänzt. Als Vorzug des Werkes darf über das früher Gesagte hinaus auch betont werden, daß es den Versuch einer organischen Neugliederung des gesamten Lehrguts unternimmt, wenn es auch hierin durch sein Einsetzen bei der natürlichen Gotteserkenntnis noch nicht dem an sich idealsten Aufbauprinzip der „Theologie von Gott her" entspricht. Aber auch so hat der Gebildete eine Zusammenschau katholischen Glaubens, die ihm das unzertrennliche Ineinander von Lehre und Leben eindrucksvoll vor Augen führt. A. Koch S. J.

St. Benedicti Regula Monachorum. Für das Noviziat übersetzt und erklärt von P. Cornelius Kößler. 8° (411 S.) Graz 1931, Ulr. Moser. M 7.50

Das monastische Gesetzbuch des westlichen Mönchtums, das das Antlitz des Abendlandes mitgestaltet hat, wird hier in Urtext und gut lesbarer Übersetzung dargeboten und dann, von einem erfahrenen Novizenmeister eingehend erklärt, sprachlich, sachlich und vor allem nach dem unvergänglichen innern Gehalt, der heute noch frisch und lebenskräftig ist wie vor 1400 Jahren, als der große Patriarch und Gesetzgeber von Subiaco und Monte Cassino seinen Söhnen diese welthistorische Lebensordnung gab.
A. Koch S. J.

Bibelkunde

Matthäus 1, 1 bis 4, 23 im Lichte der semitisch-literarischen Architektonik. Von Alfons Schenz. 8° (XII u. 104 S., dazu 4 Tabellen) Augsburg 1931, Filser. Geb. M 10.—

Schenz will hier sein früher erschienenes Werk „Die Bergpredigt in ihrer ursprünglichen Schönheit" wissenschaftlich unterbauen. Zu diesem Zweck untersucht er die Architektonik des Evangeliums nach zahlenmäßigen Verhältnissen. Daß er damit die auch von Hermann Cladder S. J. betonten Gedanken wieder ans Licht zieht, ist sicher ein Vorzug des Buches. Ob jedoch die Einzelbeob-

achtungen und die aus ihnen am Ende gezogenen Schlüsse durchweg Zustimmung finden werden, dürfte zweifelhaft sein. P. Gächter S. J.

Das Buch Jirmejahu. Von M. Buber. (Die Schrift, zu verdeutschen unternommen von M. Buber gemeinsam mit F. Rosenzweig. Bd. XI.) 12° (295 S.) Berlin 1931, Schneider. Geb. M 4.50

Das ziemlich umstrittene Unternehmen der Schriftverdeutschung wird nach dem Tode Rosenzweigs von Buber allein fortgesetzt, und zwar trotz der vielen Beanstandungen nach den einmal aufgestellten Grundsätzen. Unser Urteil über den vorliegenden Band kann nur das gleiche sein wie das über die in dieser Zeitschrift (119 [1930] 385) besprochene Übersetzung Jeschajahus. Manches Gute steckt gewiß in dieser eigenartigen Wiedergabe des hebräischen Textes, aber die Mängel, besonders das Fremdartige und Manierierte, sind derartig überwiegend, daß sie sich, zumal auf katholischer Seite, wohl nur wenige Freunde erwerben wird.

H. Wiesmann S. J.

Philosophie

Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule. Von Eduard Winter. 8° (284 S.) Paderborn 1931, Schöningh.

Es ist ein eigener Reiz, dem Verfasser in seiner lebendigen, geistreichen Darstellung, in seiner kritischen, reifen Auffassung, in seiner sorgfältigen, quellenmäßigen Schilderung der Persönlichkeit und der Entwicklung Günthers und der Eigenart der damaligen geistigen Zeit zu folgen. Wohltuend und vertrauenerweckend wirkt vor allem die Stellungnahme zu Günther selbst: mit Liebe wird all das Gute und Bedeutsame in seiner Anlage, seinen Talenten, seinem religiös-sittlichen Streben, seinem Wirken, seinen Schriften anerkannt; auf der andern Seite werden ebenso unparteiisch die Schwächen und Mängel im Charakter und System hervorgehoben. Erwägt man die kirchlichen und die philosophisch-theologischen Verhältnisse, unter denen der Verirrte und Verurteilte lebte, die Einflüsse von Freunden und Feinden, die ungünstigen Einwirkungen, die namentlich von seinen zahlreichen Schülern ausgingen, so kann man sich der tiefen Tragik, die über der Person und dem Lebenswerk Günthers liegt, nicht erwehren. Ein besonderes Verdienst des Buches, das den berufenen Historiker verrät, ist die eingehende Schilderung der Umwelt. Man merkt es Kapiteln wie „Die katholische Wiedergeburt im Hofbauerkreis“ und „Die Wiener theologische Schule“ an, daß hier ein Mann die Feder führt, der die Dinge bis ins einzelne kennt und innerlich nacherlebt hat. B. Jansen S. J.

Sozialwissenschaft

Das Menschenbild des Fürsorgerechts. Von Harald Poelschau. 8° (96 S.) (Sozialpädagogische Schriftenreihe Band III.) Potsdam 1932, Protte, M 3.20

In einer Zeit angespanntester Fürsorgemaßnahmen, in der zugleich die letzten Grundlagen staatlicher Fürsorge und Versicherung zum Problem werden, ist der vorliegende Versuch, das heute im Deutschen Reich geltende Fürsorgerecht auf seine sozial-ethischen Grundlagen zurückzuführen, sehr zu begrüßen. Der Verfasser will das heutige Fürsorgerecht auf zwei an sich entgegengesetzte Auffassungen vom Menschen, die individualistische und die heteronom-organologische, zurückführen. Wenn auch seine Ausführungen, namentlich soweit sie theologisches Gebiet streifen, nicht immer die wünschenswerte Tiefe besitzen, so bieten sie doch eine Fülle von Anregung. Ob in Zukunft die Fürsorge noch staatlich oder wieder ganz privat sein wird, erscheint dem Verfasser fragenswert. Daß Poelschau im Sozialismus keinen eigenen Typ, sondern nur eine gewisse Verbindung der beiden andern findet, hat es dem Herausgeber Carl Mennicke angetan. Er tritt deshalb im Vorwort für das sozialistische Menschenbild ein und kann sich auch nicht enthalten, die alten sozialistischen Ladenhüter von „Almosen“ und „beleidigender Barmherzigkeit“ wieder hervorzuholen. Die Schrift selbst ist glücklicherweise von solchen Dingen frei.

C. Noppel S. J.

Wirtschaft und Wissenschaft. Von Friedrich v. Gottl-Ott-

lilienfeld. 2 Bde. (1531 S.) Jena 1931, Gustav Fischer. M 65.—, geb. M 70.—

Gedanken, die der Verfasser schon früher in Kürze vorgetragen, finden sich in diesem umfangreichen Werke, das bemerkenswerterweise unter Verzicht auf allen gelehrten Apparat ganz ohne Anmerkungen geschrieben ist, weiter aus- und zu Ende geführt.

Von jeher hat Gottl angekämpft gegen „die Herrschaft des Wortes" in der Wirtschaftswissenschaft, jene weitverbreitete, unerfreuliche Erscheinung, daß bestimmte, aus dem Alltagsleben aufgegriffene Worte in die Wissenschaft eindringen — nicht bloß als Ausdrucksmittel, sondern auch als vermeintliche Erkenntnismittel, die in Wirklichkeit den Zugang zu den entscheidenden Fragen nur versperren und zu endlosen Erörterungen über Scheinprobleme Anlaß geben. Mag das auch etwas übertreibend gesagt sein, so ist doch jedenfalls sehr viel Wahres daran. Um an bekannte innerkatholische Kontroversen zu erinnern, die der Verfasser allerdings nicht vor Augen hat: ist nicht der weitschichtige „Kapitalismusstreit" ein Musterbeispiel dafür, wie zuerst ein Wort da ist und nun zu diesem Wort nachträglich eine Bedeutung gesucht wird, über die man sich alsdann nicht zu einigen vermag?!

Völlig im Einklang mit unserer christlich-solidaristischen Lehre verwirft Gottl jene flache Auffassung der Wirtschaft, die in ihr ein bloßes Gütergeschehen erblickt. Diese von ihm und von uns abgelehnte Auffassung benennt er etwas mißverständlicherweise als „leistungstheoretisches Denken", obwohl diese Denkweise eigentlich an der Leistung vorbei nur den stofflichen Güterertrag sieht. Dagegen geht sein „lebenstheoretisches Denken" auf den Lebensvorgang der Wirtschaft, wobei es ihm namentlich darauf ankommt, die Wirtschaftswissenschaft scharf von den Naturwissenschaften abzuheben. Auch darin werden wir ihm folgen können.

Erfreulich ist die Entschiedenheit, mit welcher Gottl gleicherweise den Individualismus und den Universalismus ablehnt. Schon in seinem Aufsatz „Vom Wirtschaftsleben und seiner Theorie" im Weltwirtschaftlichen Archiv 21 (1925) 12 hatte er als besondern Vorzug seines lebenstheoretischen Denkens in Gebilden gerühmt, daß es „ebensowohl den hohlkonstruktiven ‚Individualismus' ... wie auch die flachmetaphysische Verstiegenheit des ‚Universalismus'" zu vermeiden wisse. Auch hier vermerken wir gern die Übereinstimmung mit unserer Auffassung, wonach Individualismus und Universalismus als konträre (nicht kontradiktorische!) Gegensätze beide abzulehnen sind, während die wahre Lehre zwar die Fehler beider Extreme vermeidet, darum aber doch nicht ein Mittel aus beiden, sondern ein höheres Drittes ist. Im übrigen dürfte ja der Spannsche Universalismus als ein Abfall von der höherstehenden und weiterblickenden Lehre Gottls zu erklären sein.

Sowohl erkenntnistheoretisch als metaphysisch trennt uns vieles von Gottls Standpunkt. Trotz scharfer Gegensätze zu Sombart ist doch auch mancherlei Verwandtschaft zu dessen „verstehender Nationalökonomie" festzustellen. Die Begriffsbestimmung der Wirtschaft aber, die Gottl aufstellt und in die er sein Werk ausklingen läßt, ist trotz sachlicher Übereinstimmung im wesentlichen dennoch unverkennbar ein Fortschritt über die Sombartsche Formulierung der „Kulturfunktion der Unterhaltsfürsorge" hinaus: „Wirtschaft ist Gestaltung menschlichen Zusammenlebens im Geiste dauernden Einklangs von Bedarf und Deckung" (1349).

O. v. Nell-Breuning S. J.

Die soziale Enzyklika. Erläuterungen zum Weltrundschreiben Papst Pius' XI. über die gesellschaftliche Ordnung. Von O. v. Nell-Breuning S. J. (252 S.) Köln 1932, Katholische Tat-Verlag. M 4.20

Die katholisch-soziale Einheitslinie, um die wir in Deutschland seit langem uns mühen, ist durch die Enzyklika „Quadragesimo anno" gebracht. Aus der Aufnahme, welche sie während des nunmehr zu Ende gehenden ersten Jahres nach ihrem Erscheinen gefunden hat, ergibt sich die zwingende Notwendigkeit einer gründlichen Erläuterung. Weite Kreise, die besten Willens sich mit den Gedanken des päpstlichen Aktenstücks vertraut machen und alsdann das Ihrige zu deren Durchführung beitragen möch-

ten, finden die Enzyklika schwer; sie schauen aus nach einer verläßlichen Führung, um in den ebenso reichen wie schweren Gedankengehalt einzudringen. Anderseits sind unverkennbar Bestrebungen im Gange, die durch die Enzyklika geschaffene Klarheit wieder zu vernebeln, die Enzyklika, die den Streit der „Richtungen" entscheidet, über diesen Streit hinauszuheben und damit zu entwerten. Gerade die in der praktischen Sozialarbeit stehenden katholischen Männer und Frauen leiden unter dieser Sachlage und verlangen Klarheit.

Die hier angezeigte Schrift sucht diesem Bedürfnis Rechnung zu tragen. Obwohl auf streng wissenschaftlichen Grundlagen beruhend, will sie doch kein theologisch-wissenschaftlicher Kommentar des päpstlichen Aktenstücks sein, sondern ganz und gar der Praxis dienen, wie ja die Enzyklika „Quadragesimo anno" selbst durchaus praktische Ziele verfolgt und auf die Tat drängt. Eine Handreichung der Wissenschaft für die Praxis möchte diese Erläuterungsschrift sein; so möchte sie beitragen zur Schaffung des gerade heute so dringend notwendigen gesellschaftspolitischen Einheitswillens der deutschen Katholiken.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Lebensbilder

Der Antrieb ins Vollkommene. Erinnerungen eines Malermönches. Von Willibrord Verkade O.S.B. 7.—10. Tausend. 8° (VI u. 376 S.) Freiburg i. Br. 1931, Herder & Co. Geb. M 6.—

Das ist das Buch, das von Tausenden erwartet wurde und nun alle diese Erwartungen erfüllen wird. Kann man Kühneres von einem Buch sagen, das nichts anderes bringt als Lebenserinnerungen eines Malermönches? Und dabei ist es gar nicht aufregend, gar nicht erschütternd, reißt keine neuen Fragen auf, eröffnet nicht unerhörte Fernsichten. Und dennoch wird das Buch wie sein Vorgänger, die „Unruhe zu Gott", eine große Gemeinde finden, wird sie bereichern und beglücken. Das erscheint uns sehr tröstlich. Es weist uns auf viel Gesundes hin — in unserer so kranken Zeit —, Gesundes im Kreise, in dem solch ein Leben wuchs und gedieh, und im Kreise der Leser, die an solchem Leben ihr eigenes auferbauen. — Was ist es eigentlich, wenn wir eindringender fragen, was diese Lebenserzählung so wirken läßt? Sicherlich nicht nur das Neuartige, durch ein Künstlerherz und ein Künstlerauge in die Stille eines Klosters zu schauen und von da dann einen ebenso neuartigen Blick wieder in die Welt zu tun; sicherlich nicht nur die meisterliche Art des Erzählens, die selbst gar nicht zu wissen scheint, wieviel Kunst sie birgt; nicht nur die prachtvolle Lebensweisheit — wobei hier Leben in gleicher Unbefangenheit alles natürlich Edle und die heiligen Bezirke der Gottinnigkeit umfaßt — eines kernigen Menschen und Mönches, der zeitlebens und in allem Ringen zur Höhe nicht verleugnen kann und will, daß er — der geborene Holländer ist. Das alles wirkt mit. Aber das Entscheidende ist doch wohl, daß der Leser in diesem Lebensbild ohne Pathos und Überschwang glaubhaft erfährt, daß Menschenleben noch einen schönen Sinn haben kann, daß unser katholischer Lebensgrund noch reiches und reifes Wachstum gibt. Dem Leser kommt leise Freude und Mut zum eigenen Wachstum. Darum nenne ich das Buch vor allem ein gesundes Buch. Es kommt von einem geistig durch und durch gesunden Menschen und schafft gesunde Menschen. Ist es darum nicht ein zeitgemäßes Buch? Wer es verbreitet, tut ein gutes Werk.

E. Böminghaus S. J.

Theodor Bilharz. Ein deutsches Forscherleben in Ägypten. 1825—1862. Von Dr. med. Ernst Senn. 8° (76 S.) Stuttgart 1931, Verlag Ausland und Heimat. Geb. M 4.—

Wohl in allen Lehrbüchern der Zoologie für angehende Naturgeschichtler und Mediziner ist ein im Blute des Menschen schmarotzender Saugwurm, die Bilharzia haematobia, beschrieben und abgebildet. Dem Gelehrten, nach dem sie benannt ist, hat das Deutsche Auslandinstitut Stuttgart eine wohlverdiente Biographie gewidmet. Als junger Doktor folgte er 1850 seinem schwäbischen Lehrer Griesinger, der als Chef des Medizinalwesens, als Lehrer und als Leibarzt des Khedive nach Ägypten berufen wurde. Ägypten wurde damals mit echt orientalischem Despotismus europäisiert, und alle Nationen such-

ten diese Gelegenheit für ihren Vorteil und ihren Ruhm auszunützen. Man bekommt aus dem Buch einen Einblick, wie namentlich die deutsche Ärzte- und Forschergruppe hart zu kämpfen hatte, weil ihnen ein kräftiger diplomatischer Schutz abging. Bilharz selbst war abwechselnd Leiter einer Klinik, Professor an der medizinischen Hochschule für Eingeborene, zeitweilig nur Forscher, besonders auf dem Gebiete der parasitischen, durch Würmer bedingten Krankheiten. Gerade dafür gilt ja Ägypten als klassisches Land. So entdeckte er den Erreger der Bilharziosis.

Bilharz war ein sehr sympathischer Mensch, anspruchslos, äußerst gewissenhaft, voll Vaterlandsliebe. Er lebte nur der Forschung und heiratete deshalb nie. Seine Bedürfnislosigkeit und außergewöhnliche Sprachenbegabung ermöglichte es ihm, sich bei den Eingeborenen sehr beliebt zu machen. Überall suchte er als Reisender, Ägyptologe, Sammler sich auch über sein Fach hinaus zu belehren und dann andern von seinen Erfahrungen selbstlos mitzuteilen. Er war Katholik, wurde aber mit seinem Glauben nie recht vertraut. Aufgewachsen in der Zeit der Aufklärung, beeinflußt durch seine zwinglianische Mutter und ganz seinem Gemüt lebend, gab er jede kirchliche Religionsübung auf. Ob er vor seinem Tod zurückkehrte, ist nicht gesagt. Er wurde aber kirchlich beerdigt.

K. Frank S. J.

Geschichte

Atlas orbis christiani antiqui (Atlas zur alten Missions- und Kirchengeschichte). Von Karl Pieper. Querfolio (18 Haupt-, 22 Nebentafeln u. 64 S. Begleittext). Düsseldorf (o. J., 1931), L. Schwann. Geb. M 42.—

In mühevollster und, wir dürfen es dem Autor aufs Wort glauben, entsagungsreicher Kleinarbeit ist hier für das Studium von Bestand und Ausbreitung des Christentums in den ersten fünf Jahrhunderten erstmals ein Werk geschaffen worden, das als historisch-kartographische Standardleistung und als Ehrendenkmal deutschen Gelehrtenfleißes bezeichnet werden muß. Mit einem Blick ersieht der Leser der einzelnen Karten die Entwicklung des Christentums in den Ländern und Städten des „Orbis antiquus", wobei das vom Autor gewählte, ebenso einfache wie sinnreiche System farbiger Leitlinien wesentliche Hilfe bedeutet. Ein Ortsregister mit rund 3000 Namen erschließt den Zugang zum Kartenmaterial, ein besonderes Verzeichnis den zu den historischen Quellen für die einzelnen kartographisch-historischen „Behauptungen". Eine in sechs Sprachen gegebene Einführung erläutert in großen Zügen den Inhalt der Haupt- und Nebenkarten. Alles in allem: ein ideales Hilfsmittel zur alten Kirchengeschichte, dessen reiche, gediegene Ausstattung mit dem dargebotenen Inhalt würdig übereinstimmt.

A. Koch S. J.

Der Aufstieg des Papsttums. Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zum Regierungsantritt Gregors des Großen. Von Franz Xaver Seppelt. 8° (342 S.) Leipzig 1931, Jakob Hegner. Geb. M 12.50

In dem vornehm ausgestatteten Band dürfen wir den ersten einer auf sechs Bände berechneten Geschichte des Papsttums begrüßen, die bis in die neueste Zeit, d. h. bis zum Tode Pius' X., weitergeführt werden soll. Die sachliche, allgemein verständliche, dabei wissenschaftlich gründlich unterbaute Darstellungsart des Breslauer Kirchenhistorikers, die schon seinem vor Jahren in der Sammlung Kösel herausgegebenen „Abriß der Papstgeschichte" zahlreiche Freunde erwarb, gibt auch dem neuen Unternehmen das Gepräge. In zwölf Kapiteln führt dieser erste Band aus dem Katakombenzeitalter der Kirche, in dessen dämmerndem Licht die Gestalten der frühesten römischen Bischöfe nur in ihrem Umriß hervortreten — gerade deutlich genug, um den Zusammenhang mit dem ersten Petrus erkennen zu lassen —, über Silvester, Damasus, Leo den Großen bis zu jenem andern Großen, mit dessen Namen der Band schließt und der Folgeband anheben wird: bis zu Gregor I. Wo immer das Interesse für die geschichtliche Gestalt des Papsttums, dieser in aller Historie einzigartigen Dynastie von Hirten und Herrschern, von Menschen und Heiligen, wach und lebendig ist, wird man gerne nach diesem auf der Höhe der Forschung stehenden Werke greifen, das, bald schlicht berichtend, bald leise berichti-

gend, hier in Bekenntnis, dort in ruhiger Verteidigung, die Schicksale der Stellvertreter Christi in seinem Reich auf Erden zu beschreiben unternimmt.

A. Koch S. J.

Briefsammlungen

Ungedruckte Briefe von und an Kardinal Melchior v. Diepenbrock. Hrsg. von Prof. Dr. Alf. Nowack. 8° (234 S.) Breslau 1931, Aderholz. Geb. M 8.—

Aus Diepenbrocks Briefschaft ist schon manches veröffentlicht, so der Briefwechsel mit König Friedrich Wilhelm IV. (Aderholz 1903 und Hochland 1911, Oktober), die Briefe an Emilie Linder (Pastor bonus 34 u. 35), die in der Diepenbrock-Biographie von Heinrich Förster enthaltenen Briefe sowie der von der Herzogin Dorothea von Sagan. Dann hat Nowack 1931 den anziehenden Briefwechsel mit der Gräfin Ida Hahn-Hahn vor und nach ihrer Konversion herausgegeben (Kösel, München 1931). Aber Diepenbrock ist eine so reiche Persönlichkeit und seine Stellung in den kirchlichen und politischen Ereignissen der vierziger und fünfziger Jahre († 1852) ist so bedeutsam, daß man alle weiteren Briefe von ihm und an ihn gerne aufnimmt. Das erfährt man auch an diesen 96 Briefen. Drei Schreiben: vom ehrwürdigen Michael Sailer, von Clemens Brentano und Christoph v. Schmid, erinnern an den geistigen Kreis, aus dem Diepenbrock hervorgegangen. Diepenbrocks Einfluß beim König Ludwig I. von Bayern und beim Kronprinzen Maximilian, der sich im Gegensatz zum Vater weiß, wird durch einige Briefe neu beleuchtet. Daß Diepenbrock nach den Jahren des Vertrauens auch unter den so ganz veränderten Verhältnissen der leidigen Lola-Montez-Affäre dem verirrten König gegenüber die Pflicht eines mutigen Freundes nicht unerfüllt gelassen hat, wußte man. Hier liegen die Mahnschreiben von großartigem Ernst im Wortlaut vor. Von weiterer Bedeutung sind auch die Briefe, die sich auf die Revolution von 1848 und das Frankfurter Parlament beziehen: es sprechen Augenzeugen und Männer von weitem Blick, Diepenbrock selbst, Heinr. Förster, Karl Passavant; ferner die Briefe aus Anlaß der berühmten Würzburger Bischofsversammlung 1848 (Diepenbrock konnte nicht teilnehmen, Förster vertrat ihn); die Briefe von der Wiener Bischofsversammlung; endlich Nachrichten von den Berliner Parlamentsverhandlungen im Herbst 1849 (Briefe von Josef Ignaz Ritter). Von großem Reize sind zwei Briefe des einst allmächtigen, nun gestürzten Ministers Metternich (1848 u. 1851), worin der Staatsmann sein System verteidigt und mit der Revolution ins Gericht geht. Natürlich bietet die Briefsammlung auch sonst wertvolle Nachrichten über Personen und Dinge der Zeit. Sie ist eine sehr dankenswerte Gabe.

E. Böminghaus S. J.

Briefwechsel des Kardinals Diepenbrock mit Gräfin Ida Hahn-Hahn vor und nach ihrer Konversion. Hrsg. von Dr. Alfons Nowack. 8° (77 S.) München 1931, Kösel & Pustet. M 2.—

Wir greifen heute besonders gern zu Briefen früherer Zeiten. In dieser Vorliebe zeigt sich auch eine Gegenwirkung gegen das Unpersönliche unserer Zeit; denn echte Briefe gehören zu den köstlichen Dingen der Schöpfung, die eine Menschenseele rein und tief zum Ausdruck bringen können. Solche Briefe liegen uns hier vor. Eine Dichterin „mit Glut im Herzen und Eis im Kopf, stolz wie Luzifer", aber ehrlich, gerade und tapfer, findet zur Kirche. Wir lesen von der ernsten, festen und doch wieder milden Seelenführung durch jenen Mann, den seine Zeit den „edlen Kardinal" genannt hat, und spüren die Gnade, von der die Dichterin fünf Tage vor der Konversion schreibt: „Wer geliebt und verloren hat, muß der Kirche sich anschließen, um fortlieben und besser lieben zu können als zuvor; und wer nicht geliebt hat, muß sich ihr auch anschließen, um zu lernen, was lieben sei." Vieles in diesen Briefen ist wie die Sprache von heute. Mit ausführlichen Anmerkungen versehen, ist das Büchlein eine wertvolle Gabe aus dem erzbischöflichen Archiv zu Breslau.

H. Kreutz S. J.

Bildende Kunst

Römische Barockkirchen. Von Dr. Josef Weingartner. gr. 8° 226 S., 152 Abb.) München 1930, Kösel & Pustet. M 18.—

Es war eine notwendige, aber auch dankbare Aufgabe, die der Verfasser durch diese Bearbeitung der römischen Barockkirchen gelöst hat. Wahrlich erstaunlich ist es, welche Fülle von Kraft und Geist, welcher Überschwang von Reichtum und Phantasie hier in einer einzigen Stadt zusammengeflossen ist. Gewiß, es ist nicht der ekstatische Rausch und das mystische Verschwimmen nordischer Spätbarockräume. Italien bleibt sich auch im Barock getreu: alles schäumende Leben wird durch südliche Klarheit und Proportion beruhigt.

Weingartner hat darauf verzichtet, sich in seinen Darlegungen mit den aktuellen und zum Teil noch problematischen Anschauungen der Kunstgeschichte auseinanderzusetzen. Die ganze Frage des Manierismus bleibt unberührt. Wie gerne möchte man gerade von einem so sicheren Kenner der römischen Architektur auch dieses höchst interessante und wichtige Problem behandelt sehen. Daß hier sicher nicht alles im Geiste des Barock geschaffen ist, möge das kleine Beispiel der Fassade von S. Vincenzo ed Anastasio (von Martino Lunghi d. J., 1650) erläutern. Im ersten Augenblick mag sie wohl durch die üppige Fülle ihrer Säulenstellungen, den reichen Wechsel von Licht und Schatten und die starke Konzentration in der Mittelachse als rein barock erscheinen. Bei näherem Zusehen verkehrt sich dieser Eindruck fast ins Gegenteil. Die Häufung der Säulen ist mehr Ornament als Architektur, die Ineinanderschachtelung der Giebel wirkt wie zurückgeschobene plastische Kulisse. Also nicht etwa die von innen hervorbrechende Kraftfülle einer barocken Fassade! Noch viele Einzelbildungen verraten denselben — geradezu antibarocken — Geist: z. B. die in einem Segmentbogen zusammengepreßte Muschel über dem Portal und der Segmentbogen selber. Der scharfen Spannung des barocken Rundbogens gegenüber bedeutet der Segmentbogen zweifellos ein Erschlaffen, ein nur mühsames Sich-emporwölben.

E. Kirschbaum S. J.

Bonaventura und die französische Hochgotik. Von P. Remigius Boving O. F. M. Herausgegeben von P. Dr. Beda Kleinschmidt O. F. M. 8° (108 S. u. 37 Abb.) Werl i. W. 1930, Franziskusdruckerei. M 3.70

P. Boving versucht in dieser geistvollen Studie den Einfluß Bonaventuras auf den Formwandel der französischen Gotik in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu zeigen. Im Weltbilde des Heiligen findet der Verfasser vor allem die Harmonie der Polaritäten, die Wertschätzung der Naturdinge, die dynamische Auffassung des Seins und die Betonung des Lichtes und der Dreizahl als bedeutend für den Verlauf der französischen Gotik. Ein Vergleich der Kunst vor und nach der Jahrhundertmitte läßt eine Entwicklung im Sinne des gerade Bonaventura eigenen Systems erkennen. Die Ausführungen stützen sich auf gründliche Kenntnis der Schriften des Heiligen und der zum Vergleich herangezogenen Kunstwerke. Trotzdem vermögen sie nicht ganz zu überzeugen. Ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Gedanken eines einzelnen Geistesmannes schon nach einem oder zwei Jahrzehnten, in künstlerische Formen umgesetzt, einen allgemeinen Stilwandel herbeizuführen vermögen? Zudem liegen die gut herausgearbeiteten Ergebnisse der Entwicklung schon ganz klar in den Anfängen der Gotik, ja sind schließlich nichts anderes als die einfache Verwirklichung der gotischen Potenz überhaupt. Scheint es nicht viel sicherer, zu sagen: was Architektur, was Plastik an organischer Durchführung, an veredeltem und verklärtem Realismus zeigen, das hat auf einem andern Betätigungsfeld menschlichen Geistes schon kurz vorher Bonaventura dargestellt? Beide — Künstler und Denker — sind abhängig von dem Wollen ihrer Zeit.

E. Kirschbaum S. J.

Formprobleme der Gotik. Von Dr. Wilhelm Worringer. gr. 8° (127 S. u. 50 Tafeln) 20.—21. Tausend. München 1930, R. Piper u. Co. M 7.—, geb. M 9.80

Im Verlauf von knapp zwanzig Jahren haben die „Formprobleme der Gotik" einundzwanzig Auflagen erlebt. Diese eine Tatsache spricht schon für die Bedeutung des Buches. Wir glauben im Sinne des Verfassers zu handeln, wenn wir die Arbeit so nehmen, wie sie vor uns liegt, ohne Rücksicht auf seine Wandlungen in späteren Schriften. Unter allen Versuchen der letzten Jahrzehnte zur Klärung des gotischen Phänomens

dürfte kaum einer so aufschlußreich und zugleich so zum Widerspruch reizend sein, wie der von Worringer unternommene. Die Wissenschaft kann nicht immer Material sammeln und kritisch sondern und sichten, sie will einmal auch die Frucht dieser — allerdings unerläßlichen — Vorarbeiten sehen. Dieses synthetische Fazit, das zugleich den Schlüssel zum Verständnis des einzelnen gibt, zieht Worringer mit großer konstruktiver Kraft. Es ist eine Freude, die großzügigen und geistsprudelnden Gedankenverbindungen und zuweilen auch Gedankensprünge zu verfolgen; zumal die Darstellung stark und lebhaft, wenn auch hie und da ein wenig journalistisch ist. Es darf uns nicht wundernehmen, bei so viel Licht auch viel Schatten zu finden. Schon gleich am Anfang ist die Aufstellung der drei Typen: des primitiven, des klassischen und des orientalischen Menschen, anfechtbar, so gut sie im einzelnen gesehen sind. Die Stellung des „gotischen" Menschen wird auf diese Weise mehr verwischt als geklärt. Wenn es den Typ des klassischen Menschen gibt — und das müssen wir Worringer zugeben, wenn auch mehr im Sinne eines Entwicklungsstadiums —, dann ist doch wohl der gotische Mensch „der" Gegenspieler des klassischen, also auch ein gegebener Typ. Manches andere ist unbewiesen hingestellt und wirkt stark konstruiert. Vor allem gilt das von der etwas bedenklichen „Ehrenrettung", die der Verfasser Scholastik und Mystik zuteil werden läßt. Man sollte doch nie versuchen, diese lebendigen Gestaltungen der Kirche von außen her und ohne jede innere Einfühlung zu deuten. Doch all dies kann uns nicht daran irre machen, die „Formprobleme der Gotik" auch heute noch zu den lesenswertesten und anregendsten Büchern zu zählen, die über die Gotik und ihr inneres Wesen geschrieben worden sind.

E. Kirschbaum S. J.

Die Apokalypse des hl. Johannes in der altspanischen und altchristlichen Bibel-Illustration. Das Problem der Beatus-Handschriften. Von Dr. Wilhelm Neuß, Professor der Theologie an der Universität Bonn. kl. 4° (Textband 295 S., Tafelband 6 S. u. 168 Tafeln mit 284 Abbildungen.) Münster 1931, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. Geheftet M 35.—; geb. in Leinen M 40.—

Die Arbeit, Band 2 und 3 der von der Görres-Gesellschaft herausgegebenen spanischen Forschungen, kommt nicht unerwartet, da der Verfasser sie bereits in seinem 1922 erschienenen Werk: Die katalanische Buchillustration um die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei, in Aussicht gestellt hatte, wenn es auch infolge mancherlei Umstände bis zu ihrem Erscheinen länger gedauert hat, als der Verfasser gedacht und gewollt hatte. Sie reiht sich dem früheren Werke über das seinerzeit in Band 105 (S. 67) dieser Zeitschrift sehr anerkennend berichtet wurde und dessen Ergebnisse sie ergänzt, vertieft und weiterführt, vollauf gleichwertig an. Die Anforderungen, die bei ihr an den Verfasser herantraten, waren entsprechend dem weit umfangreicheren Material, das zu berücksichtigen und zu durchforschen war, noch erheblicher, als sie es bei der früheren gewesen waren. Es war eine Unsumme ermüdender, entsagungsvoller Kleinarbeit, was er bei der eingehend und sorgsamst vorzunehmenden Prüfung und Vergleichung der Miniaturen, die den Gegenstand der Untersuchung bildeten, der nicht gerade immer leicht zu lesenden Beischriften derselben sowie des Textes der Handschriften, in denen sie sich finden, soweit auch dieser in Betracht gezogen werden mußte, auf sich zu nehmen und zu bewältigen hatte, wenn anders er ein auch nur halbwegs gesichertes Ergebnis erzielen wollte.

Die Handschriften, um deren Miniaturen es sich in der vorliegenden Arbeit handelt, enthalten den Apokalypse-Kommentar des Beatus von Liébana (letztes Drittel des 8. Jahrhunderts), mit dessen die Ecclesia und Synagoga, die Arche als Vorbild der christlichen Kirche sowie die sieben apokalyptischen Kirchen und den Antichrist betreffenden Einschaltungen, wozu in den meisten ein illustrierter Kommentar des hl. Hieronymus zum Buche Daniel kommt. Es sind ihrer im ganzen, einschließlich einer nur bruchstückweise erhaltenen, zweiundzwanzig. Sie bilden mit einer Ausnahme eine zusammenhängende Gruppe, deren Miniaturen, je nach dem Maße der sonstigen, ihre Gestaltung bestimmenden Einflüsse, mehr oder weniger treu auf die Illustra-

tionen des Originals des Beatus zurückgehen; ein Umstand, der ihnen eine besondere Wichtigkeit verleiht. Die ältesten stammen der kritischen Beschreibung der Handschriften zufolge, mit denen der Verfasser seine Untersuchungen eröffnet, aus dem frühen 10., die jüngsten aus dem beginnenden 13. Jahrhundert. Am hervorragendsten und bemerkenswertesten sind die Miniaturen des Beatus des Kathedralarchivs zu Gerona von 975, des Beatus von St-Sever in der Gascogne in der Nationalbibliothek zu Paris aus dem 11. Jahrhundert, sowie des Beatus des Facundus von 1047 in der Madrider Nationalbibliothek.

Nächstes Ziel der Untersuchungen des Verfassers war das für eine Einsicht in den Ablauf der Entwicklung des Bildwerkes der Beatus-Handschriften und in seine Beziehungen zu dem des Urexemplars wichtige verwandtschaftliche Verhältnis dieser Handschriften, von denen keine den Anspruch erheben kann, dieses Exemplar zu sein, zueinander und ihre Abhängigkeit voneinander festzustellen, ihren Stammbaum herauszuarbeiten. Ein eingehender Vergleich charakteristischer Beispiele der Miniaturen wie auch des Textes der Handschriften ergab für ihn zwei Hauptstämme der Handschriften, Stamm I und Stamm II, von denen der zweite sich in zwei Äste gabelt, die ihrerseits wieder, wie die graphische Darstellung des Stammbaumes auf S. 111 anschaulich macht, in mehrere Zweige ausstrahlen.

An zweiter Stelle war zu erforschen, ob und inwieweit die Miniaturen, die den zweifellos illustrierten Urbeatus schmückten, sich in denen der hier in Betracht kommenden zweiundzwanzig Abschriften des Beatus erhalten haben, und ob nicht, wie für diese die Miniaturen des Urbeatus Vorlagen waren, so auch letztere auf ältere Quellen als Vorlagen zurückzuführen seien. Eine genaue, alle Einzelheiten berücksichtigende vergleichende Untersuchung des gesamten Bestandes der in den Beatus-Handschriften sich findenden Miniaturen, ihrer Grundform und ihrer Entwicklung ließ ein Doppeltes erkennen, daß nämlich erstens der Bildschmuck des Urbeatus zweifellos, wenn auch vereinfacht, um Zutaten bereichert, stilistisch umgestaltet oder doch zum wenigsten als Motiv in denselben fortlebe, und daß zweitens auch für ihn ältere Miniaturen als Vorlage anzunehmen seien. Für die Miniaturen des Apokalypsekommentars der Beatus-Handschriften glaubt der Verfasser nicht ohne Grund eine von afrikanischen Elementen durchsetzte Illustration einer abendländisch-lateinischen Apokalypse aus etwa dem 6. Jahrhundert, die nach ihm im Beatus von St-Sever am treuesten sich erhalten hat, als solche bezeichnen zu sollen, für die des Daniel-Kommentars altchristliche hellenistische Danielbilder. Die Miniaturen der einzigen nicht zur Gruppe der spanischen gehörenden illustrierten Beatus-Handschrift, die sich jetzt in der Staatsbibliothek zu Berlin befindet, möchte er von einer altchristlichen italienischen Apokalypse ableiten, auf deren Bildschmuck nach ihm auch die Miniaturen der Bamberger Apokalypse, der Apokalypse der Roda-Bibel sowie einer Apokalypse in der Nationalbibliothek zu Paris und in der Stadtbibliothek zu Valenciennes zurückgehen. Von einer einlässigen Darstellung der formalen Entwicklung der Miniaturen der spanischen Beatus-Handschriften, die eine eigene Arbeit erfordert, mußte der Verfasser absehen und sich mit einer Skizze derselben begnügen.

Das Werk ist ein wertvoller Beitrag zunächst zur Geschichte der älteren spanischen Buchillustration, doch ebenso zu der der älteren Buchillustration überhaupt, aus der ja die Geschichte des Entwicklungsganges des Bildschmuckes der Beatus-Handschriften nur ein Ausschnitt ist. Es ist, obwohl klar und sachlich, wegen der Fülle des in ihm verarbeiteten Stoffes und der durch das Ziel der Arbeit bedingten und gebotenen Art der Verarbeitung nicht gerade eine mühelose Lektüre, doch lohnt gute Ernte das auf es verwandte Studium reichlich. Eine dankenswerte Beigabe und Ergänzung zum Text, worauf noch hingewiesen werden soll, bildet das zu dessen Verständnis freilich unentbehrliche ebenso ausgiebige wie vorzügliche Abbildungsmaterial, Wiedergaben der Miniaturen der Beatus-Handschriften.

J. Braun S. J.

Baukunst des Mittelalters. Die gotische Baukunst. Von Dr. Karl Heinz Clasen, Privatdozent an der Universität Königsberg. Mit 254 Abbildungen im Text und 14 Tafeln. 4°

(256 S.) Wildpark-Potsdam 1930, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion. Geb. in Halbleinw. M 24.05

Die Arbeit bildet einen Band des aus einer Folge kunstgeschichtlicher Sonderschriften sich zusammensetzenden Handbuches der Kunstwissenschaft. Für die weiteren Kreise der Kunstfreunde, nicht lediglich für die Fachgelehrten bestimmt, verbindet es wissenschaftliche Genauigkeit mit gemeinverständlicher anschaulicher Darstellung. Bei der Fülle des zu verarbeitenden Materials einerseits und dem der Arbeit zugemessenen beschränkten Raum anderseits verbot sich nicht nur eine zu weitläufige, zu breite Beschreibung der Baudenkmäler, sondern ebenso eine zu eingehende, zu sehr ins einzelne sich verlierende Darlegung der Entstehung der Gotik, ihres Verhältnisses zum romanischen Stil und der Entwicklung, die sich mit ihr im 13., 14. und 15. Jahrhundert in den verschiedenen Ländern je nach den in diesen sich geltend machenden Anschauungen und Bedürfnissen in Bezug auf das konstruktive System, die Formsprache der architektonischen Einzelheiten, das Ornament und besonders auch auf die Raumgestaltung vollzog. Wesentlich Neues bringt die Arbeit nicht, noch finden sich in ihr eingehende Erörterungen über Fragen, die mehr oder weniger noch der Lösung harren, doch kann das nicht befremden. Will und soll sie ja doch nur den Charakter eines Handbuches haben. Von einem Handbuch aber erwartet man nicht neue Erkenntnisse, das Aufwerfen neuer Probleme, sondern nur eine übersichtliche und durchsichtige, systematisch sich aufbauende Darstellung der als sicher oder doch als annehmbar erwiesenen Ergebnisse der Forschung. Hauptgegenstand der Arbeit bildet die kirchliche Gotik, in deren Schöpfungen ja auch die Größe des Stiles, seine Eigenart und der Ablauf seiner Entwicklung am klarsten, sinnfälligsten und eindrucksvollsten zu Tage tritt, doch hat auch die profane, wie sie sich in Wehrbauten, Burgen, städtischen Gemeindebauten, Palästen und Wohnhäusern verkörperte, entsprechend ihrer Bedeutung und dem über sie vorliegenden Material die ihr gebührende Darstellung und Wertung gefunden. Nicht zutreffend scheint es, wenn der Verfasser im Anschluß an Gall in der Gotik der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, die man bisher Frühgotik zu nennen pflegte, nur eine Vorstufe der Gotik sieht und demgemäß nicht mehr eine Früh-, Hoch- und Spätgotik unterscheidet, sondern nur eine Früh- und Spätgotik. Denn schon die Gotik der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts war ein im wesentlichen völlig fertiger Stil; sie ist nicht erst im 13. Jahrhundert zum „gotischen Stil" geworden. Die Gotik des 13. Jahrhunderts ist genau so wie die des 12. vor ihr und die des 14. und 15. nach ihr lediglich eine Phase in der Entwicklung des Stiles. Man wird daher besser auch weiterhin an der bisherigen Dreiteilung festhalten. Wünschenswert wäre es gewesen, wenn der Verfasser etwas eingehender, als es geschieht, den im 14. und 15. Jahrhundert in Südfrankreich und im nordöstlichen Spanien so verbreiteten Typus der einräumigen, von Kapellen zwischen den eingezogenen Strebepfeilern beiderseits begleiteten gotischen Saalkirche behandelt hätte. Wurde dieser doch infolge seiner Übernahme beim Bau des Gesù von grundlegender Bedeutung für das Schema des Grundrisses der Kirchenbauten der Renaissance und des Barocks. Der vom Verfasser ständig gebrauchte Terminus „Auflockerung" dürfte, weil nicht immer ganz dem entsprechend, was mit ihm bezeichnet werden soll, nicht sonderlich empfehlenswert sein. Der Literatur wäre unter Deutschland wohl noch anzufügen: Joseph Braun, Die Kirchenbauten der deutschen Jesuiten, Bd. I: Die Kirchen der rheinischen Ordensprovinz, Freiburg 1908; unter Spanien: Joh. Graus, Eine Rundreise in Spanien, Wien 1892. Eine wertvolle Ergänzung des Textes der Arbeit ist das ihm beigefügte, gut ausgewählte reiche Abbildungsmaterial.

J. Braun S. J.

Schöne Literatur

Der goldene Nebel. Märchen von Johannes Kirschweng. 8° (150 S.) Saarlouis 1931, Hausen. M 3.—

Neun Märchen bringt das Buch, von denen eines den Titel „Der goldene Nebel" trägt. Sie bieten alles, was man in Märchenbüchern sucht: böswillige Schneidersfrauen, Oberhofdichter des Königs, Erdgeister, dicke Zauberbücher in alter Truhe, die „der Urgroßmutter gehörten, die eine Hexe war". Alles ist in einer ruhigen, gemütvollen, echten

Märchensprache und nicht ohne Schalk erzählt. E. Mertens S. J.

Der Roman des Heiligen. Von Robert Hammer. 8° (322 S.) München (o. J.), Kösel & Pustet. M 7.—

Hammers Roman versucht in neuer Gestalt den hl. Franz von Assisi unserer Zeit nahe zu bringen. In einem Präludium schauen wir die Jugendzeit des reichen Francesco Bernardone, in den drei Hauptteilen Francesco, den Weltmann, den Heiligen, den Ordensgründer. Lebendig sind die einzelnen Szenen, stark die plastischen Gestalten. Über dem ganzen Buch liegt ein zarter Hauch edelster Reinheit. Bisweilen tritt wohl der Heilige zu sehr zurück, von der Glut seiner Gottesliebe möchte man gern mehr verspüren. Sehr zart und ehrfürchtig schildert Hammer die Neigung zwischen Franz und Klara, die Verklärung ihrer reinen Liebe zur höchsten Vollkommenheit. Ganz köstlich sind Einzelbilder, wie die von der Armut in Portiunkula. R. Stromberg S. J.

Der Herzog. Biographischer Roman. Von Friedrich Griese. 8° (284 S.) Hamburg 1931, Hanseatische Verlagsanstalt. Geb. M 6.50

Chronikhaft und schlicht wird vom Schicksal des Herzogs Karl Leopold von Mecklenburg berichtet. Auf dem Hintergrund der ersten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts entsteht ein lebendiges Bild seiner Persönlichkeit und seiner Erlebnisse, die glaubhaft und oft recht düster ausgemalt werden. „Die mecklenburgische Erde hat ihn aus sich geboren, dumpf und dunkel steigt die Kraft da aus dem Boden." Die Erhaltung seines Lebens, die Kraft seines Körpers verdankt er seiner Nährmutter, einer wendischen Magd. Von ihr empfängt er auch seine Liebe zum gemeinen Volke. „Und er sucht seinen Weg" im Kampf mit dem aufsässigen Adel, der ihm die Steuern weigert und seine Bauern knechtet, im Kampf mit den Städten, „wie ein Gehaltener, ein Besessener". Unzulänglich sind alle seine Mittel, „er führt einen Stierkopf im Wappen, und wie ein Stier stößt er die Türen auf, die er sachte öffnen müßte". Sein Versuch, aus Rußland, Berlin oder Wien Hilfe zu erhalten, scheitert; dagegen finden seine Adeligen Unterstützung in Hannover und am Kaiserhof, und traurig ist das Ende. Durch Reichsexekution wird der Herzog aus seinem Lande vertrieben. In Dömitz schnitzt der Verbannte Holzkrüge. Man folgt gern der Geschichte eines Mannes, der treuer zur Heimat hielt als sie zu ihm. R. Stromberg S. J.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Josef Kreitmaier S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32 749). 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.

Rassenphilosophie und Religion

Von Ludwig Koch S. J.

Die Erforschung der Rassen des Menschengeschlechtes ist in den letzten Jahrzehnten aus einem Hilfsmittel der Naturwissenschaften und der beschreibenden Menschheitskunde zu einem Lieblingsgegenstand der Geschichtsphilosophie und Völkerkunde, der Volkspsychologie und Ethik geworden. Der Rassenbegriff wirkt heute unter verschiedenen Gestalten, besonders in dem auf Blutsgemeinschaft gegründeten Nationalismus, als politisches Schlagwort und mächtiger Hebel stürmisch drängender Bewegungen, die auch das religiöse Gebiet zu überfluten drohen.

Das Erwachen des Blutes hat alle Länder erfaßt. Im fernen Osten erhebt sich die gelbe Rasse in passivem und aktivem Widerstand gegen politische und wirtschaftliche Bevormundung durch westliche Völker. Die allindische Nationalbewegung, deren weltberühmtes Sinnbild der Mahatma Gandhi ist, sucht nicht allein die politische und wirtschaftliche Selbständigkeit Indiens durch Abschüttelung des englischen Joches wiederherzustellen, sondern auch die alte indische Kultur und Religion zu verjüngen. Kemal Pascha stellt den vornehmsten Namen für die osmanische, Ibn Saud für die arabische Bewegung dar. Rußland bietet ein ganz eigenartiges Bild. Indem es jedoch sein Gesicht mehr und mehr nach Asien wendet, offenbart sich in der bolschewistischen Bewegung eine Auflehnung gegen den germanisch-europäischen Geist, der einst in der Wikingerzeit dort feste Burgen und Städte gründete und nach ihrer Zerstörung durch die Tataren immer wieder, besonders seit Peter dem Großen, die Herrschaft wiederzugewinnen suchte. Ähnliche Strömungen ziehen auch durch die schwarzen Völker Afrikas mit ihrer Losung: „Afrika den Afrikanern", und Nordamerikas, wo Millionen unvermischter Neger eine schwere Gefahr für den innern Frieden der Vereinigten Staaten bilden.

Die religiösen Auswirkungen dieser Rassenbewegung sind nicht zu unterschätzen. Bei den großen Kulturnationen Asiens wächst das Selbstbewußtsein gegenüber dem Christentum, dessen Vertreter die Forderungen ihrer Religion im Weltkrieg verleugnet haben. Auch auf kulturellem Gebiete wird die Überlegenheit der weißen Rasse bezweifelt. Indem die Asiaten ihre eigenen ererbten Religionsformen modernisieren, steigen die Bestrebungen, die dem Christentum als einer rassenfremden Kulturform und einer Gefahr für die nationale Einheit die Wege zu verbauen suchen. Deshalb sind in demokratischen Ländern und Kolonialgebieten mit Selbstverwaltung bereits manche Zweige des Missionswesens, besonders Schule und Jugendarbeit, durch nationalistische Beschränkungen eingeengt worden. Das war für die katholische wie für die protestantische Mission eine

Mahnung, sich nach dem Weltkrieg mehr als früher dem nationalen Leben anzupassen, nicht bloß in Baustil, Malerei und Musik, sondern vor allem durch die Bildung eines starken nationalen Klerus mit einer einheimischen Hierarchie.

Während nun bei all diesen Völkern das Erwachen des rassisch betonten Nationalismus zunächst auf außenpolitische Ursachen zurückgeht, entsprangen bei uns in Europa, besonders in Deutschland, die Quellen der rassischen Bewegung aus der wissenschaftlichen Forschung. Aber schon in der sogenannten alldeutschen Zeit führte der Rassengedanke zu politischen Ausdehnungsbestrebungen, die sich im Kulturkampf und in der Los-von-Rom-Bewegung geltend machten. Die Leiden des Weltkrieges und die folgenden Jahre der Bedrückung haben die Strömung mächtig gespeist. Ihr stärkster parteipolitischer Heerbann heißt Nationalsozialismus. Er hat aus der Rassenphilosophie eine politisch betonte Weltanschauung gemacht. Zwar ist, abgesehen von den Urkunden der christlichen Offenbarung, die Einheit des Menschengeschlechtes durch die wachsenden Ergebnisse der geschichtlichen, sprachlichen und naturwissenschaftlichen Forschungen mehr und mehr zu einer selbstverständlichen Überzeugung geworden. In der Losung der Französischen Revolution: „Gleichheit und Brüderlichkeit", noch mehr aber in der marxistischen Weltanschauung, die über alle Unterschiede des Blutes hinweg durchaus international sein will, gelangt diese Überzeugung auch außerhalb der internationalen Weltreligionen zu politischer Bedeutung.

Daneben trat immer heller in den Vordergrund die Erkenntnis, daß die Menschen seit uralten Zeiten in meist auch räumlich abgegrenzte Geschlechter, Völkergruppen und Rassen geschieden sind, die sich durch Hautfarbe und Leibesgestalt, Gesichtsbildung und Schädelform, durch Höhe, Tiefe und Prägung ihrer seelischen Anlagen voneinander abheben. Diese Unterschiede und Spielarten der menschlichen Erscheinung nannte man nach dem Vorgehen des französischen Naturforschers G. Louis Buffon seit der Mitte des 18. Jahrhunderts „Rassen", und seit Linné sprach man von einer weißen, schwarzen, gelben und roten Rasse, indem man die Farbe als Hauptmerkmal gleichbleibender Typen der Geschlechterfolge ansah. Innerhalb der weißen Rasse, die Europa bevölkert, unterscheidet man den hochgewachsenen, blauäugigen, hellen, blonden und langschädeligen Typ des nordischen Menschen von dem dunklen, gedrungenen, rundköpfigen Typ des alpinen oder ostischen Menschen, dem schmalen, kurzschädeligen, aber hochgewachsenen und schwarzhaarigen Typ der dinarischen Art und dem westischen oder mittelländischen Typ, der sich durch kleinen Wuchs und schmales Gesicht, wenig ausgesprochenes Kinn, braunes oder schwarzes Haar und schmale Nase kennzeichnet.

Wann und wie solche beharrlichen Prägungen völkischer Eigenart entstanden sind, die sich nach dem Mendelschen Gesetz bei Kreuzungen spalten und wieder vereinigen, kann die Anthropologie nicht mit Sicherheit sagen. Nur so viel ist gewiß, daß die landläufigen Erklärungen aus Bodenbeschaffenheit und Klima nicht ausreichen, sondern daß die Gesetze des Blutes und der Vererbung entscheiden, während erworbene Eigenschaften

des einzelnen Charakters und Fähigkeiten des Geistes sich nicht fortpflanzen. Die Wissenschaft ist nicht einmal imstande, die genauen Unterschiede und Gleichheiten der Rassentypen scharf gegeneinander abzugrenzen. Das ist um so schwerer, weil vielfach zu den Merkmalen des Rassischen auch geschichtliche und kulturelle Erbmassen mitgerechnet und die Begriffe Rasse und Volk, das doch nur eine politische oder sprachliche Einheit darstellt, miteinander vertauscht werden.

Die Gelehrtenwelt ist sich im großen und ganzen der Grenzen ihres Forschens bewußt geblieben, aber Liebe und Leidenschaft nationaler Geschichtsphilosophen und vor allem das zur Tat drängende Leben haben den Rassegedanken zur Grundlage einer Weltanschauung und eines politischen Programms gemacht, das aus den Strömen eines uralten Mythus der nordgermanischen Seele die Kräfte zur Erneuerung des deutschen Volkes schöpfen will. Seitdem nämlich Graf Joseph Gobineau alles Kulturleben aus der Mischung der Rassen erklärt und H. St. Chamberlain die „Grundlagen des 19. Jahrhunderts" geschrieben hat, wurde es weitverbreitete Meinung, daß die indogermanischen Stämme, zu denen auch Kelten, Griechen, Römer und Romanen, Nordländer und Slawen gehören, die bevorzugte und einzigartig schöpferisch begabte Rasse seien, soweit sie ihr ursprüngliches Blut rassenrein bewahrt haben.

Chamberlain schreibt: „Daß die nördlichen Europäer die Träger der Weltgeschichte geworden sind, wird wohl kaum jemand zu leugnen sich vermessen" (a. a. O. 8), und: „Waren aber die Germanen bei der Gestaltung der Geschichte nicht die einzigen, so waren sie doch die Unvergleichlichen: alle Männer, die vom 6. Jahrhundert ab als wahre Gestalter der Geschicke der Menschheit auftreten, sei es als Staatenbildner, sei es als Erfinder neuer Gedanken und origineller Kunst, gehören ihnen an" (ebd. 8). Er faßt die ganze Entwicklung des Abendlandes als ein heute noch nicht abgeschlossenes Ringen des Blutes und Geistes der Germanen nach Verwirklichung ihrer selbst, d. h. des ihnen eingeborenen Ideals, auf, als einen Kampf gegen die aus dem Völkerchaos des zertrümmerten Römerreiches einströmenden Mächte fremden Blutes und fremder Seelenveranlagung. Dabei erscheint ihm neben dem Judentum besonders das Papsttum als Erbe des altrömischen Imperiums mit seinem Rassengemisch und seiner orientalischen Außenkultur als verhängnisvoller Gegner.

An diese von Chamberlain meisterhaft gezeichneten und von Nietzsche bis zur Verzerrung des Übermenschen weiter entwickelten Grundgedanken einer rassisch beleuchteten Geschichtsauffassung lehnt sich das weltanschauliche Gebäude des deutschen Nationalismus an. Während O. Spengler in seinem „Untergang des Abendlandes" auf Grund des morphologischen Verlaufes der Völkergeschichte für unsere europäische Welt das „Mene, Tekel, Phares" der Götterdämmerung an die Wand schreibt und anderseits der Sowjetstern der Marxisten über den Trümmern des kapitalistischen Zeitalters aufsteigt, ersteht im Nationalsozialismus ein rassenbetontes Lebensgefühl, das sich mit Macht gegen beide Richtungen auflehnt. Der Nationalsozialismus hat in Hitlers Buch „Mein Kampf" ein politisches Bekenntnis und in A. Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhun-

derts" einen weltanschaulichen Unterbau erhalten, der auch die prophetisch geschauten Umrisse einer zukünftigen Rassenreligion sichtbar macht.

Der Marxismus sucht bekanntlich auf Grund seiner materialistisch-ökonomischen Weltanschauung alles menschliche Geschehen, auch Sittlichkeit, Kultur und Religion, aus wirtschaftlichen Verhältnissen und Wandlungen zu erklären. Die Religion der Seele und das Evangelium der Armut im Geiste erscheinen ihm folgerichtig als „Opium für das Volk". Er will sie mit Stumpf und Stil ausrotten oder höchstens als „Privatsache" gelten lassen. Der nationalsozialistische Mythus des 20. Jahrhunderts aber leitet in darwinistischer Befangenheit alle Lebensäußerungen in Staat, Kultur und Religion aus den Quellen des Blutes und einer „Rassenseele" ab. Nach Rosenberg „erklärt die neugeborene Weltanschauung unserer Zeit: die rassengebundene Volksseele ist das Maß aller unserer Gedanken, Willenssehnsüchte und Handlungen, der letzte Maßstab unserer Werte. Damit fällt ein für allemal sowohl der materialistische rasselose Individualismus wie der naturfremde Universalismus in allen seinen Spielarten als römische Theokratie oder freimaurerische Humanitas, aber auch die gesamte ‚allgemeine' Ästhetik der letzten zwei Jahrhunderte" (Mythus des 20. Jahrh. 655). Für Hitler ist „alles weltgeschichtliche Geschehen nur die Äußerung des Selbsterhaltungstriebes der Rassen im guten oder schlechten Sinne" (Mein Kampf, 10. Aufl., 324). Deshalb sagt er über die Gegenwart: „Was wir heute an menschlicher Kultur, an Ergebnissen von Kunst, Wissenschaft und Technik vor uns sehen, ist nahezu ausschließlich schöpferisches Produkt des Ariers. Gerade diese Tatsache aber läßt den nicht unbegründeten Rückschluß zu, daß er allein der Begründer höheren Menschentums überhaupt war, mithin den Urtyp dessen darstellt, was wir unter dem Worte „Mensch" verstehen. Er ist der Prometheus der Menschheit, aus dessen lichter Stirn der göttliche Funke des Genies zu allen Zeiten hervorsprang, immer von neuem jenes Feuer entzündend, das als Erkenntnis die Nacht der schweigenden Geheimnisse aufhellte und den Menschen so den Weg zur Beherrschung der andern Wesen der Erde emporsteigen ließ. Man schalte ihn aus — und tiefe Dunkelheit wird vielleicht schon nach wenigen Jahrtausenden sich abermals auf die Erde senken, die menschliche Kultur würde vergehen und die Welt veröden" (a. a. O. 317 f.).

Daß dieser Rassengedanke so urgewaltig wurde, als wollte er unser ganzes Vaterland in Flammen setzen, kommt daher, daß er vielen Millionen eine verblüffende Erklärung für den tiefen Sturz in politisches und wirtschaftliches Unglück und in sittliche Entartung zu geben schien. Um mit den Worten Rosenbergs zu reden: „Es bricht heute eine ganze Welt zusammen. Das Ergebnis des Weltkrieges bedeutete eine Weltrevolution und zeigte das wahre Gesicht des mit allem Wust der Jahrtausende überladenen 19. Jahrhunderts. Werte und Sitten und Gebräuche, die noch lebendig schienen, sanken dahin, sind auch innerlich schon überwunden, nur eine richtungslos gebliebene Masse betet noch zu den Ruinen der alten Götzenhäuser. Aus dem Schutt aber erheben sich heute Mächte, die begraben schienen, und ergreifen immer bewußter Besitz von allen, die um ein neues Lebens- und Zeitgefühl ringen. Die nordische Seele beginnt von

ihrem Zentrum — dem Ehrbewußtsein — heraus wieder zu wirken. Und sie wirkt geheimnisvoll, ähnlich wie zur Zeit, als sie Odin schuf, als einst Ottos des Großen Hand spürbar wurde, als sie Meister Eckehart gebar, als Bach in Tönen dichtete, und als Friedrich der Große über die Erde schritt. Eine neue Zeit deutscher Mystik ist angebrochen, der Mythus des Blutes und der Mythus der freien Seele erwachen zu neuem, bewußtem Leben" (a. a. O. 203 f.). Nüchterner sagt Hitler: „Alle wirklich bedeutungsvollen Verfallserscheinungen der Vorkriegszeit gehen im letzten Grunde auf rassische Ursachen zurück" (a. a. O. 360), und: „Wenn wir all die Ursachen des deutschen Zusammenbruches vor unsern Augen vorbeiziehen lassen, dann bleibt als die letzte und ausschlaggebende das Nichterkennen des Rasseproblems und besonders der jüdischen Gefahr übrig" (ebd. 359).

Aus der Philosophie der Vergangenheit folgt die Weisheit der Zukunft, das Programm für Politik, Gesetzgebung und Erziehung, Kultur und Religion. Diese Aufgabe der Zukunft hatte Dr. Hans Günther, dessen Werk „Rassenkunde des deutschen Volkes" (1922) im Jahre 1930 schon die 15. Auflage erlebte, in die kurzen Worte gefaßt: „Aus dem drohenden ‚Untergang' kann ein neuer Aufstieg nur werden, wenn das nordische Blut, dem die geschichtliche Größe aller indogermanischen Völker zu danken ist, wieder erstarkt und nordische Menschen wieder zahlreich und führend werden" (1. Aufl., 350). Günther behauptet, daß „zu Gedeihen und Größe eines jeden Volkes das bewußte und unbewußte Ergreifen und Einhalten einer bestimmten Artrichtung nötig ist". Jedes Volk wird also eine bestimmte Eigenart zur Vorbedingung seiner Tüchtigkeit haben, und gerade z. B. bei den Juden tritt die Pflege des Blutes und der Art am stärksten hervor. Daraus folgt: „Für die heute noch nordisch-bedingten Völker muß diese Richtung das Streben nach nordischem Wesen sein. Für sie ist die nordische Rasse die ‚Große Rasse'" (ebd. 366), wie Madison Grant sein Volk nannte.

Eine Strömung wie die Rassenbewegung, die triebhaft in allen Menschen schlief, doch heute überall mächtig aus dem Boden quillt und bei uns infolge schicksalsschwerster Erlebnisse zu einer brausenden Gärung vieler Millionen geworden ist, muß wohl neben frühlingsverheißenden Kräften der Neugeburt auch Geröll mit sich führen und kann in ihrem Ungestüm leicht zu einer Ursache todbringender Verwüstung werden. Volkshygiene, Rassenhygiene, Eugenik dienen, richtig umgrenzt, dem Wohle des Vaterlandes. Die Pflege des Gemeinschaftsgefühls und der Volksverbundenheit, des Heimatsinnes und nationaler Gesinnung, das Erwachen zu berechtigter Selbstbehauptung, die stärkere Betonung der guten Eigenschaften des deutschen Wesens, das alles sind in der Tat Aufgaben, die uns auf der Seele brennen.

Das große Verhängnis aber ist jener Radikalismus, der im Banne einer leuchtenden Idee blind wird für die gegebenen Wirklichkeiten und sich durch sein drängendes Stürmen dazu fortreißen läßt, gerade die Mächte am leidenschaftlichsten zu bekämpfen, die seiner wahren Grundidee am freundlichsten gegenüberstehen und sie am besten zu fördern imstande

sind. Daher kommt die falsche Einstellung zur Religion, insbesondere zur katholischen Kirche. Das große Verhängnis des Nationalsozialismus und verwandter Strömungen ist deren Befangenheit in darwinistischen Gedankengängen. Die Seele, von der die Nationalsozialisten so begeistert sprechen, ist ihnen nicht der von der Gottheit eingehauchte Odem des Lebens, sondern selbst wieder in Stoff gebannter Mythus, wesentlich abhängig und unrettbar bestimmt durch den Rhythmus des Blutes, wobei wenigstens Rosenberg glaubt, alles Notwendige für die Blüte der Höchstwerte einer Rasse sei schon in deren Ursprung niedergelegt und müsse nur bewußt werden. Darum soll der Mythus des 20. Jahrhunderts auch nur ein Mythus sein wie jener der germanischen Träumer der Urzeit, sei es im hohen Norden oder am Ganges, im schönen Hellas oder in den Wäldern der Germania des Tacitus, nicht eine organisierte Macht wie die Kirche mit Priestertum und Sakramenten. Für einen solchen christentumslosen Mythus mit einer im All verschwimmenden Rassenseele und einer pantheistischen Mystik, die sich durch den Namen von Meister Eckehart als deutsch ausgeben will, gibt es keinen persönlichen Gott und braucht es keine Gnade noch Erlösung. Wie für den gottspottenden Sozialismus der Marxisten in der Wirtschaft, so liegt hier die Erlösung und Erhebung zu den höchsten Werten schließlich allein im Blut.

Auf den ersten Blick könnte man vielleicht meinen, daß die nationalsozialistische Feindseligkeit gegen die katholische Kirche nebensächlich sei, während dem Marxismus die Vernichtung des ganzen Christentums und aller Jenseitsreligion notwendige Aufgabe der Selbstbehauptung sein muß. Bei näherer Prüfung sieht man aber, daß der Mythus vom 20. Jahrhundert das Evangelium einer Bewegung zu werden droht, der die Vernichtung der katholischen Kirche, besonders die Ausschaltung des Papsttums aus dem öffentlichen Leben, wesentliches Programm ist. Im Grunde verkündigt das nationalsozialistische Prophetentum eine rassisch betonte, rassisch beschränkte Naturreligion.

Man muß sich eigentlich wundern, wie wenig diese neuen Mahner des deutschen Volkes von dem naturverwobenen Sinn der katholischen Liturgie wissen, wie wenig Verständnis sie haben für die volkstümlichen, lebensvollen Gebräuche des katholischen Kirchenjahres, wie wenig Ahnung von den großen und starken Antrieben für Freiheit und Ehre, Treue und Kraft, die im Wesen und Leben des katholischen Glaubens liegen. Man sollte meinen, schon die kirchliche Gesetzgebung, welche die Auslese bei der Eheschließung durch die Aufstellung von Hindernissen und die Reinerhaltung und Fruchtbarkeit der Familie durch ihre Sakramente und Segnungen mit der größten Liebe, Kraft und Strenge schützt, müßte die Anhänger der Rassenphilosophie belehren, daß hier Anschauungen wirken, in denen berechtigte Gedanken des Nationalsozialismus längst ohne seine Übertreibungen lebendig waren.

Seit man sich aber gewöhnt hat, in Luther das erste Aufbäumen der freien germanischen Rassenseele gegen römisch-orientalische Knechtung zu erblicken, während doch Luther die Freiheit des Willens leugnet und diesen wie die ganze menschliche Natur als durch die Erbsünde für unrett-

bar verdorben erklärt, ist die deutsche Geschichtsauffassung meist auf diesen engen Gesichtswinkel eingestellt geblieben. Viel richtiger schreibt H. Timerding (Die christliche Frühzeit Deutschlands, Jena 1929, 4 ff.): „Seine Eigenart hat das germanische Volk im Christentum nicht eingebüßt, im Gegenteil, es hat sie in den neuen Glauben hineingetragen und unter besseren Verhältnissen nur noch reiner entwickelt. Durch die Bekehrung wurden die Germanen nicht romanisiert oder orientalisiert; sie schufen sich ein Christentum, das ihrem Wesen entsprach. Sie nahmen die Glaubenssätze der christlichen Religon an, aber sie durchwoben sie mit allem, was ihr Herz erfüllte. Alles Gute drang wieder in ihnen empor, und günstigere Daseinsbedingungen ließen sie zu Freude und Genuß kommen. Die düstern Dämonen wichen den freundlichen Gestalten der Heiligenlegende, und statt der blutigen Opferhandlungen wurden nun die lichten Feste des christlichen Kalenders, verwoben in den Kreislauf des Jahres, voll Fröhlichkeit begangen. Das Christentum hat den Germanen die Welt nicht verdüstert; im Gegenteil, es hat sie ihnen aufgehellt. Sie brauchten nicht mehr daran zu denken, ihr liebstes Kind opfern zu müssen, um die drohenden Naturgewalten zu versöhnen. Der neue Glaube gab ihnen Mut und Zuversicht im Glück und Trost im Leiden."

Der nationalsozialistische Mythus weist zwar auf einen Religionsstifter der Zukunft, aber auch er soll geistig dem alten Blutmythus entsprießen. Ein Glaube ohne feste Begriffe soll das Dogma verdrängen, und an Stelle des schwachen Gottes am Kreuze soll das Hakenkreuz Symbol und Feldzeichen der Kraft werden, ohne Kirche und Priestertum. Die geträumte Nationalkirche wäre ja nichts anderes als die allgegenwärtige und allwirkende Rassenseele. Hier berühren sich Grundideen des Bolschewismus mit der Seele seines Widerparts.

Der Kult der Sonne und des Lichtes soll die Seele der neuen Religion sein, wiederaufleben sollen die mythologischen Sagen, die von Island bis Indien Sieg, Untergang und Auferstehung eines Lichtreiches künden: wie armselig und dunkel nehmen sich diese Träumereien aus gegenüber der strahlenden Herrlichkeit des gottgeborenen Menschensohnes, der in Wahrheit das Licht der Welt ist, die Sonne der Ewigkeit! Oder was gibt der winterlichen Sonnenwende die lieblichste deutsche Weihe, wenn nicht das christliche, katholische Weihnachtsfest, die Freude der Kinder und die Sehnsucht der Alten? Was könnte unserem deutschen Gemüt religiös verwandter sein als der Gedanke an den tragischen Liebestod der persönlichen Sonne der Gerechtigkeit und die Auferstehung Christi am Ostermorgen im Glanze des Frühlings? Man schreibt auch von der germanischen Göttin Freia: doch was war und was wäre ihr Kult gegenüber der lieblichen Schönheit und innigen Kraft der Marienminne, der katholischen Verehrung des hehren Urbildes reiner Weiblichkeit?

Nein, was die katholische Kirche dem Volke bietet, ist nicht orientalischer Zauberglaube, sondern echtes, gottentsprossenes, gottgeheiligtes, naturverbundenes Brauchtum, das aus der Innerlichkeit sproßt und wieder Innerlichkeit erzeugt! Durch die mannigfaltigsten Weihen tragen Bauer und Bürger gewissermaßen die Kirche in ihr Haus, wo der Palmzweig, das

Kräuterbüschel von Mariä Himmelfahrt, das Weihwasserkesselchen und der Herrgottswinkel das Familienleben und die Religion miteinander verschmelzen. Kirchweih und Heiligenfeste, Fronleichnam und Wallfahrten, Prozessionen, Kindstaufe und Hochzeit sammeln die Familien und erneuern die Freuden der Jugend. Die Kirche, die von der Wiege bis zum Grab das Menschenkind begleitet, verbindet Göttliches und Menschliches, Gnade und Natur, Leben und Religion, Blut und Sakrament. Erst die nüchterne Neuerung des bilderstürmenden Zeitalters hat in großen Teilen des deutschen Volkes die Verbindung zerrissen und jenen Niedergang verschuldet, der auch Blut und Rasse geschwächt hat.

Doch bereits zeigt sich auch hier ein Erwachen, eine neue Sehnsucht nach verschütteten Lebensquellen. Merkwürdigerweise setzt der Herold der Rassenphilosophie, H. St. Chamberlain, den Anfang der Entscheidung, die den nordischen Menschen zum Führer der Menschheit machte, in das 13. Jahrhundert, also gerade in das angeblich „finstere" Jahrhundert katholischer Hochblüte. Demnach hätte das katholische Christentum den Aufstieg der nordischen Rasse keineswegs gehindert. Sie wird auch heute nur in dem Maße sich verjüngen und zu wahrer Führerschaft fähig sein, als sie innerlich und geschlossen zum katholischen Christentum zurückkehrt.

Tradition und Fortschritt im spanischen Katholizismus

Von Hubert Becher S. J.

Das spanische Geschehen der Gegenwart läßt sich nicht auf eine einfache Formel bringen. Trotzdem sei der Versuch einer Erklärung gewagt. Wir lehnen es dabei ab, unsere Aufgabe darauf zu beschränken, die Schuld des Katholizismus, seine Schwächen und Fehler aufzudecken. Selbstverständlich muß von diesen Schattenseiten die Rede sein. Wir wollen sie aber in einen tieferen Zusammenhang bringen. Es soll uns weder der Geist einer auflösenden Kritik leiten, noch eine Art von kühler Sachlichkeit, die das menschliche Geschehen nüchtern und kalt betrachtet, ohne das warme Leben, das selbst in der Verzerrung noch spürbar ist, zu begreifen. Ein wahres Mitgefühl, ja Liebe und eine gewisse Begeisterung für das spanische Volk ist die Kraft, aus der wir schreiben. Wenn man uns deshalb für befangen halte sollte, so sind wir dagegen überzeugt, daß man nur aus diesem von Wahrheitsliebe und Hochschätzung getragenen Gefühl heraus der menschlichen Geschichte gerecht werden kann.

Will man die Fülle der spanischen Ereignisse mit ihrer Verwurzelung in der Vergangenheit und ihrer vielfältigen Verschlungenheit in der Gegenwart irgendwie ordnen, so kann man drei Kräftepaare unterscheiden. Auf der Oberfläche liegen die Fehler, Einseitigkeiten, Irrtümer, auch der böse Wille der Menschen, die wider den Katholizismus streiten. An zweiter Stelle denken wir an den großen Kampf, in dem das Gute und das Böse

miteinander ringen. Auch in der gegenwärtigen spanischen Auseinandersetzung wirkt das Geheimnis der Bosheit (2 Thess. 2, 7), die das Gute prüfen und läutern soll. Hier unterscheidet sich unser Urteil von jedem nichtchristlichen Versuch der Klarstellung. Es scheint uns falsch zu sein, auf diese dem Glauben entnommene Kenntnis zu verzichten. Damit wollen wir nicht die kirchenfeindlichen Mächte der Gegenwart, etwa den Kommunismus und die zielbewußte Freimaurerei (an 180 Abgeordnete von 420 der spanischen Cortes und die hervorragendsten Minister sind bekannte Freimaurer) zu freiwilligen Dienern der Hölle stempeln. Wir wollen nur sagen, daß in ihnen zum wenigsten unbewußt die überpersönliche Kraft des Bösen wirkt. Dazu kommt an dritter Stelle das Spiel der Kräfte, die wir unter die Begriffe Tradition und Fortschritt fassen. In der Eroberung der Welt von der Beherrschung der Körper bis zu dem Aufstieg zu geistigen Höhen schreitet die Menschheit fort, zu einem Ziel, das wir mit dem hl. Paulus am besten die Altersreife Jesu Christi nennen. Darin ist eingeschlossen die Entwicklung auf wirtschaftlichem, sozialem und politischem Gebiete, in philosophischer und theologischer Erkenntnis. Jeder einmal vorhandene Zustand muß nicht durch das Zerschlagen der alten Form und Verneinung des alten Gehaltes, sondern durch Umbau und Neuaufbau überwunden werden. Mit dem Wechsel von Alter und Jugend und der Endlichkeit der Menschen ist es gegeben, daß diese Entwicklung sich in steten Kämpfen vollzieht, daß tragische Untergänge wie heldenhafte Erhebungen, auch beim besten Willen der Streitenden, den Weg der Menschheit bezeichnen. Im gegenwärtigen Spanien stoßen Tradition und Fortschritt gerade deshalb so heftig aufeinander, weil hier zu den Stürmen der augenblicklichen Zeitenwende Europas, ja der ganzen Welt, das Ringen um eine Form tritt, die zum Teil Verhältnisse des 16. Jahrhunderts umgestalten muß.

Ein geschichtlicher Abriß könnte beweisen, daß das habsburgische Spanien außen- und innenpolitisch verknöcherte. Es müßte die Rede sein von der Herrschaft der Bourbonen und der aufgepfropften Kultur des französischen Klassizismus, von Aufklärung und Revolution, von den politischen und weltanschaulichen Kämpfen des 19. Jahrhunderts, von den Morden an Geistlichen, dem Verbrennen von Kirchen und Klöstern noch im Jahre 1909, von dem Wortschwall und der Selbstgefälligkeit liberaler Politiker und der Starrheit der Konservativen, von dem Mangel an geistiger Stoßkraft der verfolgten und verarmten Kirche. Wir müßten aber auch sprechen von dem geistlichen Innenleben beschaulicher Menschen in Welt und Kloster unter der Leitung heiliger Priester, die sich von der lauten Leidenschaftlichkeit des öffentlichen Lebens abwandten. So hätten wir den rechten Ansatz, um die Gegenwart zu verstehen.

Man könnte dann mit Emil Milka („Der Zwiespruch" vom 17. Jan. 1932) die Geschichte Spaniens mit der Geschichte Rußlands vergleichen: in beiden keine Reformation; in beiden herrschte die Monarchie; in beiden war die Kirche gebunden an die sozialkonservativen Gesellschaftsmächte; dem spanischen Soziologen Donoso Cortés entspricht der Russe Leontjew; dem Sturz der äußern Ordnung folgt das Chaos; die kapitalistische Epoche

wird übersprungen: auf den Feudalismus folgt der Kommunismus; Agrar-, Industrie-, Kirchenkämpfe füllen die Gegenwart aus. In naiven, von Kenntnissen unbeschwerten Köpfen herrschen die modernsten Ideen, die von ihnen gerade deswegen so leidenschaftlich vertreten werden. Wir wollen diesen Weg nicht einschlagen. Die Gegenwart selbst soll uns die Tatsachen bieten, die den „Ruhm" des Katholizismus vor der Revolution, seinen jähen Fall und seine augenblickliche Schwäche erklären. Von einem anschaulichen Beispiel aus suchen wir zur innern Würdigung seiner Lage vorzudringen.

I.

Spanien zählt eine große Zahl von Klöstern, die seit Jahrhunderten bestehen. Sie gehören meist beschaulichen Frauenorden an und haben die Stürme der Revolutionen und die Klosteraufhebungen in den Jahren 1812, 1820, 1835, 1873 überdauert. Nach außen treten sie kaum hervor. In ganz kleinen armen Landstädtchen trifft man zuweilen mehrere an. Der Außenstehende hat nicht den Eindruck, daß in ihnen ein hohes geistiges Leben herrsche. Die gewaltigen barocken Hallen ihrer Kirchen ziehen nur ganz wenige Fromme an, die vor den churriguerésken Altären mit ihren abscheulichen Papierblumen, ihren Statuen und Bildern knien. Wer Jagd auf Kunstwerke macht, kann hier noch Neues entdecken; wer dem religiösen Leben nachspürt, wird zunächst eigentümlich berührt. Die Zahl der Klosterinsassen ist heute klein und wird klein gehalten, weil das Vermögen, verpachtete Äcker usw., an Ertragswert sehr stark zurückgegangen ist. Man hat sich oft gefragt, ob es nicht besser sei, die Klöster, ja die Reste dieser alten beschaulichen Orden überhaupt, aufzuheben zu Gunsten der neuen nach außen tätigen Genossenschaften. Es bietet sich ja ein unendliches Feld für ihre verschiedensten Arbeiten.

Wie sollen wir die Fortdauer dieser alten Häuser beurteilen? Zuerst scheint sich der Vorwurf zu erheben, daß „die tote Hand" hier am Volksvermögen sündigt; doch ist das nicht der Fall. Sozial gesehen sind diese Klöster kein Raub. Die Nonnen leben arm. Die Pächter der Güter sind wirtschaftlich nicht rückständiger als andere Besitzer und werden nirgendwo gedrückt und ausgebeutet wie die Hintersassen kapitalistischer Güter. Die zahlreichen Armen des Landes finden auch in Spanien an der Klosterpforte offene Herzen und Hände. Doch ist dieser soziale Dienst oder die soziale Unschädlichkeit, wenn man will, nicht das Entscheidende. Der Gottesdienst vollzieht sich in den alten Kirchen in der alten Weise würdig. Der Seelsorger, der den Dienst versieht, hat begreiflicherweise wenig Arbeit (und nur ein bescheidenes Einkommen). Man kann kaum zweifeln, daß bei dem Priestermangel in den neuen Stadtvierteln und in den Industriegegenden eine andere Verwendung nützlicher wäre. Wenn man Gelegenheit hat, mit den Schwestern selbst zu sprechen, wird man geistige Anspruchslosigkeit finden, aber eine überraschend tiefe Frömmigkeit. In den alten Mauern verbirgt sich manches Geheimnis göttlicher Auserwählung. Man fragt sich trotzdem, ob es für die Kirche tragbar ist, daß diese alten Stifte weiterbestehen, während doch alle Kräfte angespannt

werden müssen, um den Aufgaben der stürmisch vordringenden Zeit gerecht zu werden.

Diese Klöster sind zudem nur ein Beispiel für viele ähnliche Anstalten, Einrichtungen und Vereinigungen, die ebenfalls seit langer Zeit bestehen, vorübergehend in den Kirchenverfolgungen aufgelöst, aber von frommen Personen und Gemeinden wieder erneuert wurden. Ähnlich den großen Cofradías von Sevilla u. a., die am Karfreitag ihre weltberühmten Umzüge halten, haben sehr viele solcher Einrichtungen kostbaren Besitz an Werken aller Künste, und bei ihren althergebrachten Festen mischen sich Gewohnheit und innere Ergriffenheit unauflöslich. Das Volk hängt an diesen Feiern. Die neue Welt will sie beseitigen. Auch von Katholiken wird zuweilen geäußert, daß diese Formen zu äußerlich sind, daß jedenfalls eine Erziehung zu erhöhter Innerlichkeit notwendig ist. Oft kommt die Kritik dieser religiösen Gebräuche aus einem Geiste, der am liebsten die katholische Kirche wie eine Fordsche Automobilfabrik organisieren möchte, wo mit den geringsten Mitteln möglichst viel erreicht werden soll. Ein solcher Aktivismus ist unkatholisch, gleichgültig, ob man nur das „Geistige" gelten läßt, oder ob man allein die soziale Tätigkeit lobt; denn auch der religiöse Aufwand ist berechtigt.

Doch stellen wir ganz ehrlich die Frage, ob es für das Leben der Kirche nicht eine zu schwere Belastung ist, solche ererbte, an sich gute Einrichtungen zu erhalten. Wird es nicht auch eine Befreiung sein, wenn ein kirchenfeindlicher Zugriff manches vernichtet? Eine solche verwerfliche Handlung kann zwangsweise eine Zersplitterung beseitigen, kann eine Sammlung der Kräfte möglich machen, die um so mehr neue Werke schafft. Es handelt sich aber nicht in erster Linie darum, die Kräfte der Kirche sachlicher zu verteilen. Wir müssen nach einer persönlich gelockerten Gesinnung streben, die in tätiger Liebe in der Gegenwart für die Ewigkeit lebt, deren Ideal nicht beschränkt ist auf die Fortdauer des Bestehenden. Dieser Geist wird von selbst das Tote umformen, das Vergangene innerlich erneuern, den neuen Ausdruck für die Bedürfnisse der Gegenwart finden. Wir tun der spanischen Kirche nicht unrecht, wenn wir einen Mangel an dieser lebendigen Kraft feststellen. Sie war zu sehr verstrickt in Herkommen und Gewohnheit. Das gestehen, heißt nicht die tiefe Frömmigkeit leugnen, die immer ihren sinnfälligen Ausdruck suchen wird, auch wenn dieser nicht mit einer rationalistischen Ästhetik moderner Bilderstürmer in Einklang steht.

Dagegen muß die Behauptung zurückgewiesen werden, daß der Reichtum die spanische Kirche träge gemacht habe. Reich ist sie an gottesdienstlichen Gebrauchsgegenständen, an Kunstwerken aller Art. Gerade in Spanien hat sie sich als Hüterin der Höchstleistungen menschlichen Schöpfergeistes bewährt. Reichtum, der zum Wohlleben im Genuß fetter Pfründen verleiten konnte, hatte sie nicht. Im Gegenteil, die vergangenen Revolutionen haben die Geistlichkeit vielfach in einen Zustand erschütternder Armut gebracht. Wenige Kathedralkapitel ausgenommen, lebt der gesamte Weltklerus dürftig. Und es sind Fabeleien, was über den Reichtum der Klöster beispielsweise ein Mitarbeiter des „Hamburger Fremden-

blattes" (29. Jan. 1932) schreibt: „Mehr noch als manche andere Orden stellt die Gesellschaft Jesu in Spanien eine geradezu großkapitalistische Einrichtung dar. Ihr Geld rollt im Handel, in der Landwirtschaft und in industriellen Unternehmungen. Das Eisenbahnwesen und die Schiffahrt sind z. T. im Besitz von Finanzinstituten, die vom Kapital der Jesuiten kontrolliert werden." Viele Leichtgläubige übernehmen ohne jede Kritik, was von Jesuitenmacht und Jesuitengeheimnissen böswillig „Ad Maiorem Demagogiae Gloriam" (Madrider „ABC" vom 27. Jan. 1932) verbreitet wird.

II.

Vielfach wird gerade die Armut und Hilflosigkeit der spanischen Kirche zur Erklärung angeführt, warum es ihr nicht gelungen sei, die gebildeten Kreise durch ihre geistige Höhe, die armen Schichten der Bevölkerung durch ihre Liebestätigkeit an sich zu ketten. Das wäre ihr um so leichter gewesen, als das Volk selbst nach dem Geständnis der Linkskreise frommgläubig ist. Soziale Anstalten zur Hebung der unteren Klassen hätten Kapital verlangt. Lebendige geistige Tätigkeit setzt ebenfalls eine wirtschaftlich gehobene Lage voraus. Aber trotzdem behaupten wir, daß die zu allen Zeiten große Freigebigkeit des spanischen Volkes die materiellen Vorbedingungen für die kirchliche Arbeit geschaffen hätte, wenn die geistige Regsamkeit und der geistige Wille fühlbar und stark gewesen wären. Als Beweis dafür mag gelten, daß z. B. die Jesuiten, die seit mehr als einem Jahrhundert am meisten unter Vertreibung und Verfolgung zu leiden hatten, immer wieder durch neue Stiftungen in den Stand gesetzt wurden, an der Erziehung von Jugend und Volk zu arbeiten.

Wir möchten also in der geistigen Grundrichtung die Ursache des religiösen Schicksals sehen. Es herrschte, grob ausgedrückt, eine einseitige Überbewertung des Ererbten. Politisch war Spanien aus dem großen Völkerleben ausgeschaltet; wirtschaftlich war das zum größten Teil vom Ackerbau lebende Land bis zu den Vorkriegsjahren geschlossen. Der Überschuß der Bevölkerung fand in Kuba und im spanischen Südamerika Verdienst, bis sich auch diese Länder gegen das Mutterland abriegelten. Englisches, deutsches, französisches Kapital beherrschte fast ausschließlich die Industrie. Der Kampf zwischen den Konservativen und den Liberalen, den Erben des absolutistischen Königsgedankens und den Vertretern des französischen Revolutionsgeistes, ließ die kirchlichen Vertreter durchweg auch politisch gegen die immer wieder zu Gewalttaten neigende Kirchenfeindschaft der Liberalen Partei ergreifen. Während anderswo der Lauf der Gedanken Staat und Kirche, die in der Wirklichkeit geeinten Kulturgebiete, geistig sonderte, verselbständigte und in jüngster Zeit zu einer höheren Einheit drängt, blieb man in Spanien auf der ersten Stufe stehen.

Das Gottesgnadentum des katholischen Königs stand so fest im Bewußtsein der kirchlichen Kreise, daß man jeden Angriff auf den König, jede Mehrung einer demokratischen Gesinnung als Angriff auf die Religion und als Abfall von ihr betrachtete. Darum schloß man sich so eng an Primo de Rivera an, der sich vor seinem Zug nach Marokko feierlich

in Santiago de Compostela als Nachfahren der alten Kämpfer gegen die Mauren weihte, der in allem das Königtum stützte, das sich auch selbst religiös verpflichtet fühlte. So werden wir den vergangenen Karlistenkriegen und der noch bis zum Weltkrieg lebendigen Karlistenpartei nur gerecht, wenn wir sie als im Grunde religiöse Bewegungen erkennen. Es kommt hinzu, daß es dem spanischen Charakter eigentümlich ist, einen Gedanken bis zum Ende zu verfolgen. Was seine Heiligen auszeichnet, was in den Werken der großen Dramatiker die höchsten Spannungen hervorruft, ist auf einer minder hohen Stufe eine starre Einseitigkeit, die aus ihrem ersten Antrieb handelt, und wenn er einmal erloschen ist, in Trägheit und Unbekümmertheit umschlägt. Abzuwägen, eine Mittellinie einzuhalten, neue Gedanken aufzunehmen und mit dem Alten zu verbinden, ist dem Spanier ziemlich fremd. Sein Ideal hält ihn so fest, daß er die allmähliche Veränderung der Voraussetzungen und der wirklichen Verhältnisse nicht bemerkt. Man nennt das in der Literatur den Illusionismus des Spaniers, dessen Höhe der unsterbliche Don Quijote ist.

So scheint es uns verständlich, daß in Spanien mehr noch als in andern Ländern der Katholizismus von der Vergangenheit leben konnte, sich mehr hielt durch die äußere Form des katholischen Königtums. Das öffentliche Leben schien eben rein katholisch und gläubig zu sein. Ziel der Zukunft war Erhaltung des „hundertprozentigen katholischen Spaniens". Äußerungen wie diese: „Ohne das 6. Gebot wären die meisten Spanier Heilige" — nur dieser eine Ausschnitt der Moral erscheint also bedeutungsvoll — ,passen in dasselbe Bild. Jede neue geistige Bewegung wurde damit natürlich unterschätzt und sogar verneint. Das berühmte „Aquí no pasa nada — Hier passiert nichts", das vor der Revolution auf den Lippen so vieler war, beweist diese Verachtung, die dem politischen Gegner und seinen weltanschaulichen Gedanken zuteil wurde.

Wir finden freilich höchste Arbeitsleistung und Anspannung aller Kräfte bei vielen Vertretern des alten katholischen Spaniens. Aber, wie gesagt, ihre Voraussetzungen entsprachen nicht mehr ganz der Wirklichkeit. Daneben standen, zuweilen mißtrauisch beobachtet, junge Katholiken, die eine bewußte Sammlung des Katholizismus auf Grund innerer Kraft suchten. Sie öffneten sich auch der neuen Welt. Anerkannter Führer ist wohl D. Angel Herrera, der Leiter des „El Debate", der es verstand, einen ganzen Stab von Mitarbeitern heranzuschulen, die nach Ansicht der jetzigen Katholikenfeinde die Macht des Katholizismus darstellen. Der von ihr ausgehenden neuen Partei „Acción nacional" werden mit Hilfe des Gesetzes zum Schutz der Republik alle Hindernisse bereitet. Man wird sich nun der ganzen Tragik des spanischen Katholizismus bewußt, wenn man erfährt, daß gerade Herrera lange vom Kardinal-Erzbischof von Toledo, Segura, abgelehnt wurde. Wir könnten keine edleren Menschen einander gegenüberstellen als den hervorragenden, seelsorgerisch eifrigen, demütigen Kirchenfürsten, den Primas von Spanien, und den Hauptschriftleiter des „El Debate". Nicht leicht wird man auch die alte und neue Zeit so scharf verkörpert sehen. Hier stießen überpersönliche Kräfte aufeinander. Daß Segura und Herrera in höchster persönlicher Achtung voreinander

sich gegenüberstehen mußten, macht das Ergebnis noch erschütternder. Erst die Revolution brachte die Erkenntnis, daß das alte katholische Spanien zu Ende sei. Der große Kardinal erkannte seinen Irrtum: Er war es, der die Gründung der neuen Partei, der „Acción nacional", die Herreras Grundsätze vertritt, anriet. Im Begriffe, mit seiner ganzen Kraft dem Neuen zu dienen, wurde er von der Regierung verbannt. Das Opfer wird seinem Vaterlande nicht verloren sein. Zugleich wird bei einem solchen Untergang die höchste Weltregierung des Herrn sichtbar, der die Menschen nicht ihrer Menschlichkeit entkleidet, ihren Leiden aber segenspendende Fruchtbarkeit schenkt.

Wenn in der Verbindung von Staat und Kirche, in dem Wollen kirchlicher Führer eine Wendung eintreten mußte, können wir von vornherein annehmen, daß auch auf den einzelnen Gebieten kirchlichen Lebens ein ähnlicher Umbruch notwendig war. Im theologischen Geistesleben beschäftigte man sich allzusehr mit der Vergangenheit. Neue Richtungen wurden nur äußerlich behandelt. Mochten die falschen Lehren der modernen Philosophie noch so scharf erkannt sein, es genügt doch nicht, sie einfachhin zurückzuweisen, ohne sich innerlich mit ihnen auseinanderzusetzen. Wir müssen grundsätzlich das Licht der Wahrheit, das in irgend einen Punkte auch in ihnen lebt, anerkennen. Auch sie bedeuten im Ringen nach Fortschritt etwas Neues. Das zu bejahen und ohne ängstliche Furcht ins Alte einzubauen, ist doch die Größe Augustins, des hl. Albertus Magnus und des hl. Thomas von Aquin gewesen. Wenn aber in der wissenschaftlichen Forschung dieser weite Geist fehlt, wird kaum ein Tropfen davon dem theologischen Schüler mitgegeben. Daß hier Ehrfurcht vor dem Alten, zu dem die Neuen nur ein Geringes hinzufügen können, am Platze ist, weiß jedermann. Mit der sorgenden Bewahrung vor Irrwegen muß sich aber ein gewisser Wagemut verbinden.

Auch in der Seelsorge aller Art waren die Methoden oft nicht mehr zeitgemäß. Nicht die zielbewußte, sich verantwortlich fühlende Pfarrseelsorge, sondern die freiwillige Vereinigung trug weithin das religiöse Tatleben, und die Ordenskirchen waren mehr als billig seine Mittelpunkte. Predigt und Unterricht, vom Katechismus angefangen, blieben vielfach bei dem Anfangswissen stehen. Man vertraute zu sehr dem gläubigen Allgemeingefühl und nannte etwa die deutsche Art leicht rationalistisch gefärbt. Die Laien wurden zu persönlicher warmer Frömmigkeit im einzelnen angehalten, die Liebestätigkeit im einzelnen geübt, oft in erstaunlicher Großzügigkeit. Es fehlte aber die Schulung, die den Laien befähigt hätte, von sich aus das öffentliche Leben in seinen verschiedenen Bezirken religiös zu durchdringen. In der Arbeiterbewegung war bis zum 31. Dezember 1930 der Verband der „Sindicatos libres" kirchlich verboten, da er das Wirtschaftliche zu einseitig zu betonen schien. Die Folge dieses Verbotes war natürlich eine Abkehr vom katholischen Glauben, dem er an sich nicht feind war, dem er sogar leicht zugänglich gewesen wäre.

Persönliche Einzelfrömmigkeit war unter den Laien aller Stände vorhanden, aber noch mehr Gewohnheitschristentum. Man wird fragen, wie das mit der Tatsache zu vereinigen sei, daß doch ein sehr großer Teil

seine Ausbildung in Ordensschulen erhielt. Hier wird viel zu wenig beachtet, daß durch die Schulgesetze die klösterlichen Anstalten gezwungen waren, alle Schüler jährlich zur Prüfung an die Staatsschulen zu schicken. Infolgedessen lag es nahe, daß sich der Unterricht auf das Einprägen des dort vorgeschriebenen Tatsachenstoffes beschränkte. Das Streben nach einem geschlossenen Bildungsziel war erschwert. Weitgehende Abhängigkeit zerstörte die angebliche Unterrichtsfreiheit, raubte dem Lehrer die Lust und wirkte sich schließlich so aus, daß tüchtige Menschen sich aus einer solchen Stellung heraussehnten. Freilich ist nicht zu beschönigen, daß auch hier der Glaube an das gute katholische Spanien einen vertieften religiösen Unterricht oft genug für überflüssig hielt.

Jetzt können wir die Äußerungen von Männern wie Ortega y Gasset oder wie die weniger ernst zu nehmenden Amerigo Castro und Pérez de Ayala verstehen. Nach ihnen hat die Kirche auf die Gegenwart verzichtet, hat die heutige Kultur Spaniens mit dem kirchlichen Leben nichts zu tun. Solche und ähnliche Worte kommen von Menschen, die alle Geschichte tatsächlich verneinen und ein fortschrittliches Ideal vertreten, das ohne Gott und ohne Religion ist. Es sind Männer, die im Ausland demokratische Ideen als Staatsauffassung, kantianische, relativistische, vitalistische Gedanken als Weltanschauung, diesseitig individualistische Lehren als Leitsätze für die eigene Lebensgestaltung aufgenommen haben. Sie vertreten vielfach kritiklos Ansichten, die anderswo längst aufgegeben wurden. Man wird es verständlich finden, daß sie und viele ihrer Anhänger leicht ihre äußerliche Gläubigkeit verloren. Gerade der enge Anschluß der sichtbaren Kirche an die Monarchie erleichterte ihnen ihre kirchenfeindliche Propaganda. Die alte Unterscheidung von Klerikalismus und Religion leistete ihnen die besten Dienste. Sie wollen eine neue Erziehung, Sittlichkeit und Kultur, die rein laizistisch und im Grunde unmetaphysisch ist. Zur Herrschaft gelangt, vertritt die neue Partei diese Forderungen mit einer schonungslosen Kaltblütigkeit und Gehässigkeit, von deren Ausmaß unsere Zeitungen leider kaum berichten. Ihre Übertreibungen sind so groß, daß sich schon jetzt die tieferen Geister unter den neuen Männern von ihren früheren Freunden lossagen.

Ortega y Gasset mischt seine Ansichten von der idealen Republik und Volksregierung mit dem relativistischen Gedanken, dass alle Zeiten am Weltstoff in verschiedener Weise, aber in gleicher Berechtigung arbeiten. Das Göttliche ist der gesamte Lebensstrom, an dem jeder einzelne Mensch Anteil hat. An dieses Leben soll Einzelmensch und Volk glauben, nicht an die Leistung. Indem alle ihre Eigenart wirken lassen und sich gegenseitig ergänzen, vollendet sich zu jeder Zeit das Universum. Da alle Zeiten und alle Zeitideale gleichwertig sind, muß sich der Mensch bestreben, „Haltung" zu zeigen, d. i. sich dem Neuen, Kommenden, Werdenden aufzuschließen; auf die Art des Neuen kommt es nicht so sehr an. In der Einsicht aber, daß die Masse Mensch geistig unbelehrbar ist, will Ortega die Auslese des Geistes bilden. Sie wird das Imperatorentum der Zukunft sein, das der Menge „Panem et circenses" gibt. Man verläßt also schon das demokratische Ideal.

Natürlich steht dem Geistesabfall in Spanien eine Empörung des Materiellen zur Seite, die anarchistisch-sozialistische Revolution. Solange es galt, alte Einrichtungen zu beseitigen, gingen die Parteien zusammen. Sie werden sich in der zweiten Epoche der spanischen Revolution auseinandersetzen. Einig sind sie sich innerlich nur in der Ablehnung der Vergangenheit. Hier ist auch ihre Grenze. Es kann kein Volk leben, das seine Vergangenheit verneint. Es kann keine Partei regieren, die leugnet, daß Spanien wirklich katholisch war und noch im Grunde katholisch ist. Das bedeutet Selbstentwurzelung. Die neue Regierung aber tut in ihren Gesetzen, als ob eine Anzahl von Bekenntnissen in Spanien zusammenlebte. Die katholische Kirche wird nicht mit Namen genannt. Die dringlichsten Aufgaben sah die Regierung in den Gesetzen zur Verweltlichung der Kirchhöfe, zur Beseitigung der Kruzifixe aus den Schulen, zur Gewährung der Ehescheidung, zur Auflösung der Jesuitenhäuser. An die eigentlichen wirtschaftlichen Fragen ging das Parlament bisher nicht heran oder es kam zu keinem Ergebnis.

Zwischen den äußersten Polen finden wir eine Menge von Übergängen. Ganz einseitige Traditionalisten waren selten. Sehr groß war und ist die Zahl derer, die unklar und verschwommen die Grenzen zwischen dem modernen Geiste und der unbedingten katholischen Wahrheit verwischten. Ihnen verdankt die herrschende Regierung ihre Mehrheit. Denn an sich stützt sie sich nur auf eine verhältnismäßig geringe Zahl entschiedener Anhänger. Der Augenblick der Krisenstimmung und das eigentümliche Wahlgesetz, das der relativ stärksten Partei auch immer die absolute Mehrheit sichern soll, vermehrte die Summe der radikalen Abgeordneten. Der augenblickliche Stand entspricht nicht der Wirklichkeit. Allerdings wird man sagen müssen, daß ein großer Teil des Volkes die antikirchlichen Gesetze fast gleichgültig hinnimmt, weil er ihre Tragweite nicht begreift. Die Schar der Gedankenlosen ist ja in allen Ländern groß.

Der Standpunkt der echten Mitte wird von D. Angel Herrera und seinem Kreis vorbildlich innegehalten. Seine Zeitung „El Debate" ist darum auch die größte natürliche Kraft der katholischen Kirche; er verbindet mit der Wahrheit der Gesinnung das große publizistische Können. Um ihn und mit ihm kämpften in allen Landesteilen kleinere und größere Gruppen; aber bis zur Revolution waren sie doch durch Widerstände im eigenen Lager vielfach gehemmt. So beobachteten wir einen Aufstieg, der der Regierung Furcht einflößt. Sie führt den Kampf mit „gesetzlichen" Mitteln: Verboten von Zeitungen und Versammlungen, Absetzung, Einkerkerung und Verbannung katholischer Männer usw. „El Debate" wurde wegen eines harmlosen Aufsatzes, der in gelinderer Tonart Kritik übte als manche Linksblätter, am 19. Januar unterdrückt, einige Tage bevor das Auflösungsdekret des Jesuitenordens bekannt wurde. Man hatte die Katholiken ihrer wirksamsten Stimme beraubt.

Wenn die Gegenwart der spanischen Kirche eines zeigt, so ist es die Macht der Abhängigkeit von Umwelt und Überlieferung. Es ist schwer, innerlich sich so frei zu machen und so tief das Wesentliche und Zeitenlose in Glaube und Weltanschauung zu fassen, daß man nicht in Gefahr

gerät, sich zu veräußerlichen. Und doch ist ein ewig schaffender Geist in die Kirche und in uns hineingelegt, der, dem leblosen Beharren abhold, das „Siehe, ich mache alles neu" (Offb. 21, 5) an jedem Tag der Weltgeschichte spricht. Daß oft erst Klosterstürme, Verbannung und Verfolgung, Blut und Verleumdung dem neuen Geist zur sichtbaren Wirkung verhelfen, ist auf den ersten Blick ein dunkles Geheimnis. Es zeigt dem Nachdenkenden den schöpferischen Wert des Leidens, das die Schuld sühnt, von Fesseln befreit, die Tatkraft am Heroischen bewährt und so siegreich in die Ewigkeit führt. Nicht Erhaltung glorreicher sachlicher Überlieferung ist die Vollendung. Leistungen sind notwendig. Aber höher werten wir persönliche Bildung und Läuterung, persönliche Selbsthingabe im Opfer des Zeitlichen an die unendliche, ewige Dreipersönlichkeit.

Das Dritte Rom

Von Anton Koch S. J.

Es war am Silvestertag des Jahres 1925, genau drei Jahre und zwei Monate nach dem Marsch auf Rom, als der Duce, der vor wenigen Augenblicken das historische Governatoreamt für die Ewige Stadt wieder aufgerichtet und als erstem Träger dem Fürst Francesco Boncompagni Ludovisi feierlich übergeben hatte, am Schluß seiner großen Programmrede über die Erneuerung Roms sich mit prägnant zusammenfassenden Worten an den Neuernannten wandte:

„Governatore!

Meine Gedanken sind klar, meine Anordnungen bestimmt. Ich weiß, daß sie sich verwirklichen werden. Binnen fünf Jahren wird Rom vor allen Völkern der Welt eindrucksvoll dastehen: weiträumig, übersichtlich, machtatmend, wie es zur Zeit des ersten Augusteischen Reiches war. Der Stamm der gewaltigen Eiche wird befreit sein von allem, was ihn jetzt noch überwuchert. Um das Augustusmausoleum und das Marcellustheater, um Kapitol und Pantheon werden freie Plätze erstehen. Was sich dort in den Jahrhunderten des Verfalls ansetzte, wird verschwinden. Nach fünf Jahren wird der Blick von der Piazza Colonna aus durch einen großen Straßendurchbruch frei zum Kolossalbau des Pantheon schweifen. Die großartigen Gotteshäuser des christlichen Roms werden von Wucherungen und profanem Beiwerk gereinigt dastehen. Die tausendjährigen Denkmäler unserer Geschichte müssen nach der unerläßlichen Freilegung zu überwältigender Raumwirkung kommen. Und dann wird das dritte Rom sich hinausdehnen über neue Hügel, entlang an den Ufern des heiligen Stromes, hinaus bis an die Gestade des Tyrrhenischen Meeres.

Die Straßenbahn, diese öde Verballhornung der monumentalen Straßenbilder Roms, wird verschwinden. An ihre Stelle treten die modernsten Verkehrsmittel für die neuen Stadtteile, die sich rings im Kranz erheben werden. Die breiteste Verkehrsader der Welt wird in gerader Linie den Wogenprall des Mare nostrum vom wiedererstandenen Ostia hineintragen

bis mitten ins Herz der Stadt, wo der Unbekannte Soldat in seinem Grabe wacht..."

Diese Worte, gesprochen 1925, im vierten Jahr der neuen Ära, bedeuteten den Anbruch eines neuen Zeitalters für das Antlitz der Ewigen Stadt, sie bedeuteten die Grundsteinlegung dessen, was der Duce mit programmatischer Kürze nannte: das dritte Rom.

Wovon — nach der Legende — der wilde Junge von Predappio in Stunden glühender Ergriffenheit geträumt, was dem Condottiere bei seinem epochalen Marsch auf Rom als zündende Vision vorschwebte, das sollte nun mit herrscherlicher Geste im Lauf eines Lustrums zur Wirklichkeit erweckt werden: das neue Rom, das dritte nach dem Rom der Cäsaren und der Päpste, das Rom der Vermählung von Imperium und Kirche, von Haupt- und Weltstadt, eine Symphonie von Schönheit, Macht und Würde, in der die verlorenen Klänge des Altertums und Mittelalters sich vereinigen würden mit dem strömenden Rhythmus unmittelbarster Gegenwart.

Mit dem Feuereifer der neu ausgelösten „revolutionären" Kräfte ging es ans Werk. Arbeiten, die früher Jahre gebraucht hätten, gelangten nun noch vor Ablauf der an sich schon kurz zugemessenen Baufristen zu raschester Vollendung. Die Straßenbahnlinien verschwanden aus dem Innern der Stadt, der „blöde Rummel der Tram" machte modernen Autobussen Platz, die nun, nach der notwendigen Erneuerung der Straßendecken, mit größter Behendigkeit und meist vollgepfropft mit Fahrgästen über den Asphalt flitzen, leider nicht ohne die engen Straßen der Altstadt mit höchst unromantischem Lärm und Benzinduft zu erfüllen. Es entstand die große Autostraße nach Ostia, die, links und rechts von einer Allee von mehreren tausend Bogenlampen flankiert, die Ausläufer der Stadt bei S. Paolo fuori le mura mit dem Badestrand und künftigen Seehafen von Ostia verbindet.

Der Kapitolinische Hügel wurde von den ihm vorgelagerten häßlichen Häuserzeilen gesäubert und mit dem freigelegten Halbrund des Marcellustheaters im Hintergrund zu einem prächtigen, wenn auch noch etwas kulissenhaft wirkenden Gesamtbild gefaßt. Und während hier die letzten Stützmauern unter dem Tarpejischen Felsen emporstiegen, traten jenseits des Vittorio-Emmanuele-Denkmals bereits die Reste der Kaiserfora immer großartiger zu Tage.

Das ungefähr war der Stand der Dinge, als das Jahrfünft, von dem der Duce gesprochen hatte, sich seinem Ende entgegenneigte. Daß nicht mehr, nicht alles geschehen war, was in der Programmrede angekündigt war, hatte seinen guten Grund. Nicht nur in der Größe der damals gestellten Aufgabe — die ganze Sicht der Lage hatte sich im Lauf eben dieser Jahre verschoben und ungeahnt erweitert: die Frage nach dem Umbau und Einbau Gesamtroms in das Heute und Morgen war durch die stürmische Entwicklung dieses Quinquenniums mit einem Mal entscheidend in Fluß gekommen. Und dieser Frage konnte nicht mehr geantwortet werden mit dem oder jenem Einzelmittelchen, ihrer Größe und Dringlichkeit entsprach nur eine Lösung, die alle hier in Betracht kommenden Teilprobleme organisch zusammenfaßte und zu menschenmöglichem Ausgleich brachte.

Man muß sich die Besonderheiten Roms vor Augen halten, um die Größe und Schwierigkeit der Aufgabe zu würdigen. In Großstädten wie Berlin, Köln, München u. a. vollzog sich der Übergang in die neue Zeit verhältnismäßig leicht: da war die Altstadt, und um ihren meist kleinen Kern herum stand Raum genug zur Verfügung, in den sich die neuen Viertel weitläufig und geradlinig hineinstrecken konnten. Ganz anders in Rom, wo der gesamte Komplex innerhalb der aurelianischen Mauern Großstadt und Altstadt zugleich darstellte, wo von jeher Gäßchen und Gassen in unbekümmertem Wildwuchs das Stadtbild beherrschten, wo die gutgemeinten Reformpläne der Päpste wie der neuen Regierung seit 1870 zumeist in ihren ersten Anfängen stecken geblieben waren. Auch nur die Verkehrswege zu ordnen und den Bedürfnissen der Metropole anzupassen, wäre schwierig genug gewesen. Daneben aber sollten nun zu gleicher Zeit die Überreste aus der ersten Glanzzeit Roms im weitesten Umfang aus Schutt und Vergessenheit erhoben und, nachdem 1931 in der Einwohnerzahl eben die erste Million erreicht war, Raum für eine kommende zweite Million geschaffen werden.

So hatte die Kommission, die Mussolini zwecks Ausarbeitung eines Gesamtplanes im Frühjahr 1930 ernannte und feierlich auf dem Kapitol einsetzte, eine Aufgabe vor sich, deren Lösung für die Ewige Stadt Schicksal bedeutete. Ein halbes Jahr wurde ihr vom Duce zur Erledigung der Arbeit gegeben — pünktlich nach einem halben Jahr war das Werk vollbracht: am 28. Oktober überreichte der Vorsitzende, Fürst Boncompagni Ludovisi, Mussolini den Bericht der Kommission, der nach Begutachtung durch die verschiedenen Instanzen am 6. Juli 1931 durch königliches Dekret Gesetzeskraft erhielt und im März dieses Jahres von Kammer und Senat verabschiedet wurde. Und so steht Rom nunmehr für die nächsten 25 Jahre unter der Herrschaft des neuen allgewaltigen „Piano regolatore di Roma", der an Umfang und einschneidend rücksichtsloser Großzügigkeit auch die kühnsten Projekte und Schöpfungen eines Augustus, Nikolaus V. und Sixtus V. hinter sich läßt[1].

Zumal an den letztgenannten Namen fühlt man sich erinnert sowohl durch die Verwandtschaft der leitenden Gedanken wie durch die Unerbittlichkeit, mit der sie durchgeführt werden sollen. Breite, gerade Verkehrsadern, ausgerichtet nach den markantesten Baudenkmälern des antiken und christlichen Roms; Licht, Luft, Grün- und Wasserflächen durch die erneuerte Stadt hin verstreut, Eroberung der Hügel und ihre Betonung im Landschaftsbild durch Bauten und Anlagen — diese Ziele schwebten schon dem großen Papst des anhebenden Barockzeitalters bei seinem nur zu kurz bemessenen Wirken für die römische Stadtreform vor. Gleiche Gedanken liegen dem neuen Piano regolatore zu Grunde, nur daß nun alles noch umfassender geplant, daß auch die Erweckung des antiken Roms und die Erschließung der peripheren Zonen weit über die alten Mauern hinaus in

[1] Die einschlägigen Dokumente, zusammen mit der zwölfteiligen Plankarte des neuen Roms und verschiedenen Detailskizzen finden sich in dem jüngst erschienenen, vom römischen Governatorat herausgegebenen Folioband „Piano regolatore di Roma 1931, Anno IX", Milano—Roma.

den Großplan miteinbezogen ist. Ganz so, wie es der Duce als letztes Wort der Kommission mit auf den Weg gegeben hatte: es gelte, „die Dinge im großen zu sehen", im Raum bis hin zur Küste und zu den nahen Bergen, in der Zeit „bis 1950 — mit einem Blick auf das Rom vom Jahre 2000".

Daß der neue Plan die Dinge im großen sieht, läßt sich nicht leugnen. Das zeigt schon die Neuregelung der Verkehrswege, der Bahnen und Straßen, wie sie je nach der Stufe der Dringlichkeit in nächster oder fernerer Zukunft erfolgen soll. Der ganze Schienenstrang, der heute noch in der Stazione Termini mündet, verschwindet unter die Erde. Der neue Hauptbahnhof, der sich auf weitem Platz zwischen Anlagen und Hotels erheben soll, wird unterirdischer Durchgangsbahnhof, entlastet durch die projektierte Stazione Flaminia im Norden und die ebenfalls neue Stazione Casilina im Süden, wo die Schienenstrecken wieder ans Tageslicht treten. Vier U-Bahnlinien, die „Metropolitane", die sich unter der Piazza Venezia kreuzen, sollen radial die Stadt durchziehen und neben der Personenbeförderung zugleich der Beschleunigung des Handelsverkehrs dienen.

Sehr einschneidend wird sich die neue Führung der großen Durchgangs- und Ausfallstraßen fühlbar machen. Der Straßendreizack, der von der Piazza del Popolo im Norden in die Stadt führt und heute bei der Enge des Corso und seiner beiden Seitenstücke im Verkehr erstickt, erhält Luft durch zwei neue breite Durchbruchstraßen, von denen die eine in einem Tunnel den Westhang des Pincio durchbohrt und in rascher Steigung zur prunkvollen Via Veneto emporführt, während die andere am Tiberufer entlang westlich die nötige Entlastung bringt. Ganz neu und großartig durch Reize und monumentale Überraschungen, wie sie nur Rom zu bieten hat, wird die „Bergstraße" erstehen, die von der Piazza Venezia ab gegen Osten über die Kaiserfora zum Kolosseum und darüber hinaus über S. Giovanni in Laterano und die Via Appia nuova ins Gebirge führt. Die „Meerstraße" dagegen soll westlich am Vittorio-Emmanuele-Denkmal vorbei der drangvoll fürchterlichen Enge der Bocca della Verità Luft machen und über S. Paolo hinaus den Stadtverkehr dem „Mare nostro" entgegentragen. Daneben erstehen Straßenerweiterungen, Durchbrüche und Verbesserungen auch sonst in der ganzen Stadt, bei denen in mehr als einem Fall die großen Baudenkmäler, sei es die Peterskuppel, das Kolosseum, das Pantheon oder das Augustusmausoleum, als Richtpunkte der Straßenzeilen einen prachtvollen Abschluß des Durchblicks bilden werden.

Während so das Rom von 1950 entsteht, soll das Rom der Republik und der Cäsaren gleichzeitig seine Auferstehung feiern. Schon sind inmitten des profanen Großstadtstrudels am Largo Argentina die vier kleinen Tempel, deren ältester wohl ins 2. Jahrhundert vor Christus hinaufreicht, aus dem Traum der Jahrtausende aufgeschreckt worden und heben scheu und verwundert ihre wiederhergestellten Säulenstümpfe zum Himmel; schon stehen die machtvollen Halbkreise des Augustus- und Trajansforums, herausgeschält aus der Kruste von Häusern, Häuschen, Gäßchen und Kasernenstuben als Zeugen des ersten Imperiums im hellen Tageslicht. Aber

das Graben und Suchen, das Entdecken und Hoffen auf immer neue Überraschungen ist noch lange nicht zu Ende. Eben jetzt erhebt sich aus dem Schutt der niedergerissenen Mietskasernen, die dem idyllischen Dorado der römischen Katzen, dem Trajansforum, vorgelagert waren, das Forum Gaius Julius Cäsars, das dieser eineinhalb Jahre vor seiner Ermordung nach glänzenden Siegesfeiern einweihte. Und schon locken die auffallend gut erhaltenen Säulenreste und Architravbruchstücke des kaum angeschnittenen Venustempels zu weiteren Freilegungen, die wohl nach und nach auch noch auf das Nerva- und Vespasiansforum übergreifen werden. Möglich, daß sich dieser glanzvolle Teil Altroms, der in einer Gesamtlänge von etwa 600 m und bis 200 m Breite vom Trajans- zum Friedenstempel hinzieht, durch den schützenden Schotter einmal besser erhalten zeigt als die Trümmerreste des Forum Romanum, die die Unbill der Jahrhunderte unbarmherzig zu spüren bekamen.

Daß der Boden Roms noch manche Überraschungen birgt, ist zweifellos. Wie sollte es auch anders sein bei einer Stadt, die durchweg auf 6, 8 und mehr Meter tiefen Schuttschichten ruht! Man legt den Bauplatz für die neue Gregorianische Universität frei und sieht sich plötzlich vor den machtvoll aufragenden Mauern des antiken Sonnentempels. Man arbeitet — es war noch im Krieg — am Bahnkörper der neuen Schnellzugsstrecke Roma—Napoli und stößt vor der Porta Maggiore völlig unvermutet auf die 12 m unter der Erde gelegene kleine Basilika, um deren symbolisch-expressionistische Stuckreliefs noch heute die Ahnungen neupythagoreischer Erlösungsmystik wittern. Was mag sich, bei einigem Glück, noch alles enthüllen, wenn sich die Stollen der U-Bahn bald ihren Weg durch diesen Boden suchen, durch Schutthalden und Katakombengänge, die selbst wieder abstürzen in die Schlünde jahrtausendelangen Schweigens!

Aber wichtiger als die der Toten sind die Rechte der Lebenden. Rom soll kein Museum oder gar Mausoleum antiker Herrlichkeiten werden. So schwer es auch sein mag, das Alte immer organisch mit dem Neuen zu verbinden — und manchmal, wie im Fall der Largo Argentina-Tempelchen, hat man den Eindruck eines fast unlösbaren Problems — die Sorge für Gegenwart und Zukunft muß noch vor der Andacht zur Vergangenheit stehen. Vorläufig drängt da noch manche Aufgabe, zumal infolge der Exmittierung zahlreicher Familien aus den niedergerissenen Quartieren der innern Stadt, deren Lage in den überfüllten südlichen Vorstadtvierteln heute wenig rosig ist. Hier wird es die Hauptaufgabe der nächsten Zukunft sein, die Projekte des „Piano regolatore" für die Großsiedelungszonen im Umkreis möglichst bald zu verwirklichen. Auf den Plankarten ist alles weitschauend und großzügig vorgesehen: im Norden und Westen am rechten Tiberufer entlang die vornehmen Siedelungen der künftigen Gartenstadt, im Süden die Massenquartiere, die aber nicht in den Mietskasernenstil unseligen Andenkens zurückfallen sollen; dazwischen überall Kirchen, Schulen, Spiel- und Sportplätze, allgemein zugängliche Villen und Parkanlagen, dazu vierzehn neue Tiberbrücken und je ein Friedhof im Süden und Norden der Stadt. Bleibt nur zu wünschen, daß alle die Herrlichkeiten, die gegenwärtig vielversprechend auf dem Papier stehen,

dereinst einmal in Wirklichkeit die 9000 ha des geplanten neuen Stadtumfangs erfüllen mögen.

Dazu braucht es freilich Zeit, Geld und wieder Geld. An Zeit sind, wie gesagt, 25 Jahre für die Durchführung der Arbeiten in Aussicht genommen. Geld wird, vom Jahre 1933 ab, der Staat in einer Gesamthöhe von 450 Millionen Lire in 15 Jahresteilen bereitstellen, ebensoviel will die Stadt für die allgemeine Erneuerung beisteuern. Das reicht natürlich nicht, sobald einmal die kostspieligen Projekte, wie U-Bahn und Versenkung der Bahnanlagen in Angriff genommen werden. Auf jeden Fall sind die Gelder nutzbringend angelegt, kommen sie doch zur Hauptsache dem Heer der Arbeiter — man spricht von insgesamt 30 000 — zugute, die sonst als Arbeitslose auf der Straße lägen. Und nächst den Arbeitern der Zukunft der Stadt, die durch das gewaltige Reformwerk, wenn nicht zum industriellen Vorort — das soll Mailand bleiben — so doch zum sichtbaren politischen und kulturellen Mittelpunkt von Neuitalien erhoben werden soll.

Denn das ist das heimliche Ziel, das hinter dem Wollen des Duce steht: daß das dritte Rom den heute noch lebendigen Partikularismus und Regionalismus der Provinzen durch die sinnfällig ausgeprägte Idee seiner Macht und Größe überbrücke und so „aus den Italienern Italien mache", was ja von 1870 bis heute mehr als frommer Wunsch denn als Erfüllung empfunden wurde. Wenn dabei die Klippen eines übersteigerten Zentralismus und — nach außen gesehen— Imperialismus feinfühlig vermieden werden, so wird eine Entwicklung in dieser Richtung für das Land wie für Rom nur gesund sein. Dann nämlich, wenn das „dritte" Rom dieses betonte Beiwort auch in seiner Tiefe erfaßt und verwirklicht.

Meister Führich hat vor Jahrzehnten in einer seiner zeichnerischen Visionen das erste und das zweite Rom in scharfen, eindrucksvollen Gegensatz gestellt: unten das Rom des ersten Imperiums, ganz Herrin der Welt, die kalt und machtbewußt die Völker der Erde zu ihren Füßen liegen sieht; oben das Rom der Weltkirche, ganz Mutter und doch Königin, Königin und doch Mutter, die ihre Söhne hinaussendet in die Welt, um überall das Reich des Lichtes und der Liebe aufzurichten. Unten die Beherrschung der Welt, oben der Dienst an der Welt — unten die Wölfin, oben das Lamm.

Wo wird das dritte Rom seine Stellung suchen? Sinnvoll und fruchtbar für die Menschheit kann nur der Ort der Mitte in diesem Bilde sein, der Ort der Vermählung zwischen Imperium und Kirche, der Ort, wo „Gerechtigkeit und Friede einander küssen", wo der Wolf lagert neben dem Lamm, wo Herrschaft zum Dienen und der Dienst zum Herrschen wird.

Zur Psychologie der deutsch-französischen Verständigung

Von Viktor Dillard S. J.

Vorbemerkung der Redaktion. Am 8. September 1931 erklärte Lord Robert Cecil auf der Völkerbundsversammlung in Genf: „Wenn eine wirkliche Verständigung zwischen Frankreich und Deutschland, nicht nur in Worten, sondern auch in Taten, zustande käme, würde das, glaube ich, bedeuten, daß drei Viertel aller politischen Agitation in der Welt verschwindet." Mit diesen Worten ist die überragende Wichtigkeit der deutsch-französischen Verständigung scharf umrissen. Um eine solche Verständigung herbeizuführen, ist es unbedingt notwendig, daß die beiden Völker einander besser als bisher kennen lernen. Das aber ist nur möglich durch gegenseitige offene Aussprache. Von diesem Gedanken geleitet, geben wir im Folgenden einem Franzosen das Wort, nicht um unsere Ansicht über die berührten Fragen darzulegen, sondern um den deutschen Lesern einen Einblick in die französische Sinnesart und seelische Haltung gegenüber Deutschland zu geben. Wir dürfen dabei die deutschen Forderungen der Streichung der Reparationen, der Abrüstung und nationalen Gleichberechtigung und ihre Begründung als bekannt voraussetzen.

Ließen sich die Beziehungen zwischen Frankreich und Deutschland nur vom katholischen Standpunkt aus betrachten, so müßten sie leicht zu klären sein. Aus den einfachsten Forderungen der Nächstenliebe ergäbe sich die Pflicht vollständiger Aussöhnung. Die lebendige Einheit der katholischen Gemeinschaft, die alle Glieder des mystischen Leibes Christi miteinander verbindet, müßte sie unaufhörlich drängen, sich ihrer übernatürlichen Gemeinschaft wirksam bewußt zu bleiben. Je frischer die Wunden sind, die der Krieg der gegenseitigen Liebe geschlagen hat, um so größer müßte der Eifer sein, wieder zu vereinen, was getrennt oder gelockert worden ist.

Es ist merkwürdig genug, daß die natürlichen Forderungen der Wirtschaftsordnung in dieselbe Richtung weisen. Ist doch seit 1919 von sachverständiger Seite immer wieder, wie es auch der Papst getan hat, auf die Gefahren einer übertriebenen wirtschaftlichen Autarkie hingewiesen und betont worden, daß es in der heutigen Krise kein anderes Heil gibt als internationale Organisation der Zölle, der Währungen und der Wirtschaft.

Man sollte meinen, wo geistliche und weltliche Strömungen so zusammenfließen, müßten alle Hindernisse, die von persönlichem Eigennutz aufgetürmt sind, bald hinweggeschwemmt werden. Selten ist die Übereinstimmung zwischen den sittlichen Forderungen des Evangeliums und dem wahren Wohle der Menschheit so offen anerkannt worden wie in diesem Falle. Trotzdem sind seit vielen Jahren alle Versuche durch gefühlvolle Kundgebungen, durch Gründung von Werbeausschüssen, durch Erwägung unserer elementarsten Verpflichtungen eine wirkliche Verständigung zu erreichen, ohne durchschlagenden Erfolg geblieben. Seit geraumer Zeit hat man sogar den Eindruck, als ob ein Rückschritt zu verzeichnen wäre, als ob die beiden Völker unbewußt wieder zu den getrennten Wegen zurückkehren wollten, die sie vor 1914 gegangen sind.

Es sollen hier von französischer Seite die Schwierigkeiten umschrieben werden, die sich auf psychologischem Gebiet dem beiderseitigen Empfinden entgegenstellen. Es sollen die Ursachen der Mißverständnisse aufgezeigt und die Beschwerden geäußert werden, die tatsächlich vorliegen. Es fehlt auf keiner von beiden Seiten an gutem Willen, wir verstehen einander zu wenig, weil wir uns nicht genug kennen: der Liebe muß eine gründliche Kenntnis vorausgehen, dann erst wird sie auch ihrerseits das Verständnis verfeinern.

Wenn man von der französischen Einstellung, der französischen Psychologie, der öffentlichen Meinung in Frankreich, dem „Durchschnittsfranzosen" spricht, sollte man nie vergessen, wie wenig schon diese Ausdrücke sich mit der Wirklichkeit decken. Es gibt keinen Durchschnittsfranzosen. Wenn bekanntlich in jeder menschlichen Gemeinschaft die einzelnen in mancher Beziehung ungleichartig sind, so gilt das in höchstem Grade vom französischen Volke. Sein Individualismus widerstrebt gleichförmigem Denken und starken Bindungen. Während der Deutsche sich gern an ein allgemein gültiges Programm hält, sich leichter für den amtlichen Standpunkt und die gesetzmäßige Autorität gewinnen läßt und seiner Tätigkeit sozusagen notwendig die soziale Form des Vereins und sogar der Front gibt, ist dem Franzosen diese Form der Kultur durchaus zuwider. Er ist immer kritisch und will nicht sein wie die andern. Daher z. B. seine schöpferische Befähigung für Moden, die ja verschwinden müssen, sobald sie allgemein angenommen sind. Daher seine Unfähigkeit, sich einer Sportsmannschaft einzuordnen, — neben bedeutenden Leistungen im Einzelsport. Leider erinnert man sich an diesen unbezweifelbaren Charakterzug des Franzosen zu wenig, wenn von der öffentlichen Meinung Frankreichs die Rede ist. Frankreich ist weder Louis Marin noch André Tardieu noch Léon Blum noch Marc Sangnier. Alle diese Männer sind durchaus französisch, aber nichts an ihnen ist so französisch, wie daß sie ganz verschiedene Anschauungen haben. Wenn wir also jetzt untersuchen, was für eine Idee sich der Deutsche vom Franzosen im allgemeinen macht, und was der Durchschnittsfranzose anderseits über derartige Fragen denkt, so geschieht das immer mit der Einschränkung, daß die öffentliche Meinung sich in Frankreich viel weniger als anderswo auf einen gemeinsamen Nenner bringen läßt.

Die öffentliche Meinung hängt überall von mancherlei Strömungen ab, deren sich der einzelne nicht klar bewußt ist, so daß es fast unmöglich ist, sie auf verantwortliche Urheber zurückzuführen. So ist es mit dem sogenannten Nationalismus des Franzosen. Sein eigentlicher Grund ist überhaupt ein ganz anderer, als die mehr oder weniger stichhaltigen Erklärungen, mit denen jeder Franzose ihn rechtfertigt, ahnen lassen. Aber sie werden doch wenigstens in gutem Glauben vorgebracht. Darüber empört sich nun aber der Nichtfranzose nur allzuleicht, weil er in den Zeitungen nur die Scheingründe liest. Die wirklichen aber sind ganz anderswo, und man spricht davon fast gar nicht.

Man hört in Frankreich nicht selten, zuletzt seien es sittliche Anschauungen, die unsere Verständigung mit Deutschland erschwerten. Achtung

vor den Verträgen, Stehen zu den Unterschriften, Geradheit der Absichten, das sind die in Deutschland hinlänglich bekannten Leitmotive, die unsere Rechtspresse Tag für Tag variiert. Man möchte aber glauben, daß diese Gründe nur der verstandesmäßige Überbau einer unterbewußten Tendenz sind. Hätte Frankreich eine so unbegrenzte Achtung vor gegebenen Unterschriften, so würde es nicht zweierlei Maß anwenden, je nach dem, ob es sich um die Schulden Deutschlands gegenüber uns oder um unsere Schulden gegenüber Nordamerika handelt. Es ist doch erstaunlich, mit welcher Leichtigkeit dieselben Zeitungen, die an der Gültigkeit unserer Finanzverträge mit Amerika rütteln, jeden deutschen Wunsch, die Frage der „frei übernommenen" Schulden neu zu prüfen, unbedingt abweisen. Damit soll der französische „Nationalismus" keineswegs zu einer bloßen Heuchelei gestempelt werden, sondern es soll nur gesagt werden, daß das eigentliche Grundproblem der deutsch-französischen Spannung nicht eine Moralfrage ist.

Ebenso oft wird in Frankreich behauptet, unsere Sicherheit erlaube so lange keine Verständigung mit Deutschland, als wir uns durch die Hitlerbewegung bedroht fühlen. Wir möchten, so sagt man, gern glauben, daß Deutschland auf kriegerische Vergeltung verzichtet, wenn wir nur nicht bei der deutschen Jugend soviel Freude an soldatischem Wesen und soviel übersteigertes Nationalgefühl sähen. Die Republik singt „Deutschland, Deutschland über alles" genau wie das Kaiserreich, und aus dem „Drang nach Osten" ist der „Anschluß" Österreichs geworden. — Gewiß lassen sich solche Befürchtungen nicht einfachhin vor der Hand weisen, aber es kann auch hier wieder bezweifelt werden, ob sie im letzten Grunde aus französischer Abneigung gegen militärischen Nationalismus entstehen. Warum hätte dann unsere Rechtspresse für die Hitlerbewegung ein anderes Maß als für den italienischen Faschismus? Daß die Gefahr in beiden Fällen nicht dieselbe ist, erscheint nicht als ausreichende Erklärung unserer „nationalistischen" Einstellung zu Deutschland. Es ist nur ein weiterer Scheingrund. Der wirkliche Grund ist anderswo zu suchen.

Geht man in die Tiefe, so erweist sich das Problem des französischen Nationalismus als ein Problem nicht bloß der Politik oder der Gesellschaftsmoral, sondern der Kultur. Der Franzose kennt den Deutschen nicht, versteht ihn nicht und kann ihn wahrscheinlich gar nicht verstehen, und das ist wohl der ernsteste Vorwurf, den er ihm machen kann. Pierre Viénot hat in seinen „Incertitudes allemandes" eine beachtenswerte Charakteristik des für uns geheimnisvollen Geisteszustandes der Deutschen von heute gegeben. Daß es sich um ein Geheimnis handelt, war uns längst klar, und dem Franzosen ist gerade das am wenigsten erträglich, was ihm unverständlich ist. Was er nicht in Syllogismen auflösen kann, hält er für gefährlich, zumal wenn seinen Nachbarn das einleuchtet, was ihm geheimnisvoll scheint. Dazu kommt in diesem Falle noch die verwirrende Tatsache, daß wir uns mit vielen Fragen, die in Deutschland an der Tagesordnung sind, kaum beschäftigen. Mit Relativismus, Eugenik, Gottlosenpropaganda, Dämmerung des Kapitalismus, mit Kulturskepsis und Flucht in die Zukunft wissen wir im allgemeinen wenig anzufangen. Der Glaube an die

kapitalistische Wirtschaft läßt sich bei uns nicht so leicht ins Wanken bringen, und der Kulturbegriff steht für uns so fest, daß nur Dilettanten miteinander streiten, ob Kultur einen absoluten Wert in sich haben kann oder nicht. Übrigens will ich gerne gestehen, daß diese Geisteshaltung etwas rückständig ist.

Nach französischer Ansicht steht Deutschland in einer Revolution, die allerdings unblutig ist und vielleicht niemals blutig werden wird. Aber das Schlimme an einer Revolution sind weniger die äußern Gewalttaten als die aufwühlenden Gedanken, die unbemerkt ansteckend weiterwirken. Wir Menschen von heute leben ja überall unter den geistigen Erschütterungen des Bolschewismus und sogar noch der großen Revolution des achtzehnten Jahrhunderts. Die französische Furcht vor Deutschland deckt sich durchaus mit der deutschen Furcht vor dem Kommunismus. Der Deutsche ist für uns eine Art Kommunist, der sich den westlichen Kulturformen soweit angepaßt hat, daß unsere gesund naiven Volksmassen Gefahr laufen, von ihm angesteckt zu werden und die unbedingten Kulturwerte zu verlieren, von denen wir leben. Das Vertrauen zu Deutschland wird zu einer gefährlichen Kapitalanlage, auf die sich unser Bauernkopf nicht gern einläßt. Wenn wir unser Geld überhaupt lieber im Strumpf verwahren, darf man sich nicht wundern, daß wir uns weigern, es für eine Revolution herzugeben. Das ist nach meinem Dafürhalten die Grundströmung, von der unsere militärischen, moralischen und juristischen Einwände gegen die Verständigung getragen werden. Die Deutschen sehen nur die Oberfläche, wenn sie uns deshalb für „nationalistisch" halten.

Vielleicht ließe das Hindernis sich durch religiöse Beweggründe oder durch Nützlichkeitserwägungen überwinden. Bei allem Mißtrauen ist der Franzose doch nicht taub, wenn man sich auf sein Gewissen beruft. Im Evangelium vom barmherzigen Samariter sehen wir klar, was wir einem Stammesfeinde schuldig sind, der verwundet am Wege liegt, mag sich dieser auch nie dafür dankbar zeigen. Anderseits haben sich die wirtschaftlichen Sachverständigen ja bereits für ein internationales Einvernehmen erklärt.

Aber da erhebt sich eine neue Schwierigkeit. Der Franzose dachte, weil alles von ihm abhänge, müsse sein erster entgegenkommender Schritt beim Deutschen dankbare Begeisterung wecken. Irrtum! Die französischen Vorschläge finden in Deutschland ebensowenig Beifall wie die deutschen in Frankreich. Warum? Als Franzose darf man wohl antworten: Weil die Art unseres Vorangehens für die Deutschen unerträglich zu sein scheint.

Der Franzose hat zunächst den Fehler, ein unerbittlicher Verstandesmensch zu sein. Er zerfasert alles bis auf die letzten Bestandteile, rechnet, vergleicht, zieht Folgerungen, wägt das Unwägbare und tritt stolz mit einem lückenlosen Plan vor die erstaunten Sachverständigen und Diplomaten. Wenn dann der Entwurf durch Ausschüsse und Unterausschüsse geht, machen die übrigen Beteiligten ihre Gegenbemerkungen. Und schließlich verschwindet der Plan ruhmlos.

So geht es nun schon fast dreizehn Jahre. Und das erbittert den Deutschen, denn für ihn stehen Lebensfragen auf dem Spiele. Dieses schwer-

fällige System zerstört seine Nervenkraft. Er glaubt sich berechtigt, die endlose Verschleppung mit einem Schlag auf den Tisch zu beantworten, — und die Folge ist ein schroffer Abbruch der Verhandlungen. Die Sache muß wieder von vorn angefangen werden.

Allerdings könnte die unerträglich „vernünftige" Art des Franzosen ihr Gutes haben. Aus völlig geklärten Tatsachen könnten sich Folgerungen ergeben, die vielleicht doch nicht ganz unannehmbar wären. Aber ein zweiter französischer Fehler verdirbt trotzdem alles: der Hochmut! Ein deutscher Freund, der uns gut kennt, schreibt in einem Brief aus Frankreich: „Der Franzose will anerkannt sein. Er will den Ton angeben. Er will im großen Konzert unter denen sitzen, die vom Zuschauer gesehen werden können, ein Instrument spielen, das auffällt. Er unterstreicht sich und will für seine Leistung, ob Schein oder Wirklichkeit, gelobt sein. Und am stärksten drückt sich diese Geisteshaltung aus in einer harmlosen Genügsamkeit, in einer naiven Freude über das, was sie getan haben, oder was die Ihrigen tun oder taten." Diese Zeilen scheinen mir sehr gut den Eindruck wiederzugeben, den das französische Verhalten auf alle Deutschen macht. Weil den Deutschen der sogenannte Hochmut der Franzosen unerträglich ist, verlieren selbst die Besten leicht die Lust zu Annäherungsversuchen, die nicht selten die Kluft nur noch vertiefen.

Trotzdem brauchte der Deutsche auch dieses Hindernis nicht als unüberwindlich anzusehen. Er müßte es nicht so ernst nehmen. Der Franzose ist bekanntlich leichtsinnig, und dieser Leichtsinn fällt oft als Schatten auf seine besten Eigenschaften, kann aber auch seine Fehler teilweise entschuldigen. Man darf durchaus nicht meinen, Hochmut sei ein charakteristischer Grundzug, der das ganze Wesen des Franzosen bestimme. Er ist nach meiner Ansicht weniger stolz als eitel. Auch in dem vorhin erwähnten Briefe heißt es: „...für einen Deutschen ist ‚das erste Wort haben wollen': Imperialismus; ‚gelobt sein wollen': Stolz; ‚von sich reden': Verdrängen der andern; ein Franzose aber urteile durchaus nicht so. Ich will damit nicht sagen, es gebe nicht auch einige Franzosen, die in Wirklichkeit genau so denken wie die Deutschen, aber die Volksseele ist da grundverschieden. Die Presse kennt ihre Pappenheimer. Und so kitzelt sie die Leser mit Eigenlob, mit Herausstreichen der Initiative usw., daß es uns einfach kindisch vorkommt. Nehmen Sie die letzten Wochen seit der Tardieu-Erklärung in Genf. Der ‚Temps' kann nicht anders, als seine Artikel mit den Worten schließen: Wir führen, wir arbeiten positiv, wir schlagen vor — kurz: wir schaffen die Sache. Und das ist es ja gerade, was die andern Euch vorwerfen. Ihr wollt führen, also Imperialismus. Ihr wollt den Ton angeben, also Euern Willen durchsetzen. Ihr wollt für diese Leistungen anerkannt sein, also französischer Stolz." Auf beiden Seiten wird leider allzu häufig derselbe Fehler gemacht, wenn wir die Deutschen von heute nach Friedrich dem Großen, und wenn die Deutschen uns nach Ludwig XIV. und Napoleon I. beurteilen. Darüber sind sich Kenner beider Länder einig.

Ist so der französische Hochmut auf das richtige Maß zurückgeführt, dann könnte der Deutsche zur Beseitigung dieses Hindernisses wohl nichts

Besseres tun, als sich damit abzufinden. Denn der Franzose wird immer Franzose bleiben, und um uns miteinander zu verständigen, müssen wir uns gegenseitig nehmen, wie wir sind. Das ist gewiß nicht leicht, und der Charakterunterschied kann zu Zeiten recht unangenehm werden. Wir stehen hier an einem Punkte, wo menschliche Beweggründe durch höhere Erwägungen verstärkt werden müssen. Schon in rein weltlichen Dingen opfern wir berechtigte Neigungen nicht selten unserem Vorteil. Aber bei der deutsch-französischen Verständigung handelt es sich nicht bloß um Vorteile — dann könnten wir die Regelung den Wirtschaftlern überlassen —, sondern um höhere Aufgaben, und hier kommen die unwandelbaren Gesetze des Christentums in Frage, die Lehren von der Opfergesinnung und von der Achtung vor der Persönlichkeit. Das gilt für ganze Völker ebensogut wie für einzelne Menschen, und so führt in unserem Falle die Achtung vor der Persönlichkeit zu der Forderung, die Franzosen zu nehmen, wie sie sind.

Selbstverständlich haben es die Franzosen gegenüber den Deutschen geradeso zu machen. Darauf gehe ich aber nicht weiter ein, weil ich dann in die unliebsame Lage käme, zu Deutschen von ihren Charakterfehlern sprechen zu müssen, und weil ich es folgerichtig ablehne, die französische Verständigungsbereitschaft davon abhängig zu machen, wie weit die Deutschen ihre Fehler ablegen.

Vielleicht wird man sagen, die hier verlangte Durchführung des christlichen Gesetzes der Nächstenliebe übersteige das gewöhnliche Maß menschlicher Kräfte. Das wäre richtig, wenn wir uns zunächst mit unsern gegenseitigen Charakterschwächen vollständig abfinden müßten, und dann erst mit Aussicht auf Erfolg an einer Verständigung arbeiten könnten. Nein, es sollte nur gesagt werden, daß wir bei der Gesamtfrage unserer Verständigung auch die aus unsern Charaktereigentümlichkeiten sich ergebende Schwierigkeit beständig im Auge behalten und bekämpfen müssen. Zum Beispiel: Frankreich wird wohl nie ein wirkliches oder vermeintliches Zugeständnis machen, ohne überall seine Großmut zu verkünden und von Deutschland eine Äußerung des Dankes zu erwarten. Es will nun nicht gesagt sein, Deutschland solle so „politisch“ sein, Dankbarkeit auf alle Fälle wenigstens vorzutäuschen; aber auf keinen Fall sollte es sich durch die ihm mißfallende französische Form stören lassen, sondern es sollte rein sachlich vorangehen. Ich weiß wohl, daß der Ton die Musik macht, aber wo es um lebenswichtige Dinge geht, darf man den Erfolg doch nicht durch Empfindlichkeit oder gar durch eine Frage der Etikette gefährden.

Damit nun unsere Gedanken aus ihrer abstrakten Fassung auch noch ins Licht sachlicher Fragestellung gerückt werden, sollen einige der wichtigsten von diesen Fragen ausdrücklich besprochen werden. Tatsächlich gibt es ja deren eine ganze Reihe, in denen die schon an und für sich außerordentlichen Schwierigkeiten fast unüberwindbar werden, wenn auf deutscher oder auf französischer Seite nicht die richtige psychologische Einstellung gefunden wird.

Der Völkerbund gilt bei vielen Deutschen als eine französische Erfindung zu Gunsten der Nutznießer des Sieges von 1918. Alle französischen

Nationalisten halten denselben Völkerbund für einen Angriff Wilsons auf die Selbständigkeit der Staaten zum Schaden Frankreichs, das an der vollen Ausnutzung seines Sieges gehindert werden sollte. Freilich sehe man, daß diese Friedensgesellschaft ein kraftloses Wahngebilde sei und mehr schade als nütze. Deshalb sind in Frankreich die Anhänger des Völkerbundes auch Befürworter der Verständigung mit Deutschland, und die französischen Katholiken wissen, was es kostet, sich diesen Leuten offen anzuschließen. Deswegen verteidigen die französischen Friedensfreunde bei ihren Landsleuten den Völkerbund durch Hervorhebung der Vorteile, die er Frankreich gebracht habe, und des großen Einflusses, den Frankreich in Genf ausübe. Das betrachten dann die deutschen Gegner des Völkerbundes wieder als eine Bestätigung ihrer Ansicht.

Nimmt man aber den Völkerbund, wie er nach seiner Verfassung ist, und nicht, wie er in unsern nationalistischen Zeitungen aussieht, entfernt man von seinen Beschlüssen alles Grau und alles Rosa, womit die unausbleibliche französische Windbeutelei sie übermalt hat, so fügt er sich ebenso gut und ebenso schlecht in die deutsche Rechnung ein wie in die französische. Es geht ihm wie dem Papste, den die Deutschen regelmäßig für franzosenfreundlich und die Franzosen regelmäßig für deutschfreundlich halten. Wer nachdenkt, wird kaum leugnen, daß es ohne Völkerbund um die internationalen Beziehungen schlimmer stände. Warum sollten also wir Katholiken in Frankreich wie in Deutschland für den Völkerbund nur ein überlegenes Lächeln übrig haben?

Sehr verwickelt ist die Frage der Zahlungen Deutschlands an seine früheren Feinde. Ganz natürlich richten sich alle deutschen Hoffnungen auf diesen Punkt. Hier ist ein Stück Zukunft, das sich jedenfalls leichter übersehen läßt als die Gesamtkrise der Wirtschaft. Deutschland verlangt nach einer endgültigen Lösung und erwartet davon vielleicht mit übersteigerter Zuversicht die rettenden Wirkungen, die ihm das Hoovermoratorium nicht gebracht hat. Daher von deutscher Seite die immer wiederholte Beteuerung der dauernden Zahlungsunfähigkeit, von französischer Seite der klassische Hinweis auf die Unantastbarkeit der Verträge mit ihren „frei" gegebenen Unterschriften.

Keine von beiden Parteien paßt sich damit der wirklichen Lage psychologisch an. Jeder Franzose, der sich auch nur ein wenig umgesehen hat und gegen Zeitungsgeschrei, ganz gleich, aus welcher Richtung, leidlich gefeit ist, gibt im Grunde seines Herzens zu, daß Deutschland nicht bezahlen kann. Trotzdem weist er die deutschen Forderungen als „endgültige" Lösung zurück. Denn für ihn lautet die Frage nicht, ob Deutschland bezahlen wird — das hält er für ausgeschlossen —, sondern wer denn schließlich bezahlen wird. Die Frage ist nicht zwischen Deutschland und Frankreich, sondern nur international und mehr wirtschaftlich als politisch zu lösen. Zur Zeit des Youngplanes hatte ein Kreditbrief noch den vollen Wert, auf den er lautete, und darauf bauten die Gläubigerstaaten ihre Finanzpolitik: man denke nur an die amerikanische „bonus bill". Deshalb ist das Konto „Reparationen", das nun einmal zu decken ist, sei es von diesem oder jenem, nicht mehr ein nur auf dem Papier stehender Kredit, den

man einfachhin streichen könnte, sondern ein Schuldschein auf bereits gemachte Ausgaben. Wer wird sie decken? Da wir wissen, daß niemand bezahlen will, und daß die Frage noch gar nicht so klar gestellt werden darf, so ziehen wir es vor, zu warten, über Moratorien zu verhandeln, Ausschüsse einzusetzen usw. Unterdessen bezahlt niemand. Nach meiner Ansicht lassen die Deutschen es an Sachlichkeit fehlen, wenn sie über die nationale Seite der Frage hinwegsehen und vergessen, daß der Franzose, wie es seine Art ist, auch hier wieder allzu verstandesmäßig ein juristisches Begriffsgebäude errichtet. Statt sich darüber zu ärgern, müßte man das Problem vom internationalen Standpunkt betrachten und sich fragen, ob in diesem Sinne eine endgültige Lösung heutzutage möglich ist.

In der Abrüstungsfrage haben Deutschland und Frankreich kaum den Versuch gemacht, einander zu verstehen. Kaum hatte Tardieu in Genf seine „sensationellen" Vorschläge gemacht, also als echter Franzose im Konzert des Völkerbundes ein „auffallendes" Instrument gespielt, als die deutsche Presse sofort diesen „gefährlichen" Plan rundweg verwarf. Kaum hatte Brüning die deutschen Abrüstungsvorschläge bestimmt ausgesprochen, als die französische Presse sie für Vorwände des deutschen Militarismus erklärte und glatt ablehnte.

Prüft man aber den französischen und den deutschen Antrag mit ruhigem Blute, so findet man, daß beide miteinander vielleicht durchaus nicht unvereinbar sind. Man hat auf beiden Seiten zu viel auf die Form und zu wenig auf den Inhalt geachtet, man hat sich mehr bemüht, die gegnerische Forderung zurückzuweisen als die eigene annehmbar zu machen. Denn es ist etwas ganz anderes, ob man zu irgend einem Vorschlag sagt: „Nein, sondern" oder „Ja, aber".

In der letzten Zeit scheint man etwas weniger als früher von Überprüfung der Friedensverträge zu sprechen, vielleicht weil man sich überzeugt hat, daß in dieser Forderung zuviel verschiedenartige Dinge stecken, vielleicht auch, weil die augenblicklich brennenden Fragen, die doch alle irgendwie mit den Friedensverträgen zusammenhängen, nur noch schwieriger werden, wenn man sie ausdrücklich mit ihnen in Verbindung bringt. Im stillen fühlt aber jeder, daß schließlich alles auf eine Nachprüfung der Friedensverträge hinausläuft.

Hier ist nun höchste Sachlichkeit erforderlich. Man darf die Verträge weder ohne Rücksicht auf ihre Entstehung noch außerhalb ihres internationalen Rahmens betrachten. Vor allem muß man die Wirkung jedes zu stellenden Antrages und nicht zuletzt die Form, in der er zu stellen ist, psychologisch fein berechnen. Es wäre also verkehrt, die Verträge nur vom Gesichtspunkte der Gerechtigkeit zu beurteilen; denn mag bei ihren Urhebern noch soviel Selbsttäuschung im Spiele gewesen sein, es ist klar, daß sie aus dem Kriege herausgewachsen und davon untrennbar sind. Die Revision des einen fordert also die Revision des andern: ist das heutzutage möglich? Jedenfalls heißt es von den Dingen eine kindliche Vorstellung haben — wie es hier und da, bewußt oder unbewußt, wirklich der Fall ist —, wenn man meint, eines Tages setzten sich alle beteiligten Staaten um einen grünen Tisch, änderten die Verträge und dann komme das Heil.

Irrigerweise bringt man sehr oft den „statischen" Franzosen in Gegensatz zum „dynamischen" Angelsachsen. Wer etwas von der französischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts weiß, hat beobachten können, daß Frankreich sich der Dynamik durchaus nicht verschließt, obgleich die Entwicklung bei uns ein anderes Maß hat und auf stärkere Widerstände stößt als in Deutschland. Um die Verständigung zu schaffen, müßte man die beiderseitige Dynamik ineinanderspielen lassen. Das ist unter zwei Bedingungen möglich: man darf von Frankreich nicht eine explosive Dynamik verlangen — gegen die wird es sich aufbäumen —, und man muß fest überzeugt sein, daß die Überprüfung der Verträge kommen wird, aber man schweigt besser davon. Denn Überprüfung bedeutet für uns Franzosen, daß wir uns getäuscht, daß wir unsern Sieg überschätzt haben, und daß wir unsern Fehler wiedergutmachen müssen: lauter Dinge, die wir bei unserem Temperament kaum öffentlich eingestehen, wohl aber vielleicht zur stillschweigenden Voraussetzung unseres Verhaltens machen können. Wer mit uns zu tun hat, muß sich gerade hier an die Sache halten und um die Form nicht rechten wollen.

Mit diesen kurzen Ausführungen zur Psychologie der deutsch-französischen Verständigung sollte die Frage natürlich nicht allseitig beleuchtet, sondern nur an einigen vielleicht zu wenig beachteten Punkten geklärt werden. Wer die Sätze nicht aus ihrem Zusammenhang reißt, um sie bequemer für Parteizwecke verwenden zu können, mag wohl finden, daß sie im ganzen wenig Hoffnungen wecken. Ich kann nicht leugnen, daß ich mich zum Pessimismus versucht fühle. Aber die Heuchelei oder die Höflichkeit oder selbst sogenannte „übernatürliche Christenliebe", hinter der wir allzu oft unsere wirkliche Gesinnung verborgen haben, ist uns gewiß schädlicher gewesen als die Wahrheit, und sei sie noch so düster.

Andere Leser werden meine Worte vielleicht als eine versteckte Werbung für die französische Auffassung betrachten und dabei wieder unsere nationale Selbstgefälligkeit und einseitig verstandesmäßige Art feststellen. Wer so denkt, hat Gelegenheit, meine Ratschläge für Nationalfehler zu befolgen und mir zu verzeihen, daß ich ein unheilbarer Franzose bin.

Noch andere könnten der Ansicht sein, ich hätte die Tatsachen zu sehr vereinfacht, mit massenpsychologischen Unterscheidungen sei es in so verwickelten internationalen Fragen nicht getan. Darauf würde ich antworten, daß es ja nicht meine Absicht gewesen ist, mich auf das Gebiet der Wirtschaftslehre oder der Staatswissenschaften zu wagen. Ich wollte nur von der geistigen Einstellung der beiden Völker zu den zwischen ihnen schwebenden Fragen sprechen und dabei besonders hervortreten lassen, wie sich nach meiner Ansicht ein Katholik in dieser Lage verhalten sollte.

Wenn feste Formen fließend werden.

Von Franz Heselhaus S. J.

„So fest wie die Bank von England", soll ein geläufiges Sprichwort sein — oder gewesen sein, denn die Bank von England hat sich nicht ganz dem Schicksal alles Irdischen entzogen. Fest wie der Erde Grund gegen des Unglücks Macht mag manches Haus stehen, aber auch die Mutter Erde zittert wohl einmal. Man wird mit diesen Vergleichen immer vorsichtiger werden müssen. Vor Zeiten genügte ein Backsteintürmchen, um aus einem Bauernhof eine feste Burg zu machen. Heute sind alle Burgen Geschichte und Dichtung. Auch manche anscheinend sichere Erkenntnis ist gefallen. Daß $2 \times 2 = 4$ ist, wird ja wohl noch einige Zeit halten. Aber auch in der Mathematik hat sich mancher Turm als morsch erwiesen, dem man die Ewigkeit anzusehen vermeinte. Und erst in der Physik! Was würde Newton oder Faraday sagen, wenn sie die heutigen Erkenntnise vorgelegt bekämen? Nun, vermutlich würden sie sich herzlich freuen, daß auf dem soliden Grund, den sie gelegt haben, so besonnen und mutig und erfolgreich weitergebaut wurde, wenn auch einige ihrer Anschauungen dabei unter den Bauschutt kamen.

Es gibt in jedem Fach gewisse Grundlagen, die für die tägliche Arbeit und auch für die weitertastende Forschung die gesicherte Standplatte abgeben. Für den Chemiker sind das etwa die Gewichtsgesetze und für den Astronomen die allgemeine Massenanziehung. Für den Erforscher des Mineralreiches ist die Tatsache von grundlegender Wichtigkeit, daß die Mineralien feste Formen einhalten. Jedermann kennt die Kristalle. Nicht bloß die glitzernden Brillanten aus dem lichtüberfluteten Schaufenster der Juweliere, sondern auch die eckigen Krusten des Tafelsalzes oder die Eisblumen und Schneesternchen. Aber auch die Felsen und der Sand der Wüste und die Ackererde enthalten ja diese Kristalle. Das ist freilich allbekannt, aber man macht doch seinen Besuchern meistens eine überraschende Freude, wenn man ihnen eine Probe Rheinsand im polarisierten Licht in den buntesten Farben aufleuchtend zeigt. In einer Sammlung von natürlichen Kristallen wird der harmlose Beobachter wohl zunächst eine große Mannigfaltigkeit der Formen bestaunen. Aber es ist nun das grundlegende Ereignis im Leben jedes Adepten dieser Wissenschaft, zu erfahren, daß die vielen Formen auf jeweils eine oder wenige zurückgeführt werden können. Für unser Kochsalz ist die entsprechende Form der Würfel, also ein Körper mit 6 gleichen quadratischen Flächen, 8 gleichen Ecken und 12 gleichen Kanten. Alle Winkel, die an diesem Körper vorkommen, sind rechte Winkel von 90^0. Freilich, an den Salzkörnchen in unserem Tafelaufsatz finden wir nicht alle Ecken ganz. Auch bevor sie in die Stampfmühle kamen, fehlten einige Kanten; aber den Winkel von 90^0 können wir an kleinsten Bruchstücken immer wieder feststellen. Meist ist der Kristall nicht frei gewachsen, weil er schon auf dem Boden auflag oder neben einem andern sich bildete. Der Kristall wächst, seine Flächen und

Kanten wachsen, aber recht oft unregelmäßig, weil sie behindert sind. Die Kristallwinkel dagegen wachsen nicht. Die Flächen des Kristalls schneiden sich immer unter dem gleichen Winkel.

Nicht alle Kristalle sind so einfach in ihrer Form wie das Kochsalz. Andere haben 8, 12, ja 48 Flächen. Aber zwischen je 2 entsprechenden Flächen sind auch dann die Winkel gleich. Dieses wichtige Gesetz hat Nikolaus Steno 1669 entdeckt, und er hat auch den Grund angegeben, weil nämlich der Stoff an die Kristalle immer in parallelen Schichten abgelagert wird. An einem Steinsalzkristall ist der Schneidungswinkel der Flächen 90°, an einem Kalkspatkristall sechsmal $105^{1}/_{12}^{0}$ und sechsmal $74^{11}/_{12}^{0}$. Mit dem Kalkspat hat der Dolomit sehr große Ähnlichkeit. Aber die entsprechenden Winkel sind $106^{1}/_{4}^{0}$ und $73^{3}/_{4}^{0}$. So kann man das Mineral an seinen Winkeln erkennen, und von den Winkeln kann man die übrigen kennzeichnenden Größen des Kristalls, die Form und Symmetrie seiner Flächen, ableiten. Da man beim Zerbrechen und Auflösen des Kristalls immer wieder dieselben Winkel und Formen erhält, sieht man leicht die Schlußfolgerung ein, daß schon die kleinsten Teilchen, also die Molekeln, jene Anordnung zeigen müssen, die auf die Großformen hinweist. In den letzten Jahrzehnten konnte dieser Schluß durch die v. Laueschen Röntgenspektrogramme glänzend bestätigt werden. Eins der wertvollsten Hilfsmittel des Mineralogen ist das Mikroskop mit Polarisationseinrichtung, das ihm gestattet, den Feinbau der Mineralien im polarisierten Licht zu untersuchen und aus den Veränderungen dieses Lichts Schlüsse auf ihren Kristallcharakter zu ziehen. Das letzte Kennzeichen ist auch bei diesen Untersuchungen wieder die Form oder ihr Element, der Winkel. Diese Andeutungen mögen genügen, um die Vorzugsstellung der festen, unabänderlichen Form im Mineralreich ins rechte Licht zu setzen.

Es kommt vor, daß derselbe Stoff verschiedene Formen aufweist. Das bekannteste Beispiel dürften Diamant und Graphit sein. Beide sind chemisch reiner Kohlenstoff, aber nicht nur die Kristallform, sondern auch Farbe und Festigkeit sind ganz verschieden. Wir ziehen den Schluß, daß solche Polymorphie in dem Zusammenbau der kleinsten Teilchen ihren Grund hat. Da diese Ansicht durch die Röntgenuntersuchung bestätigt wurde, ist die Polymorphie nur ein weiterer Nachweis der Bedeutung der festen Form im Reich der Mineralien, oder sagen wir besser, im Reich des Anorganischen, denn die Kristallisationsgesetze beziehen sich ebenso wie auf die natürlich vorkommenden Mineralien auch auf die künstlich gezogenen Kristalle.

Alle Körper bestehen aus Molekeln. Sind die Körper fest, so muß das auf einer festen Packung der Molekeln beruhen, während flüssige Körper eine leichte, mindestens gleitende Beweglichkeit der Molekeln haben müssen. Bei einfachen festen Körpern, die aus einheitlichen Molekeln aufgebaut sind, mag man eine gleichartige, geordnete Lagerung als die wahrscheinlichste betrachten. Dann müßte bei ihnen die kristalline Form die vorherschende sein. Dem ist tatsächlich so. Amorphe Körper sind Ausnahmen. Ist es nun auch umgekehrt berechtigt zu sagen: Kristalline Kör-

per müssen immer fest sein? An sich liegt ja eine solche Umkehrung nahe, man könnte sie bis zum Erweis des Gegenteils gelten lassen.

Wenn in einer solchen Frage das Gegenteil sich zu erweisen beginnt, so ist die Reaktion darauf meist recht heftig. Es ist psychologisch interessant, für die Wissenschaftsgeschichte und die Beurteilung der wissenschaftlichen Gegenwart sehr lehrreich, die Einführung einer solchen neuen Erkenntnis in ihren einzelnen Stadien zu verfolgen. Einen Prozeß dieser Art habe ich einmal im Jahrgang 1920 dieser Zeitschrift[1] im einzelnen vorgeführt.

Für die eben berührte Frage gibt es nun eine vielleicht einzigartige Übersicht der Akten, die der verdiente Mineraloge der Universität Bonn herausgegeben hat[2]. Diese Berichte sehen zunächst sehr dürr aus, was man ja auch wohl voraussetzt. Aber je weiter man sie durchsieht, desto mehr lernt man gerade diese knappe Berichterstattung schätzen. Nur so ist es möglich, eine Übersicht über das ganze einschlägige Schrifttum zu geben und die verschiedenen Parteien zu Worte kommen zu lassen. Man erlebt es mit, in den kurzen Referaten doch in unleugbarer Frische, wie die neuen Vorstellungen auftauchen, überraschen, sich klären, übergroß anschwellen und wieder zusammensinken, und wie der echte Kern sich nach und nach klar heraushebt und zum gesicherten Besitz heranreift. Es wäre ein törichtes Unternehmen, durch einen nochmaligen Auszug die Vorzüge der Zusammenstellung von Geheimrat Brauns ausnützen zu wollen. Ich muß schon auf das Buch selbst verweisen. Allerdings ist es für die gegenwärtige Aufgabe auch nicht ausreichend, wenn ich nur das Endergebnis vermerken wollte. Nicht umsonst habe ich die Bedeutung der festen Kristallform für die Mineralogen hervorgehoben; hier scheint sie ins Wanken zu geraten und grundlegende andere Erkenntnisse in Mitleidenschaft zu ziehen. Das muß kurz dargestellt werden.

Träger und treibende Kraft im Kampf um die tiefere Erkenntnis ist auch diesmal eine starke Persönlichkeit: Otto Lehmann, während wesentliche Beiträge — kritische sind dabei nicht zu unterschätzen — von anderer Seite geleistet wurden. Lehmann, 1855 in Konstanz geboren, war Physikprofessor in Aachen und Dresden, von 1889 an aber an der Technischen Hochschule in Karlsruhe, wo er 1922 gestorben ist. Besonders gerühmt wird seine Experimentierkunst; seine Vorliebe gehörte der Molekularphysik und seit 1888 dem Gebiet, das uns hier zunächst in Anspruch nimmt.

Im März 1888 sandte der Botaniker Reinitzer an Lehmann eine Substanz zur Untersuchung, die er bei seinen pflanzenphysiologischen Studien unter Händen gehabt hatte. Er schreibt: „Die Substanz (es war Cholesterylbenzoat) zeigt zwei Schmelzpunkte, wenn man sich so ausdrücken darf. Bei 145,5° schmilzt sie zu einer trüben, jedoch völlig flüssigen

---

[1] Blumen und Bienen, Farben und Farbensinn. Bd. 99 (1920) 146.

[2] Flüssige Kristalle und Lebewesen. 170 Referate aus dem Neuen Jahrbuch und Zentralblatt für Mineralogie, Geologie und Paläontologie. Mit einer Einführung von Dr. Reinh. Brauns (111 Seiten), Stuttgart 1931.

Flüssigkeit. Dieselbe wird erst bei 178,5° plötzlich klar. Läßt man sie nun abkühlen, so tritt zunächst eine violette und blaue Farbenerscheinung auf, die aber rasch verschwindet, worauf die Masse milchig trübe, aber flüssig bleibt. Beim weiteren Abkühlen tritt dann abermals die violette und blaue Farbenerscheinung auf, und gleich darauf erstarrt die Substanz zu einer weißen kristallinischen Masse. Durch Beobachtung unter dem Mikroskop läßt sich leicht Folgendes feststellen: Beim Abkühlen treten zuerst sternförmige, später große strahlig-nadlige Aggregate auf; die ersteren bewirken die Trübung. Beim Schmelzen der festen Substanz zur trüben Flüssigkeit wird die Trübung jedoch nicht durch Kristalle, sondern durch eine Flüssigkeit bewirkt, welche in der geschmolzenen Masse ölige Streifen bildet und bei gekreuzten Nicols hell erscheint."

Die letzte Bemerkung, die sich auf die Untersuchung im polarisierten Licht bezieht, deutet auf die Kristallnatur der öligen Streifen. In der Veröffentlichung Lehmanns, die im folgenden Jahr erscheint, bezeichnet dieser sie als „fließende Kristalle". Bald darauf konnte er über drei weitere organische Substanzen berichten, welche die Erscheinung der Doppelbrechung im flüssigen Zustande noch weit besser darboten. Er erhält kugelige Tropfen, also gewiß flüssige Massen, die trotzdem das Kennzeichen des Kristalls, die Doppelbrechung, zeigen. Der Referent F. Pockels, der im Zentralblatt (Brauns S. 1) aus den Arbeiten Lehmanns das Ergebnis zieht, möchte den Schluß von der Doppelbrechung auf die Kristallnatur der Tropfen nicht gelten lassen, glaubt sie vielmehr durch Spannungen an der Grenzfläche des Tropfens erklären zu können. G. Quincke glaubte, daß die flüssigen Kristalle aus einem Haufwerk kleinster fester Kristallpartikelchen bestehen. Um die Jahrhundertwende ersteht dann Lehmann ein rüstiger Verteidiger, Rudolf Schenck. Er untersucht die von Lehmann benutzten Substanzen nach den verschiedenen Methoden der physikalischen Chemie und kommt zu einer Bestätigung der Lehmannschen Ansicht über die Vereinbarkeit des kristallinen mit dem flüssigen Zustand. Lehmann selbst hat um diese Zeit aber seine Folgerungen bereits weitergetrieben. Es zeigt sich hier die Eigentümlichkeit seines Wesens, deren er sich selbst recht gut bewußt war. Er glaubt schließen zu müssen, daß das optische Verhalten der Körper, speziell unter dem Polarisationsmikroskop, unmittelbar mit den Molekeln zusammenhängt.

Also: anderer Anblick, andere Molekeln, oder in seiner Fassung: „Jeder Stoff besitzt nur eine einzige Kristallform und nur einen einzigen Aggregatzustand." Ferner unterscheidet jetzt Lehmann zwischen fließenden und flüssigen Kristallen. Während die flüssigen in ungestörtem Zustand Tropfen bilden, zeigen die fließenden deutliche Ecken wie die gewöhnlichen Kristalle, aber dabei Weichheit und die Fähigkeit, mit ihresgleichen zu einem größeren Kristall zusammenzufließen, der dann in dem größeren Ausmaß die charakteristische Polyederform wieder annimmt.

Auf Grund seiner neuen Befunde glaubt Lehmann, Widersprüche mit der geltenden chemischen Strukturtheorie, der Avogadroschen Regel, der Gibbschen Phasenlehre und der Van der Waalsschen Zustandsgleichung konstatieren zu müssen. Wenn man bedenkt, welch grundlegende Bedeu-

tung und allbekannte Zuverlässigkeit gerade diesen Theorien zukam, dann wird man sich nicht wundern, daß die Physiker von Fach nicht nur diese Folgerungen ablehnten, sondern auch die Erscheinungen, die ihr Anlaß gewesen waren, anders zu deuten suchten. Allerdings mit wenig Glück. Die Anschauung Tammanns', daß es sich nur um Emulsionen handle, wurde nicht nur von Lehmann zurückgewiesen. Die Mitteilungen des regsamen Forschers häufen sich jetzt ins Unabsehbare. In Buchform, in Aufsätzen in wissenschaftlichen Zeitschriften und in populärer, ja populärster Form (z. B. als Gespräch zwischen Lehmann, Schulze und Müller) wurden die großen Entdeckungen hinausposaunt. Es waren freilich immer noch die alten, aber ein neuer, zügiger Gesichtspunkt war ihm aufgegangen. Durch einen Kunstgriff hatte er bei einem Präparat von Paraazoxyzimtsäureäthylester den fließenden Kristallen noch eine auffallende Beweglichkeit gegeben. Man muß die Substanz mit einer Spur Lösungsmittel befeuchten und nahe, aber nicht ganz bis zum Schmelzen erhitzen. „Völlig neu", so berichtet er selbst 1906, „und für den Beobachter geradezu verblüffend ist dagegen das plötzliche Auftreten von Trichiten (feinen geschlängelten Fäden) sowie deren merkwürdige Bewegungs- und Umwandlungserscheinungen, verbunden mit Kraftwirkungen, und das ebenso plötzliche wie rätselhafte Verschwinden dieser Trichiten... Das sorgfältige Studium dieser Phänomene dürfte möglicherweise zur Aufklärung über die bei analogen Vorgängen im Reiche der Organismen tätigen Kräfte beitragen können." Es bilden sich fast kugelrunde Tropfen mit einer Abplattung an einem Ende. Ihr Zusammenfließen wird mit der Kopulation verglichen. An einer Kugel bildet sich eine Vorwölbung, das ist eine Knospe, die zu einer Schlange ausschießt. Intussuszeption, Bildung von bakterienähnlichen Formen, Zellteilung, Infusorien, Samenfäden u. a. m. finden in dem Gewirr der beweglichen Kristalle ihre Parallele. Daß diese Ähnlichkeit aber rein äußerlicher Art bleibt, wird in dem Referat von Brauns (a. a. O. S. 24) zwar energisch betont, aber von Lehmann nach und nach mehr übersehen. Er nennt die Kristalle scheinbar lebend, sagt aber selbst, daß sie die notwendigen Fähigkeiten der Lebewesen (nach Roux 1. Assimilation und Dissimilation, 2. Vererbung, 3. Selbsterhaltung, 4. Selbstregulation, 5. Anpassung an wechselnde Umgebung) nicht besäßen. In den Tageszeitungen vergaß man wohl das „scheinbar" vor dem „lebend", ohne daß Lehmann sich dagegen verwahrte.

Die Schwierigkeiten einer sachlichen Diskussion, die sich auf einer Versammlung der Deutschen Bunsengesellschaft gezeigt hatten, und der starke Drang zu popularisierender Aufklärung (in einem Kosmosartikel 1907 zählt er 14 Parallelen zwischen flüssigen Kristallen und Lebewesen auf) brachten Lehmann allmählich in einen scharfen Gegensatz zu seinen Fachgenossen. Doch war es ihm nicht schwer, das eigentliche Ergebnis seiner Arbeit, die Existenz der flüssigen Kristalle, vor allen Angriffen zu retten. Es hatten sich im Laufe der Jahre eine Anzahl anderer Stoffe gefunden, die dieselben Erscheinungen zeigten. Am weitesten trug unsere Erkenntnis der Chemiker Vorländer voran, der auch die leitende Idee herausarbeitete, daß lineare Struktur der Molekeln eine wesentliche Vorbedingung für

das Auftreten der flüssigen Kristalle sei, und der daraufhin ganze Serien von Stoffen nennen konnte, die in der Nähe des Schmelzpunktes die beschriebenen Erscheinungen zeigen.

Wir nähern uns damit dem Zeitraum, wo die wesentliche Klärung in der vorliegenden Frage eingetreten ist. Man kann das Ergebnis vielleicht am einfachsten in der Fassung V. Goldschmidts wiedergeben: 1. Kristall ist ein festes System gleicher, gleichgerichteter Partikeln; 2. Flüssigkeit ist ein gleitendes System von Partikeln; 3. Orientierte Flüssigkeit ist ein spindelig gleitendes System von Partikeln. Von diesem letzten, das natürlich den flüssigen Kristallen entspricht, bemerkt Goldschmidt dann weiter, daß es doch ein so kleines Gebiet darstelle, zumal wenn man an die engen Temperaturgrenzen denke, daß man es nicht gleichwertig neben die andern stellen solle (a. a. O. S. 50).

Unter den Schriften, die sich um diese Zeit, es ist die des Weltkrieges, mit den flüssigen Kristallen beschäftigen, ist ein Werk des greisen Haeckel einer besondern Erwähnung wert. Ich kann es mir nicht versagen, eine Stelle aus dem Referat von Brauns im Mineralogischen Zentralblatt hierher zu setzen (Brauns S. 57). „An die Schriften (Lehmanns populäre!) knüpft nun Haeckel an. Für ihn als den Monisten haben Lehmanns Untersuchungen die allergrößte Bedeutung, und was zu befürchten war, ist hier eingetreten. In meinen Referaten über die Abhandlungen Lehmanns habe ich öfters auf das Bedenkliche hingewiesen, den scheinbaren Analogien zu große Bedeutung beizulegen und aus den zuerst nur ‚scheinbar lebenden' Kristallen mehr und mehr lebende Kristalle werden zu lassen. Haeckel läßt das ‚scheinbar' gleich auf der ersten Seite fallen und spricht von einer gründlichen Erkenntnis der ‚lebenden Kristalle' und betrachtet die Kristalle allgemein als ‚lebende Naturkörper' und mit Rücksicht auf ihre psychomechanischen Eigenschaften auch als ‚beseelte'. Alle Dinge sind beseelt, Kristalle so gut wie Organismen."[3] Diese Extratour des greisen Monistenhauptes wurde wohl von keiner Seite mehr ganz ernst genommen. Dagegen setzte die Kleinarbeit der Erforschung der flüssigen Kristalle recht lebhaft ein; auch das Ausland beteiligte sich rege. Für die Einzelergebnisse, die an den wesentlichen Feststellungen nichts mehr änderten, muß ich auf die Braunssche Sammlung verweisen. Man landet bei einem Ergebnis, das als recht wertvoll angesprochen werden muß, aber nicht ganz der Hitze des Kampfes entspricht, der seinetwegen entbrannte. Das alte Schema: Kristalle—Flüssigkeiten war etwas zu eng. Es gibt lineare und plattige Anordnungen von Molekeln, die noch nicht feste Bindung bedeuten.

Von den lebenden Kristallen war es lange still geworden. Aber die letzten Hinweise in der Zusammenstellung von Brauns erinnern daran, daß auch diese Idee nicht erledigt ist. Es ist der bekannte jetzt emeritierte Leipziger Professor Friedrich Rinne, der den Gedanken wieder aufgreift. Den Anlaß bilden Untersuchungen des Zoologen W. J. Schmidt über Polarisationserscheinungen an Samenfäden von Tintenfischen. Ich habe

[3] E. Haeckel, Kristallseelen. Leipzig 1917.

die Abhandlung in den Zoologischen Jahrbüchern (Abt. Allg. Zoologie Bd. 45, S. 177—216) durchgesehen und muß zugestehen, daß mir die Feststellung der Doppelbrechung der Spermienköpfe gewiß sehr beachtenswert, aber keineswegs unerhört vorkam; sie wird auch von Schmidt nicht als unerhört dargeboten, wie sein vergleichender Hinweis auf die Doppelbrechung kristallisierender Fibrinfäden, des ausfließenden Nervenmarks, der Seidenfäden beweist. Er sucht nach einer Erklärung für die Tatsache der Doppelbrechung der Spermien und glaubt auf den Befund hinweisen zu sollen, daß in ihnen eine und dieselbe chemisch faßbare Substanz, die Nukleinsäure, mit den verschiedenen Eiweißkomponenten verbunden ist. Wenn nun Rinne daraufhin den Satz prägt, daß „Spermien den flüssigen Kristallen zugehören", so sucht man doch unwillkürlich nach einem Grunde für diese tatsächlich ganz neue Entdeckung. Rinne hat uns die Antwort leicht gemacht durch ein Buch, das er im folgenden Jahre erscheinen ließ[4].

Es ist der Niederschlag eines ganzen Forscherlebens, ein Werk, das durch Fülle des Stoffes und die meistens leichtfließende sprachliche Darstellung zunächst für sich einnimmt. Sein Thema ist die Untersuchung, ob zwischen der organischen Natur und der anorganischen Welt eine scharfe Grenze besteht, oder ob Übergänge von einem zum andern vermitteln, so daß in letzterem Falle die Auffassung berechtigt wäre: alle Materie ist belebt, wenn auch in vielen Abstufungen. Man wird ja vielleicht verstimmt, wenn man diese Anklänge an Haeckels „Kristallseelen" hört, aber die Art ist hier doch eine wesentlich andere, feinere, sachlichere. Die Darstellungen aus den dem Verfasser eigenen Gebieten sind sehr reichhaltig, durchgehends klar und lichtvoll, die Beiträge aus andern Fächern sind naturgemäß einseitiger. Seine Methode ist die der großen Zusammenschau; Ausdeutungen und Anwendungen, aber auch die kritische Sichtung überläßt er vielfach dem Leser. Sein Schluß ist, daß die zumeist übliche Unterscheidung von Organischem und Unorganischem als zwei grundsätzlich zu trennenden Erscheinungsformen der Natur nicht zu Recht besteht. Die Behauptung ist ja nicht neu, es fragt sich nur, ob die Beweise ausreichen. Es ist nicht meine Absicht, auf dieses Buch im einzelnen einzugehen, das ist wohl nicht nötig. Nur das eine oder andere sei aus den ersten Abschnitten des Werkes herausgehoben, weil es die originelle Geisteshaltung seines Verfassers kennzeichnet.

Zunächst stellt er das Organische in seinem Ausmaß an Masse, Raum- und Zeiterfüllung dem Anorganischen gegenüber. Da wir nur das Organische auf der Erde kennen und mit Recht betonen dürfen, daß die Bedingungen des Lebens, die wir hier am Boden des Luftmeeres der Erde finden, ganz besonderer Art sind, so erscheint der Umfang des Organischen gegenüber dem des Anorganischen allerdings als verschwindend winzig.

Aber die Größe tut es nicht allein. „Es ist die schönste Tat der Erde, organisch Lebendes erzeugt zu haben." Das ist eigentlich recht hübsch gesagt, wenn man bedenkt, daß es ein Mineraloge ausspricht. Man braucht

[4] Friedr. Rinne, Grenzfragen des Lebens (128 S.) Leipzig 1931.

den Satz ja auch nicht im Sinne der Urzeugungslehre zu verstehen. Rinne versteht ihn so. Freilich von der Anschauung des Mittelalters, die in der Erzeugung des Lebendigen aus dem Anorganischen eine tägliche Erfahrung sah, haben wir uns zu der gesicherten Erkenntnis hindurchgearbeitet — das gibt Rinne zu — „daß Organisches stets Organisches als Stammaterial voraussetzt. ‚Omne vivum ex ovo'. Ein Beweis indes, daß organisch Lebendes aus Anorganischem nicht entstehen kann, ist nicht erbracht." Man mag zugeben, daß der exakte Nachweis dieser Unmöglichkeit nicht leicht ist. Sonst hätten ihn die Denker des Mittelalters wohl schon gesehen. Der Grund liegt offenbar in der Schwierigkeit, das Wesen des Lebens in den uns geläufigen Denkformen sicher aufzufassen. Wir sind also auf die Erfahrung angewiesen, und da ist Rinne ja einer Meinung mit uns. Aber dann kommt das bekannte Postulat und der Hinweis auf Fischers Eiweißanalyse etc. Auf die Panspermielehre setzt er kein Vertrauen. Wenn man schon nach dem etwa Möglichen sucht, kann man aber solche Möglichkeiten doch nicht so billig abtun. Bekanntlich behauptet diese Lehre, Keime der lebendigen Substanz könnten im Weltenraum durch den Lichtdruck fortgetragen worden und so auf die Erde gekommen sein. Phantastisch ist der Gedanke schon, aber die meist angeführten Gegengründe, die auch Rinne bringt, sind nicht viel wert. Die Kälte des Weltraumes ist ein Schreckgespenst. Es steigt da wohl die zermalmende Faust der Eisriesen vor dem Geiste auf. Tatsächlich geht doch alles in der Nähe des absoluten Nullpunktes viel friedlicher vor sich, die Elektronen und wohl auch die Wellen des ultravioletten Lichtes und der Heß-Kohlhörster-Strahlung finden geringere Absorption, wirken also schwächer. Außerdem wurde ja mehrfach gezeigt, daß Lebewesen, und zwar nicht nur Bakterien, die Temperatur des flüssigen Heliums ohne Schaden ertragen können[5].

In den folgenden Abschnitten des Rinneschen Buches klärt es sich, daß der Nachdruck auf dem liegt, der von den lebenden flüssigen Kristallen handelt. Die vorhergehenden sind zum größten Teile eine reichhaltige und vorzügliche Einführung in die neueren Anschauungen über den Feinbau der Materie und die Gesetze, die den Kristallaufbau beherrschen. Dann fährt der Verfasser fort (S. 59): „Man ist gewohnt, die Grenze zwischen den organisch lebenden und den anorganischen Gebilden so zu ziehen, daß die Kristalle die höchste Stufe des Anorganischen einnehmen, und daß erst jenseits einer tiefen physiologischen Kluft das niedere organische Leben mit den einfachsten Erscheinungen in Gestalt der Amöben, Bakterien, der ihnen ähnlichen Spermien u. dgl. beginnt. Diese Lücke besteht indes nicht, denn zweifellos lebende Spermien stellen gleichfalls Kristalle, und zwar solch gelflüssiger Art, vor."

Zur Beleuchtung dieser Behauptung werden nach einer kurzen Einführung der Lehmann-Vorländerschen flüssigen Kristalle diese mit den Spermien verglichen, und zwar in ihren „morphologischen, chemischen und

---

[5] P. G. Rahm in vielen Veröffentlichungen, zuletzt in: Algunas experiencias ... de anabiosis etc. Congreso intern. de biología de Montevideo, 1931.

optischen Umständen...“ „Die Spermien sind als plasmatische Gebilde von festflüssiger Konsistenz. Ihre Viskosität ist die von Gelen. Und so geschieht es hinsichtlich der morphologischen Verhältnisse, daß die gestaltend wirkenden Kräfte der Oberflächenspannung, im Verein mit den zu besprechenden feinbaulichen Umständen bei ihnen gleichwie bei den künstlichen flüssigen Kristallen Veranlassung zu rundlichen und länglichen Formen geben; indes kommen bei beiden in Rede stehenden Gebildearten zudem sehr mannigfache Gestalten vor, etwa knäuelartig verwobene, fadenförmige“ etc.

Der Stil ist der Mensch. Wenn der Leser keinen greifbaren Inhalt in diesen gewundenen Sätzen findet, so darf er sich trösten, daß auch andere ihn nicht fanden. Der Fachgenosse des Verfassers bemerkt in seinem Referat zu diesem Beweis kurz (Brauns S. 104): Nach Rinnes eigenem Geständnis fließen gelartige Substanzen wie die Spermien nicht zusammen. Ferner „die Spermien sind mit besondern uns in ihrem Wesen unbekannten Energien begabte Zellen; die Formen der flüssigen Kristalle sind keine Zellen“.

Unter den „chemischen Umständen“ bespricht Rinne ausführlich den linearen Charakter der Molekeln. Brauns: „Die chemische Natur der flüssigen Kristalle erscheint auch in ihren verwickeltsten Arten im Vergleich zu der der Spermiensubstanz noch verhältnismäßig einfach.“ Ferner: „Bei den Spermien tritt bei Erhitzung Zersetzung ein, ein sehr wichtiger, offenbar nicht genügend gewürdigter Unterschied.“ Bezüglich der „optischen Umstände“: „Die Spermienköpfe sind doppelbrechend, anscheinend optisch einachsig, negativ“, entgegnet Brauns: „Auch Gelatine ist halbflüssig, wird durch Druck kräftig doppelbrechend. Auf Spiegelglas gleichmäßig eingetrocknete Gelatine erweist sich im konvergenten polarisierten Licht als optisch einachsig, negativ.“ Für Rinne bedeutet es eine Bestätigung seiner Anschauungen, daß auch die Chromatinsubstanz ruhender Zellkerne Doppelbrechung zeigt, daß man daraufhin also auch den Beginn der Entwicklung des Eis einen kristallographischen Ordnungsvorgang nennen könne. Man sieht, das Imperium des Kristallographen dehnt sich über die ganze Welt des Lebendigen aus. Und diese schöne Wendung haben die Spermien herbeigeführt, „die als für sich bestehende kleine Lebewesen, wie oben nachgewiesen wurde, zugleich die Charaktere gelig-flüssiger Kristalle besitzen. Als solche stellen sie nach meiner [Rinnes] Überzeugung ein seit uralten geologischen Zeiten sich betätigendes Vermittlungsgebiet zwischen der anorganischen und organischen Natur vor“ (Rinne S. 63).

Hoffentlich fragt keiner, wie man sich diese „Betätigung der Vermittlung“ denn zu denken habe. Ausgerechnet die Spermien, von denen jeder zoologische Abcschütze weiß, daß sie irgendwie die gesamte Anlage des fertigen Organismus, also hier der Sepia officinalis, enthalten müssen! Das sollte man zu einer Zeit, da die Morganschen Untersuchungen an der Taufliege weltbekannt sind, wo man von Erbgesetzen und Erbträgern schon in der Volksschule redet, doch nicht erst lange beweisen müssen. Aber was bedeutet denn die Doppelbrechung der Spermien? Spannungszustände, vielleicht den linearen Aufbau einiger Eiweißkörper, aber

doch nicht, daß alles mit einem oder einigen isomorphen Nucleoproteinen erledigt ist! Fänden wir, wogegen alle bisherigen Erfahrungen sprechen, wirklich nur einige solcher Eiweißkörper, so würde die Frage nach dem materiellen Träger jener Unzahl von Leistungen des Lebendigen sofort abgeschnitten, das Kausalbedürfnis aber dann um so energischer auf die Leistungen der Entelechie (um es kurz mit dem alten Aristotelischen Ausdruck zu sagen) hingewiesen, also gerade die Kluft aufgetan, die Rinne schließen will. Es ist mir auch ganz neu, daß einmal ein Naturphilosoph, der von den Fortschritten der Chemie so etwas wie die Schaffung einer Zelle gehofft hat, an etwas anderes gedacht habe als an ein ganz primitives Etwas mit einem Minimum von Lebensleistungen. Aber den Mineralogen Rinne hat die Liebe zu seinen Kristallen für alle andern Rücksichten blind gemacht.

Auf den folgenden Blättern des Buches werden noch manche anregende Gedanken geboten, aber sie machen den obigen Beweis nicht besser. Es sind fast nur verschleierte Wiederholungen, soweit es sich um die Kernfrage handelt. Man merkt, wie abgeblaßt Ausdrücke wie Stoffwechsel, Reizbarkeit usw., in der Hand eine Popularisators werden können. So kann man alles und nichts beweisen. Ein Beispiel biete das Bewegungskapitel (S. 92). Vielleicht erwartet ein Leser, daß der Verfasser ihm eine scharfe Definition der sog. immanenten Bewegung des Lebendigen gibt, um die sich z. B. Driesch in den von Rinne angeführten Werken lebhaft bemüht. Aber nein. Der ganze einleitende Teil erledigt sich bei Rinne in dem Satz: „Beim Studium der organischen Welt entrollt sich eine erstaunliche Mannigfaltigkeit von Bewegungsvorgängen.“ Dann werden aufgezählt: Amöboides Strömen, Zilien-, Flimmer- und Muskelbewegung. Gleiten und Schwimmen werden erwähnt und die Rolle, welche Quellungserscheinungen bei der Bewegung spielen. Als Beispiele werden dann noch die Pseudopodien und der menschliche Bewegungsapparat besprochen und als Geschwindigkeitsbeispiel ein Geigenkünstler und die Mückenflügel erwähnt, am Schluß noch die Herzpumpe, die Darmperistaltik und die „zarten Transportgeschehnisse im Plasma der Zellen“.

„Es erhebt sich nun die Frage, ob in Anorganischem Analogien zur organischen Bewegung bestehen. Was die Kleinwelt der Elektronen, Atome und Molekeln anlangt, so sind sie beide dem Organischen und Anorganischen gemeinsam. Wo sie aber für sich erscheinen, sei es als elektronische Kathodenstrahlen, im atomischen Quecksilber- oder molekularen Wasserdampf, sind sie dem Anorganischen zuzurechnen. Man hat guten Grund zur Annahme, daß sie in voller Bewegung sind. Könnte man ihre gewaltige Unrast unter einem ‚Leptoskop‘ verfolgen, sie würden gewiß den gleichen Eindruck machen wie ein Schwarm lebendiger Bakterien oder Spermien.“ Dann geht es noch seitenlang weiter über Elektronengeschwindigkeit, Wärmebewegung, Brownsche Bewegung, Diffusionsbewegung, Kristallbewegung, Bewegung der Flüssigkeiten und Gase, über Flüsse, Meeresströmungen, Winde, Wolken. „Im allergrößten Maßstabe formt sich ein Bild der Ortsveränderung im astronomischen Reiche“: die Bewegung der Sonne und des Milchstraßensystems. „Alles in allem ein

Massentransport von unfaßbarer Wucht und im letzten Grunde doch gerade so unerklärt wie das Kreisen der Elektronen um den Atomkern und das Wandern der Chromosomen im Ei. Indes kann kein Zweifel darüber bestehen, daß physikalische Kräfte bei alledem am Werke sind. Somit ziehen wir den Schluß, daß selbsttätige Bewegungen nicht nur im Organischen, sondern auch im Anorganischen in Hülle und Fülle sich ereignen."

So wird's gemacht. Bei den physikalischen Kräften im vorletzten Satz läßt man das „allein" aus, das natürlich sofort beanstandet würde und vorher absolut nicht bewiesen wurde. Aber zu dem folgenden „Schluß" gehört es doch wohl, oder soll man das kleine Wörtchen „selbsttätig" auch so nebenbei unbesehen mitnehmen? Wir geben ja gern zu, daß die Lebensbewegung nicht so leicht zu fassen ist (vgl. Driesch, Lebensproblem 414). Aber daß irgend ein Denker der Vorzeit die Bewegung einer Windmühle als Lebenszeichen aufgefaßt hätte, ist mir doch nicht bekannt. Natürlich tut das Rinne ebensowenig, aber was soll dann die ganze Aufzählung? Ist sie nur ein harmloses Geplauder?

Den Schluß des Buches haben wir schon gehört: Die zumeist übliche Unterscheidung von Organischem und Anorganischem als zwei grundsätzlich zu trennenden Erscheinungsformen der Natur besteht nach Rinne nicht zu Recht. Einsteins Hinweis auf die Wesensgleichheit von Materie und Energie ermutigt ihn zu der Hoffnung, daß bald ein künstlich hergestelltes Eiweiß „die Energie ... erhält, die es zu einer biologischen Betätigung niederer Art bedarf". Wir haben nichts dagegen, daß uns eine einwandfreie Urzeugung vorgemacht oder als möglich nachgewiesen wird. Aber dieser Vorstoß von Rinne leistet es nicht. Und zwar auch deshalb nicht, weil die Beispiele auf mineralogischer und biologischer Seite unglücklich gewählt und falsch verstanden sind. Es mag wohl an der Hoffnungslosigkeit des ganzen Problems liegen, wenn man keine besseren auffinden kann. Bei Fachgenossen hat Rinne mit diesem Buch wohl kaum Anklang gefunden.

Der jahrzehntelange Kampf um die feste Form der Kristalle hat manches geklärt, manchen Begriff schärfer gefaßt und manche Einsicht vertieft. Das ist ein Teilbild aus jenem gewaltigen Kampfe um die Wahrheit, den die Wissenschaft führt. Eine solche Zusammenfassung wie die von Brauns ist vielleicht wie nichts anderes geeignet, einem mit dramatischer Unmittelbarkeit vorzuführen, unter welchen Wehen eine gesicherte wissenschaftliche Erkenntnis werden muß.

Jugenderinnerungen

Von Erich Wasmann († 27. Februar 1931).

III.

Von meinem siebten Jahre an hatte mein guter Vater viel von mir zu leiden, nicht als Künstler wie früher, als der fünfjährige Autodidakt ihm sein Bild verpfuschte, sondern als Mensch, weil ich seine Bescheidenheit nicht verstand und sie deshalb mißbrauchte. Und doch hätten wir uns

leicht verstehen können. Denn es waren Anknüpfungspunkte genug vorhanden.

Sogar in der hohen Politik. Als wir 1866 in der Sommerfrische in Schenna waren, hatte gerade der unselige preußisch-österreichische Bruderkrieg begonnen. Ich war im Mai 1859 unter dem Donner der Kanonen von Solferino geboren worden. Deshalb hielt ich es auch beim Soldatenspielen Anno 66 in Schenna immer mit den Österreichern. Als Preußen mußten einige Bauernbuben herhalten, die in unsern Kinderschlachten ganz anders durchgebläut wurden als die Österreicher bei Sadowa-Königgrätz. Mein Vater stand ebenfalls in seinen Gesprächen über den Krieg stets aufseiten der Österreicher, obgleich er Norddeutscher war. Am schlimmsten aber kamen bei uns die Piemontesen weg. Denen gönnten wir beide ihr Custozza und ihr Lissa von Herzen. Besonders empörte es uns, daß sie nach diesen Hieben, die sie von den Österreichern bekommen, sich auf Kosten Österreichs noch etwas als „Schmerzensgeld" schenken ließen von diesen Preußen. Doch Schwamm darüber! Denn wir leben jetzt ja friedlich mitsammen und hoffentlich „auf ewig".

In jenem Sommer blieb mein Vater während der Woche in Meran, um an einem großen Bilde weiterzuarbeiten, das er bald vollendet wünschte. Es war das schöne Altarbild für den Dritten Orden des hl. Franziskus in der Kapuzinerkirche in Meran, das ich später dort oft gesehen habe und das mir sehr gut gefiel. Es wurde 1867 fertig. Vater malte oft mehrere Jahre an einem Bilde. Samstagabend kam er immer zu uns nach Schenna hinauf und blieb dann den Sonntag über bei uns. Das war ein Freudentag! Mutter mit Elisabeth an dem einen und mir an dem andern Arm ging Samstags vor dem Abendessen dem Vater entgegen nach Obermais zu. Wer ihn zuerst sah, war der Glückseligste. O holde, unschuldige Kinderzeit!

Auch in der Kurparkpolitik von Meran waren Vater und ich eines Sinnes. Zu sagen hatten wir allerdings dabei eigentlich nichts. Aber wir taten es doch, wie das unsere Wasmannsche „erbliche Belastung" so mit sich brachte. Besonders erfreut waren wir lange Zeit über das folgende mörderische Ereignis, bei dem wir jedoch keineswegs die Rolle von Mittätern spielten.

Als ich etwa sieben Jahre alt war, hatte die Kurverwaltung von Meran auf den „Anlagen" an der Passer unterhalb der Stelle, wo der damalige „steinerne Steg" nahe bei der Zenoburg über die Passer führte, in einem Rondell einige Mitglieder des griechischen Olymps als Statuen aufgestellt, die an hochgradiger Kleiderarmut litten. Man wollte damit dem modernen Geschmack eines gewissen Kurpublikums entgegenkommen. Täglich gingen die Schulkinder, die von Obermais nach Meran in die Schule mußten, über den steinernen Steg und blieben dann vor den Statuen stehen, um sie als Aktstudien zu betrachten. Das tat aber ihrem sittlichen Empfinden nicht gut. Zumal ein Tiroler Bauernkind nicht gewöhnt ist, nackte Statuen als „bloße Kunstfiguren" à la Brentano zu taxieren. Die Eltern verschiedener Kinder merkten das bald an ihrem Benehmen, und es wurde beschlossen, im Notfall den Übelstand nach guter alter Tiroler Sitte durch

Selbsthilfe zu beheben. Keine offizielle Eingabe an die „hohe Kurverwaltung", kein Versuch, bei Nacht und Nebel die Statuen von ihren Sockeln einfach in die reißende Passer zu stürzen, wo sie in tausend Scherben gegangen wären. Nachher hätte man ja sagen können: Das haben „wir" nicht getan — und es wäre vielleicht schwer gewesen, die Täter herauszufinden. Nein, das war ihnen zu einfach. Und vielleicht auch zu diplomatisch. Eines schönen Mittags zwischen 11 und 12 Uhr kam der Bauer Ganthaler mit einigen seiner Knechte ganz gemütlich von Obermais her über den steinernen Steg, als die Anlagen von zahlreichen Kurgästen belebt waren. Sie trugen Steinhämmer auf der Achsel. Die Kurgäste meinten wahrscheinlich, die Bauern wollten am Rande der Passer Steine klopfen gehen. Und sie hatten sich nicht getäuscht. Ganthaler und Genossen stellten sich in aller Ruhe, ohne ein Wort zu sagen, um die kleiderarmen Statuen herum und begannen, sie mit mächtigen Hammerschlägen zu zerkleinern. So ruhig und geschäftsmäßig, als ob sie von der Kurverwaltung dafür gut bezahlt wären. Die herumstehenden Kurgäste sperrten zwar Augen und Mund weit auf ob dieser Barbarei. Aber sie wagten keinen Widerspruch. Das war auch das Klügste, was sie tun konnten. Sonst wären am Ende ihre Köpfe mit denen einer Venus oder eines Apollo unangenehm verwechselt worden. Als die Bauern mit dem Steinklopfen fertig waren, nahmen sie ihre schweren Hämmer wieder über die Achsel und zogen ab. Ebenso wortkarg wie sie gekommen waren.

Sofort wurde natürlich wegen dieses „Statuenmordes" gerichtliche Anzeige durch die Kurverwaltung erstattet. Und Ganthaler mußte einige Wochen nach Bozen, um dort zu „brummen". Aber die Meraner Kurverwaltung hatte doch vorläufig die Lust verloren, derartige Statuen auf den Anlagen wieder aufzustellen. Wenigstens bis zum Jahre 1875, wo ich Meran verließ, erschienen sie nicht mehr. Die hammerfeste, allerdings um das Eigentumsrecht zu wenig bekümmerte Bauernlogik der vollendeten Tatsachen hatte das besser zustande gebracht als hundert Zeitungsartikel gegen die „skandalösen Nuditäten".

Mein Vater und ich hatten herzliche Freude an diesem Statuenmord. Er führte mich später noch öfters an die Stelle der Mordtat am steinernen Steg und erzählte sie wieder, obwohl ich sie längst schon wußte. Ich glaube sogar selber aus der Ferne damals zugesehen zu haben, aber ohne die Bedeutung dieser wie auf Bestellung erfolgenden Steinklopferei sofort zu begreifen.

Als der biedere Ganthaler aus dem Gefängnis von Bozen zurückkam, machte mein Vater sich eine Ehre daraus, den „Statuenmörder" mit seinem Steinhammer auf dem Rücken zu porträtieren. Ich sah das Bild später oft noch mit Vergnügen an; es war aber nur eine schöne Zeichnung ohne Farben. Wo das eigentliche Bild hingekommen ist, weiß ich nicht.

Als der Ganthaler einige Jahre später mit andern Tirolern in Rom eine Audienz beim Heiligen Vater Pius IX. hatte, bezeigte dieser ihm seine Huld, als er von der Geschichte hörte. Aber er soll doch zu einem ihn begleitenden Monsignore ganz still gesagt haben: „Dio mio, laß mir den nur nicht in mein vatikanisches Museum! Sonst schlägt er mir alles kurz

und klein!" — Für die Echtheit dieser Anekdote vermag ich mich allerdings nicht zu verbürgen.

Alles Unnatürliche, Gesuchte, Geschmückte, verlogen Gefärbte oder verlogen Parfümierte war für den naturtreuen Künstlersinn meines Vaters ein Greuel. Nicht bloß auf gemalten, sondern auch auf lebenden Bildern. Deshalb wurden auch gewisse Modetorheiten der modernen Damen und Herren, die auf den Meraner Kuranlagen lustwandelten, oft genug zum Gegenstand unseres humoristischen Spottes. Insbesondere galt dies von einer leider zahlreich genug vertretenen Sorte von Halbweltdamen, die durch impertinente Kleidung wie durch ebenso impertinente Gerüche die Aufmerksamkeit der reichen und doch armen Adamssöhne auf sich zu locken suchten. Wenn wir, Vater, Mutter und ich — Elisabeth war im Pensionat zu Thurnfeld —, Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts abends auf den Kuranlagen an der Passer spazieren gingen — und das war namentlich Anfang Juni berauschend schön, wenn die mächtigen Robinien ihre weißen, gelben oder blauen Blütendolden mit ihrem süßen Dufte in die von der Abendsonne goldig durchleuchtete Luft herabsenkten — dann schwirrten oder schwebten oft genug solche Talmidamen an uns vorüber. „Brr!" sagte mein Vater dann gewöhnlich und wandte den Kopf ostentativ ab. So laut und so ostentativ, daß nicht bloß die lächelnde Mama ihm einen zarten Rippenwink gab, sondern auch der „kluge" zehnjährige Erich nicht selten sagte: „Aber Papa, nicht so laut! Die hört es ja und sieht sich um nach uns." Diese Ermahnung fruchtete aber nicht viel. Der Papa besserte sich hierin nicht. Im Gegenteil. Er steckte seinen Sohn an mit der Neigung, bei solcher Gelegenheit irgend einen Witz über die Vorübergehenden zu machen.

Während im Frühjahr die Aurorafalter und die bei Meran besonders schönen und zahlreichen Schwalbenschwänze und Segelfalter, sowie auch die herrlichen Tagpfauenaugen und die vornehmen Trauermäntel mit ihren schwarzsamtenen gelb oder weiß geränderten Flügeln meine „Ideale" waren, hatte ich im Sommer wieder andere Schmetterlingsideale, die mich fesselten. Es liegt ja in der flatterhaften Natur dieser Klasse von Idealen, daß sie je nach der Saison wechseln. In Partschins in der Sommerfrische, wo es viele schöne Schmetterlinge gab, waren von Ende Juni, dem Beginn der Gymnasialferien, bis Mitte Juli zuerst die herrlichen Apollofalter mit ihren leuchtend roten großen Augen auf weißem Flügelgrunde mein Ideal, dem ich herzklopfend auf den grünen Alpenwiesen nachjagte. Und die großen Kaisermäntel auf den Brombeerblüten, mit ihrer perlmutterfarbenen Unterseite verachtete ich auch nicht. Besonders schätzte ich aber eine sehr seltene, auf einige Täler in Südtirol und Wallis beschränkte Eulenart, ein kleines rotes Ordensband. Sie schliefen bei Tage auf den schrägen Unterseiten großer Steinblöcke in dem teilweise trockenen Bette des Zielbaches, der in zwei hohen Wasserfällen oberhalb von Partschins von der Zielspitze herabstürzt. Um diese Ordensbänder zu fangen, mußte ich mit Lebensgefahr von einem der großen Steinblöcke zum andern springen. Dabei durfte man nicht einmal auf den Felsblock direkt sehen, auf

den es überzuspringen galt, sondern man mußte den fliegenden Schmetterling im Auge behalten, um sich die Stelle zu merken, wo er sich wieder setzte, sonst war die ganze Mühe vergeblich. Denn es war unmöglich, das Ordensband, wenn es ruhte und seine roten Unterflügel unter die grauen Oberflügel gesteckt hatte, auf dem großen Felsblock zu finden. Aber was wagt die tollkühne Jugend nicht alles für ein „Ideal", das sie mit Leidenschaft verfolgt!

Von Mitte Juli bis Anfang September wechselten meine Schmetterlingsideale abermals. Da erschwang ich mich sogar zu militärischen Idealen auf diesem schönen Gebiete. Und da folgten wieder zwei verschiedene Ideale aufeinander. Erst kam der schwarz-weiß-rote „Admiral". Und dann die durch ihre feurigen Farben ganz tropisch anmutende „Spanische Fahne", bei der die Vorderflügel glänzend samtgrün mit gelben Binden, die Hinterflügel blendend rot sind. Dieser bei Tag fliegende Bärenspinner, auch „Russischer Bär" genannt, berauschte sich gern in der Sonnenhitze des Augusts auf den hohen Blätterbüschen des Baldrians und war bei Partschins nicht selten. Mein Vater fand diesen Schmetterling ebenfalls wunderbar schön. Daß bald eine andere „spanische Fahne", nämlich die des Helden von Loyola, mein dauerndes Lebensideal werden sollte, das ahnte ich damals nur dunkel. Dieses Ideal hoffe ich niemals zu wechseln. Dafür ist es ja auch kein Schmetterlingsideal, sondern ein Berufsideal. Meinen Geschmack bezüglich dieser zweiten „spanischen Fahne" teilte übrigens mein Vater ebenfalls. Er wäre ihr gar zu gerne gefolgt, wenn nicht Gottes Wille es ihm anders beschieden hätte.

Für die schlanken, blitzschnellen Abendschwärmer war ich das ganze Jahr hindurch begeistert. Nur für die Windenschwärmer nicht. Denn die waren ja zu gemein. Damals wußte ich nämlich noch nicht, daß Gemeinheit bei Schmetterlingen etwas viel ehrenwerteres ist als bei Menschen. Denn die zoologische Gemeinheit ist biologischer Achtungserfolg, den die betreffende Art im Kampf ums Dasein sich ehrlich errungen hat. Also die Windenschwärmer verachtete ich damals. Aber im Frühjahr taten es mir die Ligusterschwärmer durch ihre schönen Hinterflügel an. Als ich einmal einen, der über einem duftenden Geißblattkelche schwebte, mit dem Netze fangen wollte, stürzte sich in demselben Augenblick eine Fledermaus auf ihn, in derselben Absicht wie ich. Da waren sie beide im Netze. Die um ihren Abendbraten geprellte Fledermaus ließ ich wieder fliegen. Im Sommer wimmelt es in Partschins von den schönsten Schwärmern über den in der Abenddämmerung glühenden Verbenen des Gräflich Schneebergschen Schloßgartens. Da fing ich sogar einmal eine nordamerikanische Deilephila lineata, die aber wohl niemals die Neue Welt gesehen hatte. Den Abschluß meiner alljährlichen Schwärmerideale bildete, wenn wir im Herbst wieder in Meran waren, der Totenkopfschwärmer. Als ich den ersten fing und eben vorsichtig aus dem Netze nehmen wollte, begann er plötzlich wie ein Mäuschen zu pfeifen. Im ersten Augenblick erschrak ich. Da ich aber für Mystik schwach veranlagt bin, half ihm sein Pfeifen nicht lange. Er mußte dran glauben und an sich selber das Schicksal er-

fahren, das er durch seinen schönen gelben Totenkopf auf dem Rücken den abergläubischen Menschen prophezeien wollte.

Aber vor, nach und neben den Schmetterlingsidealen hat es überhaupt für mich in meiner Jugend noch eine ganze, lange Reihe anderer Ideale gegeben, die ich zum Frommen der vergleichenden Psychologie hier chronologisch zusammenstellen will. Zuerst — soweit ich mich zurückerinnern kann in meine früheste Kinderzeit — schwärmte der kleine Erich — abgesehen von seiner schwärmerischen Liebe zur Mama — nur für bunte Bohnen oder „Fisolen", wie sie in Tirol heißen. Einmal, als er noch ganz klein war, ging er ob dieses Ideals beinahe verloren. Man wollte schon den großen Teich neben dem Bauernhause ablassen, in dem wir damals oberhalb von Partschins in der Sommerfrische wohnten, um meine Leiche zu suchen. Ich war nämlich spurlos verschwunden. Da kam plötzlich jemand auf den Einfall, oben auf dem Speicher des Hauses nachzusehen, wo die Bohnenschoten haufenweise aufgeschichtet lagen. Richtig, da saß der kleine dreijährige Erich buchstäblich „totus in illis". Aber nicht etwa, um an ihnen die Mendelschen Gesetze zu studieren, die gerade zu derselben Zeit von dem berühmten Augustinerpropst Gregor Mendel zu Brünn an bunten Bohnen und Erbsen entdeckt wurden. Sondern er öffnete nur eine Schote nach der andern und sortierte die schönen weißen, roten, braunen, schwarzen und gefleckten Bohnen sorgfältig nach ihrer Farbe. Das habe ich nicht selber im Gedächtnis behalten, weil es in seinen Folgen zu wenig schmerzbetont war. Meine liebe Mutter hat es mir erzählt, denn in ihrem Herzen war es stark angstbetont.

Ideale sollen, wenngleich sie über das Leben hinausragen, doch stets Fühlung mit ihm bewahren. So dachte auch der vierjährige Erich. Denn sein chronologisch zweites Ideal waren Hosenknöpfe. Das war zur Zeit, als er die ersten Höschen bekam. Da legte er sich eine ganze Sammlung von Hosenknöpfen an. Und zwar auf ehrliche Weise. Ja, er lernte damals auch nähen bei der Tochter der Frau Millinger, unserer Hausbesitzerin, um die entsprungenen Knöpfe seines Höschens wieder an den gehörigen Platz bringen zu können. Hierauf begann er für Hahnenfedern zu schwärmen. Als nämlich zu dem Höschen auch die entsprechende Kopfbedeckung sich gesellte, die nach Tiroler Art eines Schmuckes bedurfte. Wie ein Tiroler Kaiserjäger hätte ich gar zu gern ausgesehen. Ich stahl deshalb regelmäßig auf einem benachbarten Hühnerhof am Rennweg Federn, wobei ich beinahe einmal für einen schon lange vergeblich gesuchten Eierdieb gehalten und durchgeprügelt worden wäre. Vielleicht hielt man mich sogar für einen verkappten Iltis. Denn selbst „angehende" Jesuiten sollen ja alle möglichen und unmöglichen Gestalten annehmen können. Dann wurden mein Ideal bunte Steine, deren es in der Passer und in der Naif sehr schöne gab. Da waren Jaspisarten von allen Farben, die fast an die Tore des himmlischen Jerusalems erinnerten. Auch hellgrüne, durchsichtige Chrysoprase waren darunter, aber kein violetter Amethyst wie im Siegelring meiner Mutter. Dagegen wohl dunkelrote Granaten und sogar ein schöner blutroter Karneol, aber so schön und so groß wie der Karneol in Vaters Siegelring war er doch nicht.

Kinderspielsachen in gewöhnlichem Sinne des Wortes waren niemals meine Ideale. Wenigstens soweit mir erinnerlich. Nur einmal, als ich etwa sechs Jahre alt war, hatte ich eine vorübergehende Schwäche für einen hölzernen Soldaten auf einem hölzernen Pferde. Dieses Ideal wurde nachträglich schmerzbetont. Und deshalb blieb es mir wahrscheinlich im Gedächtnis. Ich war damals Spielkamerad des jungen Grafen Mamming in Meran, der ein wenig jünger war als ich, und dessen Eltern meine Firmpaten waren. Unter seinen Spielsachen zog der oben erwähnte hölzerne Kavallerist mein Interesse auf sich. Sonst habe ich nie für das Soldatenleben geschwärmt, nicht einmal für das in der ruhmbedeckten k. u. k. österreichisch-ungarischen Armee. Ausgenommen damals, wo ich Hahnenfedern stahl, um meinen ersten Hut à la Kaiserjäger zu schmücken, und ausgenommen auch später noch, wenn es Militärmusik gab. Die gefiel mir von jeher besser als die fade Tanzmusik. Besonders wenn die vortreffliche Kapelle der schieferblauen Tiroler Kaiserjäger einen „Haydnmarsch" oder einen „Radetzkymarsch" spielte. Wenn die Klänge des „Gott erhalte Franz den Kaiser, unsern guten Kaiser Franz" ertönten — dann fiel es mir regelmäßig tief ins Herz hinein. Und von da hinab in die Schienbeine, daß sie zu zittern begannen wie einem jungen Schlachtroß, das die Trompete hört. Und doch behauptet man, wir Jesuiten seien „vaterlandslose Gesellen".

Doch, ich wollte ja von meinem temporären Ideal, einem hölzernen Soldaten auf hölzernem Pferde, erzählen. Eigentlich war es mein erstes „wissenschaftliches Ideal". Damals begann nämlich gerade das „Ursachentier" Lichtensteins in mir zu erwachen: „rerum cognoscere causas" — das wollte der naturwissenschaftliche Forschergeist des kleinen Erich damals schon beginnen. Und deshalb hätte er gar zu gerne gewußt, wie der hölzerne Soldat auf seinem hölzernen Pferde festsitzen könne, ohne herunterzufallen. Und wie er inwendig aussehe, das hätte ich auch gerne gewußt. Ich akquirierte mir also vorderhand das fragliche Gesamtideal. Hoffentlich auf rechtmäßige Weise. Zu Hause studierte ich es sorgfältig. Aber ich konnte nicht dahinterkommen, wie es eigentlich zugehe mit diesem Zentaur, der mit seinem Pferde verwachsen schien. Ich beschloß deshalb, ihm sanfte Gewalt anzutun. Immer kräftiger und kräftiger ruckte ich an dem Soldaten herum und packte ihn dabei energisch am Kopf. Dieser gab als der Klügere nach und — brach ab. Da konnte ich denn endlich von oben hineinschauen in mein Ideal. Aber ach, es war inwendig — hohl. In diesem unvergeßlichen Augenblick erkannte ich zum ersten Mal die Hohlheit alles Irdischen: das „Vanitas vanitatum" gellte an mein Ohr. Ich schlich mich also ganz traurig hinaus mit meinem zerbrochenen Soldatenideal, trug es an einen abgelegenen Ort und ließ es tränenden Auges in die Tiefe eines unnennbaren Abgrundes hinabfallen. Dort verschwand es alsbald nach den Prinzipien des freien Falles — auf Nimmerwiedersehen! Das war also meine erste „Erforschung des Kausalgesetzes". Damals erfuhr ich bereits an mir die Faustische Wahrheit: „Ins Innere der Natur dringt kein geschaffener Geist."

Es gab übrigens für mich nicht bloß eine jugendliche Sukzession, sondern auch eine ebenso jugendliche Koexistenz von Idealen, die neben-

einander herliefen und sich um den Vorrang in meinem Herzen stritten. Die Edelsteine wurden nämlich in der Reihenfolge meiner Ideale nur teilweise abgelöst von den Briefmarken, die ich schon an der Volksschule eifrig sammelte. Der wohlberechtigte Stolz und die schönste Zierde meiner Briefmarkensammlung waren mehrere der alten, dreieckigen Marken vom Kap der Guten Hoffnung. Meine Mutter hatte sie mir von einigen uralten Briefen ihres Onkels gegeben, der in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts hamburgischer Konsul zu Kapstadt gewesen war. Aber bald wurden sie mir von einem „Kollegen" gestohlen.

Den Briefmarken- und Juwelenidealen gingen vom sechsten oder siebten Jahre an die Schmetterlingsideale zur Seite und überflügelten bald ihre beiden Nebenbuhler. Der gefährlichste und hartnäckigste Rivale erwuchs meinen Schmetterlingsidealen in den Käferidealen. Meine ersten neunjährigen Ideale auf diesem Gebiete waren Hirschkäfer. Denn wie der Falter meinen künstlerischen Farbensinn fesselte, so die Käfer den künstlerischen Formensinn, die ich ja beide ein wenig vom Vater ererbt habe. Und der gute Vater hatte auch gar nichts gegen diese Teilung seiner Erbschaft. Im Gegenteil. Er freute sich darüber, weil dadurch die Aufmerksamkeit seines allmählich heranwachsenden Sohnes von der Schönheit anderer Farben und Formen, die ihm hätten gefährlich werden können, heilsam abgelenkt wurde. Im Sommer fing ich Schmetterlinge und Käfer und sammelte Raupen, um sie aufzuziehen. Bei Partschins gab es besonders viele Raupen des Wolfsmilchschwärmers, die sich im Herbste in der Erde meines Zuchtkastens verpuppten. Diesen stellte ich dann im Winter hinter den großen Kachelofen in Vaters Schlafzimmer in unserer neuen Wohnung. Denn mein kleines Kreuzgangzimmer daneben hatte überhaupt keinen Ofen. Um Weihnachten herum hatte ich die Freude, in dem Kasten fast jeden Morgen einen frischen, schönen Wolfsmilchschwärmer zu entdecken, der während der Nacht ausgekrochen war. Vater freute sich auch immer darüber und gab acht darauf, daß die Tiere möglichst „schmerzlos" getötet wurden. Die Entwicklung der Puppen wurde durch die erhöhte Temperatur wesentlich beschleunigt. Experimente à la Standfuß und Gräfin von Linden über den Einfluß erhöhter oder erniedrigter Temperaturen auf die Bildung von Wärme- und Kälte-Aberrationen habe ich an meinen Puppen leider nicht angestellt, weil man damals noch nichts davon wußte.

Unter meinen schönsten damaligen Schmetterlingsidealen befand sich auch eine Serie prachtvoller Oleanderschwärmer, die ich selber in Meran aus den Raupen eines Oleanderbusches gezogen hatte. Und unter ihnen war wieder eine auffallende Abart, bei der die grüne Färbung durch ein schönes Rosa ersetzt war. Diese Aberration von Deilephila nerii ist überhaupt meines Wissens noch in keiner entomologischen Zeitschrift beschrieben. Jetzt wird sie aber in dem Naturalienkabinett des Meraner Benediktinergymnasiums, dem ich meine ganze Schmetterlingssammlung beim Eintritt in den Jesuitenorden vermachte, wohl längst schon die Beute der Motten- und Kabinettkäfer-Larven geworden sein.

Neben den Käfer- und Schmetterlingsidealen hatte ich auch Pflanzenideale. Zuerst lebende, rein ästhetische: Pelargonien, „Brennende Liebe"

und einen kleinblättrigen Kaktus, der auch im Winter rosafarbige Blüten trug. Die hatte ich in Blumentöpfen in meinem Kreuzgangzimmer und pflegte sie sorglich. Und im Sommer in Partschins erhielt ich von der guten Gärtnerin Therese ein eigenes, nur mir gehörendes Blumenbeet, auf dem ich ausschließlich Stiefmütterchen zog. Diese gefielen mir besonders gut wegen ihrer kuriosen, psychologisch wechselvollen Physiognomien. Am liebsten hatte ich Gesichter mit rosafarbigen oder mit ziegelroten Wangen. Die ganz samtschwarzen gefielen mir zwar auch wegen ihrer unverkennbaren Noblesse. Aber sie sahen mich nicht teilnahmsvoll genug an. Nebenbei hatte ich auch hohe wissenschaftliche Pflanzenideale. Und zwar getrocknete Blumenideale. Namentlich in Hall wurde ich ein fleißiger Botaniker und besaß ein schönes Herbarium, wußte auch fast alle die botanischen Namen meiner lebenden oder getrockneten Pflanzenideale, die ich seitdem längst fast alle wieder vergessen habe. Denn die Zoologie mit ihrer reichen Nomenklatur beanspruchte später meine Gehirnfächer in tyrannischer Weise.

In den vorletzten Ferien, die ich vor meiner Weltflucht in Partschins zubrachte, wurden sogar Kröten, Eidechsen und Schlangen, in Spiritus gesetzt, zu einem Nebenideal der Schmetterlinge und der Käfer. Höher als bis zu den Reptilien erhoben sich meine Ideale in die Wirbeltier-Reiche allerdings noch nicht. Unter den damaligen Reptilienidealen befanden sich auch einige lebende, nicht bloß tote. Nämlich mehrere große, grüne Eidechsen, die ich in Partschins 1873 in einem kleinen Terrarium hielt. Es sind wunderschöne, drei Dezimeter lange Eidechsen, die Männchen gelblichgrün, die Weibchen blaugrün. Im Volksmund haben sie zwar den abscheulichen Namen „Gruenzen" und sollen giftig sein. Sind aber weder abscheulich noch giftig und grunzen auch nicht. Als ich dann im Sommer 1873 mehrere Wochen in Terlago bei Trient weilte, war sogar eine lebende Schlange mein provisorisches Ideal. Eine der am und im bildschönen Terlager See häufigen gefleckten Würfelnattern, nur etwa ein Meter lang. Ich hatte das junge Tier, als es am Seeufer krebsen ging, gefangen, durch Verabreichung von Milch gezähmt und trug es auf meinen Spaziergängen im linken Rockärmel, wo es um meinen Arm aufgerollt sich ganz ruhig verhielt. Wollte ich jemand erschrecken, so machte ich einen plötzlichen Ruck mit dem Arm, worauf die Schlange züngelnd ihren Kopf aus dem Ärmel streckte. Dies Schlangenideal verließ mich jedoch eines schönen Tages ganz treulos, als ich auf einem heißen Spaziergang den Rock auszog und aus Zerstreutheit nicht an den Inhalt des linken Ärmels dachte. Nach Meran zurückgekehrt, erzählte ich überall diese Dressurgeschichte als Heldentat. Da sagte mein Vater warnend: „Junge, nähre nur niemals eine Schlange an deinem Busen!" Mutter aber blickte ihn fast vorwurfsvoll an und sagte: „Aber Fritz, was soll denn das wieder heißen!" Es war ihr nämlich nicht lieb, daß Vater durch solche Anspielungen mich auf Sachen aufmerksam machte, die ich — nach ihrer Ansicht — noch nicht kannte oder kennen sollte. Ich aber erwiderte dem guten Vater ziemlich gereizt: „Ach was, ich habe sie ja gar nicht am Busen genährt, sondern nur im Ärmel!" Ich wollte die Anspielung nicht verstehen, weil sie mir wie eine

schulmeisterliche Warnung dünkte, deren ich nicht zu bedürfen vermeinte. So hatte das harmlose Schlangenideal dazu beigetragen, meine Mißstimmung gegen den guten Vater zu nähren. Dadurch wurde mein ohnehin schon nicht mehr ideales Verhältnis zu ihm noch weniger ideal. Das bedeutete aber leider eine regressive Entwicklung meiner höheren Ideale.

Auch in meinem späteren Ordensleben gab es eine Sukzession der Ideale, allerdings nur der „Nebenideale". Im Noviziat hatte mein kluger, psychologisch tiefblickender Novizenmeister, der gute P. Moritz Meschler, mir wohlweislich verboten, an Mistkäfer und andere zoologische Ideale auch nur zu denken. Denn sonst hätte ich bei meiner keineswegs mystischen Naturanlage ein Spatzennoviziat statt eines Jesuitennoviziates gemacht. Aber während der humanistischen Studien in Wynandsrade schwärmte ich mit obrigkeitlicher Erlaubnis schon wieder für Käfer und setzte dieses ideale Streben auch in den philosophischen Studien zu Blijenbeck fort. Nebenbei jedoch wurden in Wynandsrade auch die Kröten idealisiert, deren „schöne Augen" mir es angetan hatten. Ich hielt einen eigenen wissenschaftlichen Vortrag, „Akademie" genannt, in Form eines Trilogs über die Schönheit der Kröte — wobei es natürlich ohne boshafte Anspielungen auf die Kugelform als die ideal vollendete Körperform auch für die anwesende Menschheit nicht abging. Unser guter P. Helten, der Studienpräfekt und Professor der Ästhetik war, schnupfte während dieser Theaterszene seine ganze Schnupftabakdose leer. Aus lauter Verzweiflung über diesen echten Wasmann-Streich.

Während der dreijährigen philosophischen Studien wurden die kleinen Rüsselkäfer, der geniale schwarze Trichterwickler und seine metallfarbigen künstlerischen Kollegen, die ihre Eier in zusammengerollte Blätter oder in angestochene Triebe legen, allmählich meine „wissenschaftlichen Spezialideale". Der kleine Trichterwickler wurde 1882—84 nach dem Schlusse der philosophischen Studien für die Mit- und Nachwelt in einem Buche verewigt, das noch keine zweite Auflage erlebt hat. Nebenbei war mein ideales Streben auch darauf gerichtet, die Lebensgeschichte des dreihörnigen Schafmistkäfers zu entschleiern, der auf der holländischen Heide den Schafbohnen sich widmet, um sich und seine Brut durch sie zu nähren. Das war also eine Art Mistkäferideal. Aber ideal aufgefaßt. Denn ich untersuchte mit dem Zeisingschen Proportionalzirkel sogar die hochästhetischen Erscheinungsformen des goldenen Schnittes an den Nackenhörnern dieses Mistkäfers. Vom Jahre 1884 an wurden die Ameisen und ihre Gäste sowie die Termiten und ihre Gäste meine bisher unerschöpflichen „wissenschaftlichen Spezialideale". Und bei diesen Idealen bin ich denn auch bis heute geblieben. Namentlich aber bei meiner unvergeßlichen Jugendbekanntschaft von der holländischen Heide, bei dem edlen Käferpaare Atemeles und Lomechusa. Selbst so hochinteressante Bekanntschaften wie Mimeciton und Mimanomma vermochten es nicht aus meinem Herzen zu verdrängen. Obwohl sie sehr weit hergereist waren, aus den Tropen der Neuen wie der Alten Welt, um mich zu fesseln: Mimeciton aus den Horden der Wanderameisen Brasiliens und Mimanomma aus den noch wilderen Horden der Treiberameisen von Kamerun.

Jetzt ist es aber hohe Zeit, daß wir von diesem chronologischen Abstecher wieder zum Ausgangspunkt zurückkehren.

Der Moschusbock ist ein Bockkäfer. Und zwar ein idealschöner Bockkäfer. Deshalb zählte er von Erichs neuntem oder zehntem Lebensjahre an zu dessen Käferidealen. „Unter dem Berg", an dem Wege, der zum Vintschgauer Tor hinaus am westlichen Fuße des „Küchelbergs" entlang führt, habe ich an den alten Kirchen oft neben andern Idealkäfern, wie schwarzen Goldkäfern, langhornigen Riesenböcken, blutfarbigen Purpurböcken usw. auch einige Moschusböcke gefangen. Sie sind schön metallisch grün und haben ihren Namen von ihrem starken Moschusdufte. Zu Hause hatte ich sie auch dem Vater gezeigt und ihn auf den Geruch aufmerksam gemacht. Wenn wir dann auf unserem Spaziergang am Abend an einer ganz impertinent nach Moschus, Patschuli oder etwas Ähnlichem duftenden Dame vorbeikamen, sagte Papa zu mir: „Erich, das war wieder so ein Moschusbock. Der hat aber wahrscheinlich etwas anderes unter diesem Geruche zu verbergen!" Wofür Papa sofort wieder einen sanft warnenden Rippenwink von Mama erhielt, während ich über den Witz, den ich nicht tiefer verstand, herzlich lachte.

Solche Moralpredigten wie diese hätte ich mir auch weiterhin von meinem lieben Vater gerne gefallen lassen. Aber andere, die ernster waren und auch klarer gehalten waren, fielen mir schon als Schüler der ersten und zweiten Gymnasialklasse manchmal lästig. Weil ich eben in meinem jugendlichen Eigendünkel meinte, ich hätte sie gar nicht nötig. Ich sei schon selber als „Student" so klug, alles zu wissen. Und das verstimmte mich, erst insgeheim, dann offen, gegen den guten Vater und gegen dessen wohlgemeinte Ratschläge, so daß ich sie fast nur noch dazu benutzte, um ihm zu widersprechen. Dieser heillose Widerspruchsgeist wuchs nach und nach so mächtig heran, daß er eine geistige Kluft schuf zwischen dem guten, bescheidenen Vater und seinem trotzigen, eingebildeten Sohn. Die Mutter sah dabei traurig zu, suchte die Gegensätze zu mildern, so gut sie konnte, richtete aber bei mir nicht viel aus. Denn ich meinte ja, jetzt auch schon gescheiter zu sein als unsere kluge Mutter. Das endete für mich traurig. Wie es nicht anders enden konnte. (Fortsetzung folgt.)

Umschau

Staatsaufbau und Religion nach den Gedanken des Freiherrn vom Stein

Unter den deutschen Staatsmännern, deren Urteil über die notwendigsten Quellen der sittlichen und politischen Erneuerung eines Staatswesens als maßgebend angesehen werden kann, darf sicher der Freiherr vom Stein in die vorderste Reihe gestellt werden. Seine Zeit hat wesentliche Ähnlichkeit mit der unsern. Ein ruhmreiches Zeitalter deutscher Geschichte war mit dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation versunken. Das deutsche Volk, in der Glut napoleonischer Bedrückung geprüft und durch die Befreiungskriege mit Hoffnung erfüllt, lebte in banger Erwartung eines neuen Reiches freiheitlicher Ordnung. Doch eine „Heilige Allianz" von Großmächten, in gewisser Hinsicht dem heutigen Völkerbund zu vergleichen, wurde nicht so sehr ein Hort der Frei-

heit und des Friedens als ein Machtmittel politischer Rückständigkeit und der Unterdrückung der Freiheit.

Freiherr vom Stein hat in den Jahren tiefster Schmach und Ohnmacht Preußens mit unerschrockenem Mut und unter Einsetzung seiner ganzen Persönlichkeit an der innern Erneuerung und politischen Auferstehung gearbeitet. Auch als Ratgeber des Zaren Alexander I. von Rußland, als Organisator im Befreiungskrieg und als Diplomat auf dem Wiener Kongreß hatte er oft Gelegenheit, seine staatsmännischen Ansichten geltend zu machen, und schließlich blieb er noch in seiner Zurückgezogenheit auf dem Gut Cappenberg als geistiger Mittelpunkt politisch einflußreicher Persönlichkeiten bis zu seinem Tode dem Gang der Ereignisse nahe.

Es steht nun fest und liegt in seinem ganzen staatsmännischen und kirchenpolitischen Wirken ausgeprägt, daß Freiherr vom Stein die Religion an erster Stelle als staatenbildende und staatserhaltende Kraft und als beste Hüterin der Kultur eines Volkes betrachtete. Diese seine Überzeugung konnte er am klarsten offenbaren, als ihn 1807 das Vertrauen Friedrich Wilhelms III. zum leitenden Minister des bei Jena zusammengebrochenen Preußens machte. Wie der König sah auch sein Ratgeber in der Belebung des religiösen Sinnes eine der notwendigsten Voraussetzungen für die Erneuerung der sittlichen Kraft und die erste Bedingung für die treue Liebe zum Vaterland. Indem er darum, unbeirrt durch die Feindschaft der damaligen Philosophie gegen das gläubige Christentum, den Verfall des Glaubens in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts als ein Unglück der Staaten offen beklagte, ging sein Bemühen dahin, die Religion von neuem zur „innersten Lebensquelle" zu machen, aus der „Kraft zu allen Menschen- und Bürgerpflichten" fließt[1]. Aus dieser Überzeugung heraus hielt es der Minister sogar für eine Aufgabe der Regierung, über die „Heiligkeit des Gottesdienstes" und das Ansehen der Geistlichkeit zu wachen. Er wollte für würdigen Unterhalt und tüchtige wissenschaftliche Ausbildung der Geistlichen Sorge getragen wissen. Darum war er mit der unter Hardenberg 1810 verfügten Einziehung geistlicher Güter ohne Rücksicht auf die Daseinsbedingungen der betroffenen Kirchen und Anstalten nicht einverstanden. Enttäuscht und erbittert schrieb er 1818: „Plündern konnten wir die Kirche, aber nichts für ihre Erhaltung und Veredlung tun." Bei den Reformen des Freiherrn ist zu beachten, daß er nicht den Grundsatz der meisten preußischen Staatsmänner teilte, die den Protestantismus mit Liebe, den Katholizismus nur mit Gerechtigkeit behandeln wollten. Er trat immer und überall für grundsätzliche Gleichstellung beider Bekenntnisse ein. Auch betrachtete er die Kirche nicht wie Friedrich der Große lediglich vom Standpunkt der staatlichen Nützlichkeit aus, sondern er suchte sie zur freien und vollkommenen Erfüllung ihrer eigenen Aufgaben zu befähigen.

In diesem Geiste wurde Stein zunächst für den Protestantismus in Preußen ein kirchlicher Reformator, indem er das lutherische Oberkonsistorium und die reformierten Kirchenkonsistorien durch eine Abteilung im Kultusministerium ersetzte und auch die Provinzialkonsistorien aufhob. Anderseits brachte er die evangelischen Gemeinden nach dem Grundsatz der Selbstverwaltung und unter Aufhebung des Patronats in eine straffere Organisation, so daß man sagen kann, er habe die Landeskirche vorbereitet und der Union in Preußen die Wege geebnet. Den Katholizismus hatte er schon in den Jahren nach 1802 näher kennen gelernt, als er unter Schulenburgs Leitung mit der Aufgabe betraut war, die geistlichen Fürstentümer Westfalens, die bei der Säkularisation Preußen zugesprochen wurden, besonders Paderborn und Münster, dem Staatsleben einzuordnen. Wenn er auch damals dem katholischen Ordenswesen noch ohne inneres Verständnis gegenüberstand, so hielt er doch den Raub der Klöster und die völlige Enteignung der katholischen Kirche, wie es in Frankreich geschehen war, für ein verhängnisvolles Unrecht. Er schlug für seinen Bereich sogar die vorhergehende Verständigung mit dem Papste vor und verlangte, man solle die

[1] Vgl. über alle diese Gesichtspunkte die Schrift „Der Freiherr vom Stein in seinem Verhältnis zu Religion und Kirche." Von W. Hafter. H. 71 der Abhandlungen zur Neueren Geschichte. 8° (XVI u. 104) Berlin-Grunewald 1932, Rothschild. M 5.60.

freigewordenen Mittel für kirchliche und kulturelle Zwecke verwenden. Für das mittlere und höhere Schulwesen Westfalens hielt er eine gründliche und weitherzige Neuordnung für notwendig, doch wollte er der Kirche, die Ausnutzung der wissenschaftlichen Fortschritte vorausgesetzt, volle Freiheit lassen und dem Klerus auch den bisherigen Einfluß auf die Schule bewahrt wissen.

Nach den gleichen Grundanschauungen dachte Stein sich in den Jahren 1807/8 und auf dem Wiener Kongreß die neue Gestaltung der kirchenpolitischen Verhältnisse Deutschlands. Zwar neigte er sehr zu den Ideen des Konstanzer Generalvikars Wessenberg, denen auch die Gedanken seines Freundes von Spiegel, des zukünftigen Erzbischofs von Köln, verwandt waren. Aus nationalen Gründen wünschte er die deutschen Bischöfe möglichst unabhängig von Rom, hielt jedoch die Gründung einer deutschen Nationalkirche mit einem Primas an der Spitze nicht für möglich oder nützlich. Wenn er anderseits die vollständige Wiederherstellung der alten Bistümer ablehnte und z. B. Westfalen gern unter einem Bischof geeint gesehen hätte, so trat er doch für volle Gleichberechtigung der katholischen Kirche und genügende Ausstattung ihrer Anstalten ein und verfolgte mit der lebhaftesten Teilnahme die kirchenpolitschen Unterhandlungen seines Freundes Niebuhr in Rom.

Zu vollkommener Anerkennung des katholischen Lebens konnte sich Stein nicht durchringen. Es blieb ihm die Furcht vor dem Ultramontanismus und dem Eindringen päpstlicher Einflüsse in das politische Leben Deutschlands, im Zusammenhang damit auch die Ablehnung des damals neu erstandenen Jesuitenordens, dessen „Einschleichen und Einschwärzen" ihn eine zu große Stärkung der ultramontanen Richtung und eine Abschwächung der nationalen Gesinnung bei den deutschen Katholiken befürchten ließ. Psychologisch hat sich die religiöse Denkungsart des Freiherrn vom Stein, die im elterlichen Hause zu Nassau unter dem Einflusse seiner geistreichen und pietistisch frommen Mutter eine unverwüstliche Grundlage erhalten hatte, nach den Schwankungen des jungen Mannesalters fortschreitend einer Art pietistischer Strenge genähert. Ein abgesagter Feind der seichten Aufklärungsreligion des Rationalismus, legte er im Laufe der Jahre auf Grund seiner Studien und Erfahrungen ein protestantisches Vorurteil nach dem andern ab. Die Kenntis des Mittelalters erzeugte in ihm 1811 eine wahre Begeisterung, die in seinem Briefwechsel mit der Prinzessin Wilhelm von Preußen hell zu Tage tritt. Aber wenn er auch in der Heiligen Allianz ein neues Aufleuchten der alten Verbindung von Glauben und Politik begrüßte, so wünschte er doch keine Wiederkehr des alten Reiches mit der Vorherrschaft des Papsttums.

Stein las gerne Schriften katholischer Innerlichkeit, wie den hl. Franz von Sales und die hl. Theresia. In seinem religiösen Leben stach er so sehr gegen seine Umgebung ab, daß Niebuhr während seines Aufenthaltes im Hauptquartier zu Reichenbach 1813 meinte, Stein werde noch katholisch, während v. Schön glaubte, sein Freund sei Mitglied einer Herrenhuter Gemeinde. Auch später geriet Stein wegen seiner Hochschätzung katholischer Einrichtungen und seiner tiefen Religiosität noch öfter in den Verdacht eines „Kryptokatholiken". Doch wies er diesen Gedanken entschieden ab: „Ich bin weder Katholik", schrieb er (Pertz, Das Leben des Ministers Freiherrn vom Stein VI 1 [Berlin 1849/55], 144), „am wenigsten ein heimlicher. Denn wäre ich ersterer, so würde ich mich frei und frank aussprechen." Um sich zur katholischen Kirche durchzuringen, fehlte dem Freiherrn das Bedürfnis nach klarer Erkenntnis des Glaubensinhaltes. Er neigte vielmehr mit den Jahren immer stärker zur Verachtung des menschlichen Wissens und zu stärkerer Betonung des innern Lebens aus dem christlichen Geiste mit Zurückstellung der Bekenntnisfrage. Das gemeinsame Glaubensgut, mit dem er sich begnügte, wurde ihm ein starker Trost in den Tagen der Enttäuschung und Vereinsamung und bewahrte ihn davor, religiöse Gegensätze ins politische Leben zu übertragen. Er meinte: „Wir müssen friedlich nebeneinander wohnen, die Verschiedenheiten allmählich ausgleichen, unerklärbare Geheimnisse nicht nach Vorschrift der Logik definieren wollen und demütig glauben" (a. a. O. VI a, 152).

Ludwig Koch S. J.

Metaphysik der Geschlechter

Dieses Wort ist doppeldeutig. Es sagt einmal: daß das Geschlechterproblem von der Metaphysik her behandelt werden müsse. Es sagt dann aber auch, daß in einem gewissen Sinn Metaphysik vom Geschlechterproblem her zu sichten sei. Beide Deutungen haben ihre geschichtlichen Formen.

Eine Metaphysik des Geschlechterproblems legt sich in jenen Stellen bei Platon und Aristoteles grund, die die Spannung zwischen Sein — Nichtsein, Akt — Potenz, Form — Materie in der Spannung Mann—Frau sich auswirken sehen. Aber es geschieht in der groben Form einer Aufteilung der Spannungspole, und darum entsteht nicht nur eine Geschlechtermetaphysik, die den Mann als das Positive ansieht, die Frau als das Negative, sondern in weiterem Fortgang wird dieses Negative der Frau überhaupt ausgeschaltet, weil sie, als gleichstehend mit Nichtsein, Potenz, Materie, nur im Manne „Gegenstand" ist, der mit Sein, Akt, Form sinn-gleich ist. Eine Metaphysik der Frau besteht damit nur soweit, als eine Metaphysik des Mannes besteht. Darum wird schließlich — dieses Stadium ist im deutschen Idealismus erreicht — aus einer Metaphysik der Geschlechter eine Metaphysik des „Menschen an sich", d. h. des Mannes.

In der Zeit des deutschen Idealismus setzt dann auch die Gegenbewegung ein: in der Romantik. Als Gegenbewegung ist sie gewiß von ihrem Gegen innerlich bestimmt. Darum akzentuiert sie das, was dort den Negativakzent trug: Nichtsein, Potenz, Materie. Denn das romantische Denken sagt: Nacht, Werden, Natur. Und darum ist für die Romantik (in Görres, Baader, Bachofen) nicht nur das Geschlechterproblem das Grundproblem der Metaphysik, sondern das Frauliche hat hier den vorwiegenden Akzent. Der Schluß des Goetheschen „Faust" ist hier der schärfste Ausdruck: während für Platon-Aristoteles das Frauliche im Unten von Nichtsein, Potenz, Materie seinen Ort hat, singt der Chorus mysticus, im Hinblick auf Maria: „Das Ewig-Weibliche zieht uns hinan." Aber damit geschah die Umdeutung (die in Novalis, Brentano, Kierkegaard sich zeigt): die Positivworte Sein — Akt — Form sind auf die Frau geglitten. In zwei Stufen wird hier das vollkommene Gegenbild des deutschen Idealismus: eine Metaphysik der Frau als die Metaphysik. Einmal: weil es schon Eigenart fraulichen Denkens ist, nicht die Abstraktheit „Mensch an sich" zu sehen, sondern die Konkretheit „Mann—Frau". Dann aber: weil das eigentümlich Frauliche, das in Nacht, Werden, Natur mit einem gewissen Vorzug schwingt, hier den vorwiegenden Akzent trägt.

Damit ist aber die Relativität beider Standpunkte offenbar. Es ist im Grunde das Entweder-Oder verabsolutierter Metaphysik des Mannes und verabsolutierter Metaphysik der Frau. Beide haben darum keine wahre Metaphysik des Geschlechterproblems: weil sie immer nur je einen Pol, nicht das schwingende Zwischen sehen. Beide verfallen aber auch einer Metaphysik, die sich als neutral ausgibt, während sie in Wirklichkeit Partei ist, die den Mann oder die Frau als das Sein, den Akt, die Form erklärt: weil beide Richtungen das metaphysische Grundproblem nicht im schwingenden Zwischen von Sein—Nichtsein, Akt—Potenz, Form—Materie sehen, d. h. in jenem „in-über", das zwischen Sosein und Dasein der Kreatur spielt.

Es wird ein Ruhmestitel deutscher katholischer Klosterfrauen bleiben, daß es einer aus ihrer Mitte, Schwester Angelica von der Genossenschaft vom armen Kinde Jesus, gelungen ist, aus dieser Problemstellung heraus, eine „Metaphysik der Geschlechter"[1] zu schaffen, die man zweifellos als das wissenschaftlich grundlegende Werk bezeichnen muß, zumal es auch im Rahmen der gesamten philosophischen Produktion der letzten Jahrzehnte einen ganz hervorragenden Platz einnimmt durch seine unbeirrte Tiefe und seine geradezu klassisch geformte Sprache.

Die Philosophin setzt dort ein, wo für Thomas von Aquin der Angelpunkt aller Fragen liegt: in jenem kreatürlichen Verhältnis zwischen Sosein und Dasein, das eine Einheit und doch eine Verschiedenheit sagt, und eine solche „Einheit in Verschiedenheit", die der

[1] S. Thoma Angelica Walter v. a. K. J., Seinsrhythmik, Studie zur Begründung einer Metaphysik der Geschlechter. (296 S.) Freiburg 1932, Herder & Co.

Quellpunkt des unaufhebbaren Werdecharakters der Kreatur ist, als eine dynamisch-rhythmische „Einheit in Verschiedenheit". Hierin gründet ihre Methode und ihr Resultat.

Das besagt erstens: Sicht vom Sein her. Schwester Thoma Angelica knüpft methodisch an die heutige Seinsphänomenologie an (in der aristotelischer Geist wieder auferstehen): nicht ein „Vorgehen mit bloß abstrakten Begriffen", sondern „Eindringen in das Wesen des Seins auf intuitivem Wege" (S. 22), das aber nichts mit „vagen Erlebnissen" zu tun hat, sondern das thomistische „intelligere" erneuert und darum schließlich in mathematische Strenge mündet, die wohl sogar den Liebhabern „abstrakter Begriffe" zu streng sein dürfte. Entsprechend dieser Methode wird im Resultat Ernst damit gemacht, daß das Geschlechterproblem als Seinsproblem entscheidend nur von der Seinsproblematik her behandelt werden könne. Damit tritt die Erforschung des Geschlechterproblems in seine dritte Stufe. Die erste war: seine biologische Erforschung. Aber es zeigte sich, wie der Unterschied zwischen Mann und Frau tief ins Seelische hineinging. So war die zweite Stufe: psychologische Erforschung. Aber das Bewußtsein ist doch nur „bewußtes Sein". So ist die dritte Stufe das, was Schwester Thoma Angelica grundlegt: „eine durch das Wesen des Seins selbst fundierte Psychologie von Mann und Frau" als Untersuchung des „prinzipiellen Seinsbezugs der Geschlechter" (138). Dann ist es aber folgerichtig, es so zu tun, wie das Buch es durchführt, so sehr es vielen ungewohnt und unerhört erscheinen mag: vom Problem zwischen Sosein und Dasein her und von da aus durch alle Seinsstufen hindurch. Das ist aber nicht ungewohnter und unerhörter als das, was Platon und Aristoteles taten: als sie in der Spannung zwischen Sein—Nichtsein das Problem zwischen Mann und Frau sahen.

Das zweite, folgerichtig zur Problemgeschichte, ist: Sicht vom Rhythmus her. Schwester Thoma Angelica hat methodisch hier ihre Vorläufer in den Analysen Georg Simmels, die das Zwischen der Bewegung mit ihrem Verteilungsspiel der Akzente in Meisterschaft erfaßten. Diese Methodik ist durch ein zweifaches Sachliche gefordert. Einmal, wie wir oben darlegten: durch das innerste Wesen des kreatürlichen Seins, in seiner dynamisch-rhythmischen „Einheit in Verschiedenheit" zwischen Sosein und Dasein. Dann aber ebenso durch das Geschlechterproblem selber. Auch hier leitet die Philosophin eine dritte Stufe der Behandlung ein. Die erste war: das wertende Entweder-Oder zwischen Mann und Frau, wobei bald die Frau als Halb-Mann erschien (die „Knaben-Frau"), bald der Mann als Verdorrungsstadium der Frau (der „Werkzeug-Mann"). Ihr folgte darum die zweite: die Theorie positiver Ergänzung zwischen Mann und Frau. Aber deren Fehler ist, wie die Verfasserin sehr scharf formuliert, das Verfallen in einen „Mangelausgleich" (S. 72). Es wird mit der jeweiligen innern Ganzheit von Mann und Frau nicht Ernst gemacht. Das geschieht nur, wenn man die Geschlechterdifferenz als ein Wie faßt, das durch alles Was hindurchgeht und so hindurchgeht, daß zwischen Wie des Mannes und Wie der Frau zwar eine Zuordnung besteht, aber eine solche, die die wahre Selbständigkeit der Personalität nicht antastet. Mithin können die Grundgegensätze der Schöpfung, Sosein—Dasein, Geist—Natur, Intellekt—Wille nicht direkt auf Mann—Frau aufgeteilt werden, ja nicht einmal der reine Gegensatz zwischen Mann—Frau selber (da in jedem echten Mann etwas Frauliches ist und in jeder echten Frau etwas Männliches). Sondern es geht um einen letzten auszeichnenden Rhythmus, darin diese Gegensätze anders im Mann, anders in der Frau sich binden. So kommt die Philosophin dazu, dieses Letzte in einem So-Rhythmus des Mannes und einem Da-Rhythmus der Frau zu sehen, der sich noch formaler dahin ausdrückt, daß das Männliche in allem Was die Art von „Abgipfelung" besagt, das Frauliche die von „Fundament", wie es sich im Symbol der Körpergestalt prägt: „Weiche, strömende Fülle, Ruhe, Sammlung, nach innen gerichtete Zentralität der Frauengestalt..., weitausgreifende Gebärde, Unruhe, Bewegtheit, steigende Straffheit der individuellen Linienführung, das limitierende Einmaligsein in jeder plastischen Ausformung des Mannesleibes" (S. 208).

Auf diesem Wege gelingt es der Philo-

sophin überraschend, nicht nur eine Differenzlehre der Lebens- und Arbeitsgebiete grundzulegen, sondern tief einzudringen in die Differenzen des religiösen Verhaltens. Die innerlich begründete Krönung ist dann nicht nur eine neue Sicht des Ebenbildes des Schöpfers, sondern auch der augustinischen „imago Trinitatis".

So wird es dem Buche in einem abschließenden kurzen Überblick dann auch möglich, in eine Differenzlehre der verschiedenen Philosophien selber einzutreten und das zu beleuchten, was wir eingangs behandelten: den geheimen Mannabsolutismus bzw. Frauabsolutismus in deren formalstem Ansatz:

(Es) „fällt Platons so-betontes Ideensystem vorwiegend in den Essenzkreis und weist eine demgemäße Deutung und Einschätzung der Frauen auf... (Es) ist auch nicht zufällig, daß die ausgesprochene Rhythmusphilosophie Heraklits ... in einem Lande erwachsen konnte, wo Amazonentum und Mutterrecht zu Hause waren... Ebenso ist es in der Tatsache, daß heute, wo die Frau mehr in der Öffentlichkeit erscheint und in der Ausübung kulturschaffender Berufe an die Seite des Mannes tritt, die Existentialphilosophien ... so stark im Vordergrunde stehen.

Aufbauend auf der Rhythmusbezogenheit zwischen Da und So wäre es nicht unmöglich, aus den daraus abfolgenden Rhythmusbezogenheiten zwischen essenz- und existenzgerichteter Philosophie ein neues System zu schaffen (so-betonte Philosophie und da-betonte in rhythmischer Wesensgliederung!), das mehr als jedes andere die Möglichkeit einer gerechten Würdigung der Geschlechter unterbauen könnte" (S. 294 f.).

Erich Przywara S. J.

Kunst und Kunsthandel

„Die Kunst ist tot; aber der Kunsthandel lebt!" —

In diesem Schlagwort, das man in Künstlerkreisen öfters zu hören bekommt, spricht sich ein merkwürdiger Zustand im gegenwärtigen Kunstleben Deutschlands aus, dessen Ursachen interessant genug sind, um allerlei Betrachtungen daran zu knüpfen.

Mehr, als heilsam ist, reden die Zeitungen von einer Krisis der bildenden Kunst und von der Not der Künstler. Wo Kunstausstellungen veranstaltet werden, finden sie kein Publikum; Verkaufserfolge gehören zu den ausgesuchtesten Seltenheiten. In weitestem Ausmaß wird öffentliche Unterstützung für Kunst und Künstler in Anspruch genommen.

Allein, diesem als allgemein gültig angesehenen Zustand scheint eine andere Tatsache aufs entschiedenste zu widersprechen: das Geschäft im Kunsthandel geht weiter! — Und zwar nicht etwa nur im Kunsthandel mit alten Bildern, sondern auch in allen denjenigen Kunsthandlungen, die sich mit dem Vertrieb zeitgenössischer Werke befassen.

Selbstverständlich hat auch der Kunsthandel, wie jedes andere Geschäft, schwer unter der Ungunst der Zeit zu leiden, zumal Kunstwerke ja zu den Luxusartikeln gehören; aber kein Anzeichen bietet sich dafür, daß die Konjunktur im Kunsthandel wesentlich ungünstiger ist, als in irgend einem andern Handelszweige. Das Geschäft geht also schlecht, wie überall; — aber es geht! Ja, das Merkwürdigste: die Zahl der Konkurse im Kunsthandel seit dem Einsetzen der großen Wirtschaftskrise ist auffallend gering. — Es mag zugegeben werden, daß hierbei auch einige rein handelstechnische Faktoren eine Rolle spielen: der Kunsthandel arbeitet mit verhältnismäßig geringen Unkosten; seine Lagerbestände sind zum großen Teil „Kommissionsware", die er also erst nach Verkauf zu zahlen braucht. Dem stehen aber die außerordentlich hohen Ladenmieten gegenüber, die die meisten Kunsthandlungen zahlen müssen, weil eine gute Geschäftslage Vorbedingung für den Verkauf von Bildern ist. Und außerdem gibt es auch viele Kunsthandlungen, die nicht mit Komissionsware arbeiten, sondern die den Künstlern ihre Arbeiten fest abkaufen und bar bezahlen. Sie tun dies, weil der Nutzen im Fall eines Verkaufs ein ungleich größerer ist; der Künstler kann viel billiger liefern, wenn er seine „Ware" sofort bezahlt erhält, als wenn er vielleicht Jahre lang auf einen Verkauf warten wuß. — Auch diese Kunsthandlungen aber bestehen weiter und haben sich, trotz der außerordentlichen Geldknappheit im ganzen als durchaus zahlungsfähig erwiesen.

Wie kann man diese Tatsache erklären? — Wovon leben die Kunsthandlungen, wenn keine Bilder gekauft werden?

Die Antwort ist einfach: es werden eben nach wie vor Bilder gekauft, — wenn auch (das ist ja ganz selbstverständlich) in der letzten Krisenzeit die Nachfrage außerordentlich nachgelassen hat.

So müssen wir also weiter fragen: Wer kauft Bilder? —

Antwort: die große Menge der Menschen, die sich entweder eine neue Wohnung einrichten oder ein Geschenk machen oder einen längst als unangenehm empfundenen leeren Fleck an einer Wand ausfüllen wollen, oder manche, die den Sommer in der Natur zugebracht und nun eine Erinnerung daran in ihr Heim zaubern möchten; — manch einer vielleicht auch, weil er ein gutes Bild für eine sichere Kapitalsanlage hält, usf. — Kurzum: in einem Volk von 60 Millionen Menschen besteht nach Bildern als Wandschmuck dauernd, auch heute noch, eine bedeutende Nachfrage. —

Nun, dann müssen doch aber auch die Künstler verdienen, und nicht auf Unterstützung angewiesen sein?! — Das ist auch der Fall, wenigstens bei einer großen Anzahl von ihnen; wenn auch die Einkommensverhältnisse, der Zeit entsprechend, sehr bescheidene geworden sind.

Im „Reichsverband bildender Künstler" sind rund 9000 Künstler vereinigt; die Maler mögen dabei etwa 8000 ausmachen. Nimmt man noch die Nichtorganisierten mit etwa 2000 hinzu, so ergibt sich für Deutschland eine Zahl von etwa 10 000 Malern. Das heißt bei einem Volk von 60 Millionen so viel wie: daß auf rund 6000 Menschen ein Maler kommt. — Wenn durchschnittlich jeder von diesen 6000 Menschen eine Mark im Jahr für die Kunst ausgibt, können die Maler gut existieren. — Wie verhältnismäßig gering die Anzahl der bildenden Künstler in Deutschland ist, geht am deutlichsten aus einem Vergleich mit Paris hervor: in dieser einen Stadt wird die Anzahl der dort lebenden bildenden Künstler mit etwa 50 000 angegeben! —

Die Kunst soll also angeblich tot sein; und sie lebt trotzdem! —

Um diesen scheinbaren Widerspruch zu verstehen, muß man den wesentlichsten Faktor, der für den Ankauf von Kunstwerken in Betracht kommt, mit in Rechnung stellen: das große Publikum! — Wie steht das große Publikum zur Kunst? — Es ignoriert die Kunstausstellungen, zeigt allen Kunstfragen und Kunsterörterungen gegenüber die größte Interesselosigkeit; — und es kauft trotzdem Bilder! — Nur kauft es seine Bilder nicht mehr in Kunstausstellungen, sondern es „deckt seinen Bedarf" ausschließlich im Kunsthandel!

Die Erklärung dafür wird jeder Kunsthändler etwa in diese Worte fassen: „Es besteht im Publikum ausschließlich nur noch eine Nachfrage nach einer völlig problemlosen Kunst, während alles abgelehnt wird, was nach Moderichtung oder nach künstlerischen Problemen schmeckt!" —

Damit kommen wir einen Schritt weiter, zu einem andern Zwiespalt, der das moderne Kunstleben durchzieht, und den wir hier kurz seinen tatsächlichen Verhältnissen nach erörtern müssen. Es gibt (nicht in Deutschland allein) gegenwärtig sozusagen zwei Sorten von bildender Kunst, die fast ohne Beziehungen zueinander sind und ungestört nebeneinander herlaufen.

Da ist auf der einen Seite die Kunst der Probleme, der immer neuen Richtungen, der Schlagworte, der Theorien, — jene Kunst, in der sich der Geist der Zeit auszusprechen sucht; in deren Betätigung teilweise die Besten und Stärksten nach einer Bewältigung der Probleme ringen, die aus der modernen Geistes- und Empfindungswelt geboren sind. Diese Kunst ist es fast ausschließlich, die in den Ausstellungen gezeigt wird (die große Münchener Kunstausstellung bildet im allgemeinen eine Ausnahme). Es ist die literarisch-interessante Kunst. Nur diese Kunst wird in Zeitungen und Zeitschriften besprochen, und in dem Für und Wider messen sich die Geister. — Aber das Publikum (es soll hier lediglich eine Tatsache konstatiert werden!) lehnt von Jahr zu Jahr in steigendem Maße diese Kunst vollständig und restlos ab. — Man fragt, mit welchem Rechte das Publikum zu dieser Ablehnung gekommen ist.

Das Tempo, in dem jene problematische Kunst in den zwei letzten Jahr-

zehnten sich fortentwickelt hat, ist, dem Zuge der Zeit entsprechend, so rasend gewesen, daß es für das große Publikum ganz unmöglich war, dieser Entwicklung zu folgen. Für das große Publikum, das heißt, für die Masse der Menschen, die zwar Kunst und Schönheit lieben, aber nie die Zeit haben, sich mit künstlerischen Problemen eingehender zu beschäftigen. So ist dieses Publikum zwar eine Zeit lang noch zaghaft mitgefolgt; aber als der Abstand dessen, was die Künstler in ihren Bildern ausdrücken wollten, von der Gedanken- und Empfindungswelt des Durchschnittsmenschen immer größer wurde, da hat es begonnen, der offiziellen, in Ausstellungen gezeigten, in den Zeitungen besprochenen Kunst einfach den Rücken zu kehren. Diese Tatsache mag noch so beklagenswert sein, aber sie besteht nun einmal. —

Daneben lebt, gewissermaßen im Verborgenen, eine andere Kunst, die völlig auf die Probleme des Tages verzichtet, dafür aber in handwerklicher Tüchtigkeit die Tradition der Malerei weiterpflegt. Es wäre unrecht, wenn man diese Kunst nur als eine seelenlose Nachahmung des Überlieferten bezeichnen wollte. Auch sie hat ihre Fortentwicklung. Nur ist es eine Entwicklung, die unendlich viel langsamer fortschreitet und nicht von Zeitfragen und Zeitproblemen, sondern mehr von der Rücksicht auf die rein malerische, technische Bewältigung der dargestellten Stoffe diktiert ist. Von den etwa 10000 Malern, die wir in Deutschland zählen konnten, gehören gewiß 80%, wenn nicht mehr, in das Bereich dieser problemlosen, traditionstreuen Kunst. Sie sind gewissermaßen die „Stillen im Lande", die ruhig weiterarbeiten, ohne sich durch Moderichtungen beeinflussen zu lassen. Und auf diese Maler hat sich das Publikum zurückgezogen, weil sie ihm die Welt in ihren Bildern so darstellen, wie es sie zu sehen gewohnt ist, oder wie es sie in erhobener Stimmung doch sehen möchte. Ausschließlich von dieser Kunst leben deshalb auch die Kunsthandlungen.

Diese Künstler malen Landschaften, Genreszenen, Porträts, Blumenstilleben usw.; und sie malen alles in gewissem Sinne nach dem Geschmack des Publikums. Das kann ein Vorwurf sein, ist es aber in Wahrheit nur dann, wenn unlautere, kitschige Mittel angewandt werden. Eine große Anzahl unserer hervorragendsten, tüchtigsten Landschafter gehört hierher, ebenso eine große Zahl trefflicher Meister religiöser Kunst. München hat das besondere Verdienst, diese Kunst der guten Tradition stets weitergepflegt zu haben. Was man dort auf Schritt und Tritt an qualitativ hochstehenden Bildern sieht, spricht eine deutliche Sprache. Dabei ist es beachtenswert, daß vielfach gerade die Größten unter den Malern, ganz ohne es zu wollen, doch auch in vollem Maße dem Geschmack des großen Publikums entsprechen und sich seiner höchsten Wertschätzung erfreuen; Leibls „Frauen in der Kirche" sieht ausnahmslos auch jeder nicht kunstverständige Laie mit Entzücken. Die Kunsthändler wären froh, wenn sie Bilder im Stile Leibls zu einem erschwinglichen Preise anbieten könnten!

Der Kunsthändler hat ein überraschend sicheres Gefühl dafür, was das Publikum verlangt. Aus seiner Erfahrung heraus kann man als obersten Grundsatz diesen aufstellen: Das Publikum kauft ausschließlich nur naturalistisch gemalte Bilder, d. h. Bilder, in denen die Natur so wiedergegeben wird, wie der Durchschnittsmensch ohne besondere Problemstellung die Dinge sieht. Ein gewisser impressionistischer Einschlag ist dabei nicht immer hinderlich. Soweit das Publikum im Lauf der Jahre bereits zu impressionistischem Sehen erzogen worden ist, kauft es auch Bilder, die in mäßigen Grenzen mit den Mitteln des Impressionismus arbeiten, — etwa eine Winterlandschaft, in welcher der klarblaue Himmel in seinem Flimmern durch eine pointillistische Technik wiedergegeben ist. Nur darf diese Technik sich nie als Selbstzweck aufdrängen. Alles jedoch, was an expressionistische Ausdrucksweise erinnert, wird vom Publikum der Kunsthandlungen vollständig abgelehnt.

Dabei hat dieses Publikum auch noch wieder seine ganz besondern Forderungen: eine Landschaft mag noch so gut, so naturwahr und für den Durchschnittsmenschen verständlich gemalt sein — der Kunsthändler wird sich nie für diese Landschaft interessieren, wenn sie eine trübe, düstere Stimmung wiedergibt. Das Publikum will Heiterkeit, Sonne, Farbe, Schönheit und Licht. Son-

nige Landschaften, Winterbilder mit klarblauen Schatten, Gebirgsansichten, Waldinterieurs, Heidebilder, Erntebilder, leuchtende Blumenstücke, hübsche weibliche Köpfe, männliche Charakterköpfe, nette Genreszenen, — mit andern Worten die Dinge, die man auch in Natur und Wirklichkeit im allgemeinen gerne sieht, woran man seine Freude hat. Und wenn man an den düsteren Hintergrund des Geschehens unserer Zeit denkt, kann man dem Publikum seinen Geschmack vielleicht nicht einmal verübeln.

Es muß ohne weiteres zugegeben werden, daß in diesem „Warenlager" der Kunsthandlungen außerordentlich viel Kitsch mit unterläuft, d. h. Bilder, die wirklich aller künstlerischen Qualitäten ermangeln. Dahin gehören die sog. „Schlafzimmerbilder", jene entsetzlichen, grellbunten Elfenreigen, süßliche Mädchenköpfe, miserabel gemalte Landschaften, die nur durch eine gewisse krasse Farbigkeit wirken, und anderes mehr.

Das künstlerische Niveau der Kunsthandlungen ist örtlich ein außerordentlich verschiedenes. Am höchsten dürfte, seiner alten malerischen Kultur entsprechend, in dieser Beziehung München stehen, wogegen man z. B. in Berlin viele Schaufensterauslagen sieht, die durch lauter billige, unkünstlerische „Ware" den Geschmack des Publikums verderben.

Eine künstlerische Wertung zu geben, ist an sich nicht der Zweck dieser Zeilen. Trotzdem mag zum Schluß noch die Frage aufgeworfen werden, ob diese einfache, problemlose Kunst schlechthin als überflüssig zu bezeichnen ist. Wir glauben diese Frage verneinen zu müssen. Denn, wie die Dinge nun einmal liegen, ist der Kunsthandel überhaupt noch die einzige Stelle, an der sich Kunst und Volk berühren. Und, merkwürdig genug: das Publikum setzt in den Kunsthändler, wenigstens da, wo solide, eingesessene Firmen diesen Geschäftszweig ausüben, ein großes, offensichtliches Vertrauen. Es schenkt dem Kunsthändler das Vertrauen, das es den ausstellenden Künstlern und den Ausstellungsleitungen versagt. Wenn auf diese Weise auch leider recht viel Schund als „Kunst" in die Häuser und Wohnungen wandert, so ist es doch immerhin besser, daß überhaupt noch Bilder gekauft werden, als daß Sinn und Verständnis für die bildende Kunst allmählich ganz und gar verloren geht.

Es mögen andere Zeiten kommen. Es mag die Fühlung zwischen der führenden, offiziellen Kunst und dem Publikum vielleicht (und hoffentlich!) einmal wiedergewonnen werden. Vielleicht sind jene, die jetzt scheinbar auf einem verlorenen Posten um ihre Probleme und Ideale kämpfen, die Märtyrer der Kunst und die Bahnbrecher einer neuen Entwicklung. Vielleicht sind sie die Größeren: das mag ohne weiteres zugegeben werden! Hier galt es nur, den gegenwärtigen Zustand zu schildern und das Rätsel zu lösen, das in dem scheinbaren Widerspruch liegt: „Die Kunst ist tot; aber der Kunsthandel lebt!" Wir müssen hinzufügen: mit dem Kunsthandel zugleich leben Tausende von Künstlern ehrlich und redlich von ihrer Arbeit; und es wäre unrecht, über ihre Werke den Stab zu brechen, weil sie fern von den Problemen der Zeit ihr Können in den Dienst des Publikums stellen.

Dr. Gottfried Niemann.

Besprechungen

Zeitfragen

Wegbereitung. Briefe an Herrn Pastor A. O. Dubuis. Von Marius Besson, Bischof von Lausanne, Genf und Freiburg. 8° (VIII u. 104 S.) Freiburg (Schweiz) 1931, Fragnière. Fr. 2.50

Anlaß zu diesem Buche war die Kampfschrift eines evangelischen Pfarrers, der die Verteidigung des Protestantismus nach altem Brauch am wirksamsten durch schroffe Angriffe auf den Katholizismus zu führen glaubte. Da die Kampfschrift in der Westschweiz eifrig verbreitet wurde und eine katholische Antwort herausforderte, griff der zuständige Bischof, großen Vorbildern nacheifernd, selbst zur Feder, um zu den berührten Fragen Stellung zu nehmen.

Eingedenk der apostolischen Mahnung (Röm. 12, 17—21), sieht er aber seine Aufgabe nicht in einer Herabsetzung des Protestantismus, sondern in einer sachlichen, auf Verständigung gerichteten Darlegung der katholischen Lehre. Von Jugend auf mit den konfessionellgemischten Verhältnissen seines Landes vertraut, schreibt er zwar mit der kompromißlosen Klarheit der katholischen Dogmatik, aber zugleich mit dem feinen Takt des Herzens, der in diesen empfindsamen Dingen unbedingt erforderlich ist und ohne den auch die lichtvollste Apologetik ewig zur Unfruchtbarkeit verurteilt bleibt. So ist die Schrift nach ihrem Inhalt und nach der Absicht ihres hochwürdigsten Verfassers eine Wegbereitung zum konfessionellen Frieden; sie zeigt außerdem, daß nicht nur Laien und einfache Priester, wie dies nicht selten von der Gegenseite zu verstehen gegeben wird, sondern auch Oberhirten der katholischen Kirche die Sprache der Versöhnung und Liebe gegenüber den Andersgläubigen zu finden wissen.

Wiewohl die Schrift von den besondern Verhältnissen der Schweiz ausgeht und den warmen Pulsschlag eines Schweizer vaterländischen Herzens verrät, sind doch die behandelten Fragen (innerliche und äußerliche Frömmigkeit, kirchliche Autorität und persönliches Gewissen, Inquisition, Nationalismus und Vaterlandsliebe, Konversionen, Einheit der Kirche) solcher Art, daß sie auf allgemeines Interesse Anspruch haben; denn diese Fragen stehen überall zwischen den Katholiken und Protestanten und verlangen nach einer klaren und im versöhnlichen Geiste gegebenen Lösung. Die vorliegende Schrift des auch um die kirchliche Einigungsbewegung verdienten Bischofs kann allen Christen als Muster einer friedvollen Antwort auf einen friedlosen Angriff gelten.

M. Pribilla S. J.

Das deutsche Volkstum und die Kirche. Ein Beitrag zum Ethos der Minderheiten von Prälat Georg Schreiber, M. d. R. (Schriften zur deutschen Politik, 2. Reihe, 27. Heft) 8° (104 S.) Köln 1932, Gildeverlag. Preis broschiert M 1.80

Die vorliegende Schrift führt die wertvollen Arbeiten Professor Schreibers über Volkskunde, Auslandsdeutschtum, Minderheitenrecht, besonders nach der kirchlichen Seite hin, einen guten Schritt weiter. Noch ist das Recht des Volkstums, zumal wenn dieses durch eine Minderheit im Staate vertreten wird, in Aschenbrödelstellung. Zutreffend sagt Schreiber: „Dort, wo die rechtliche Sicherung in Frage kommt, waltet die Bittschrift" (S. 50). Soll die Rückkehr von Gewalt und Macht zu Recht und Sitte im Völkerleben vollständig werden, so muß man auch das Recht der Minderheiten anerkennen. Die Minderheiten sollen sich nicht als Fremdkörper, sondern als aufbauende Elemente in dem jeweiligen Staate fühlen können. Darum setzt sich Schreiber auch mit allem Nachdruck für die Wahl des Wortes Volkstum an Stelle von Minderheit ein. Zweifellos würde dadurch allseits eine gewisse Oppositionsstellung, die im Worte Minderheit und dessen parlamentarischem Ursprung liegt, schon wesentlich behoben werden. Damit steht auch im Zusammenhang die von Schreiber hervorgehobene Tatsache, daß der Versuch, über die verschiedenen Volkstümer eines Staates hinweg eine Art Staatsnation künstlich zu schaffen, heute von der Erreichung seines Zieles weiter denn je entfernt ist. Die Schrift betont überzeugend die Bedeutung der Religion, besonders der katholischen Kirche für die Formung und Erhaltung des Volkstums. Schließlich sei noch auf die im ersten Anhang wiedergegebenen Leitsätze zum Minderheitenrecht hingewiesen, die P. Delos O. P., Professor des Völkerrechts an der katholischen Universität in Lille, im Auftrage der Katholischen Union für internationale Fragen verfaßt hat, und die in erfreulicher Weise zeigen, wie sich Katholiken der verschiedensten Nationen von ihrer Religion her in dieser nicht ganz leichten Frage einigen konnten.

C. Noppel S. J.

Die Abrüstung eine Forderung der Weltmeinung und des Weltgewissens. Von J. P. Steffes (Schriften zur deutschen Politik, 2. Reihe, 28. Heft) 8° (XI u. 161 S.) Preis broschiert M 3.75

Zu Beginn der Genfer Abrüstungskonferenz richtet sich dieses Buch an weitere Kreise, wenn es auch in seinen weitgespannten und inhaltlich engge-

drängten geschichtlichen Rückblicken und theologisch-philosophischen Übersichten nicht geringe Anforderungen an den Leser stellt. Reich sind die Anregungen, die durch die zahlreichen Hinweise aus dem großen Wissensschatze des Verfassers geboten werden. Besonders seien hervorgehoben die klaren und eingehenden Ausführungen über die Frage, ob die Macht entscheidendes Prinzip im Weltgeschehen ist, über die wertschöpferischen Kräfte des Krieges und über das Verhältnis von Geist und Macht. Unmittelbar greifbares Rüstzeug bietet sowohl der Abschnitt über Notwehr und Sicherheit wie auch die Sammlung von zahlreichen Stimmen für die Abrüstung in dem Abschnitt: Die Abrüstung eine Forderung der Weltmeinung und des Weltgewissens. Bei dem Mangel an Vorarbeiten war es wohl kaum vermeidbar, daß hierbei weder Vollständigkeit noch eine immer ganz dem heutigen Augenblick entsprechende Einschätzung der Zeugnisse und Stimmen erreicht werden konnte. Sehr dankenswert ist schließlich die äußerst reichhaltige Bibliographie der Abrüstung in einem Anhang von 50 Seiten.

C. Noppel S. J.

Die Katholische Aktion. Von Joseph Will S. J. kl. 8° (130 S.) München 1932, Salesianerverlag. M 1.—, geb. M 1.50

Wenn der Gedanke der Katholischen Aktion noch nicht den Aufbruch und Erfolg bewirkt hat, den viele erwarteten, dann liegt das nicht zuletzt an einer vielfach schiefen Auffassung ihrer Idee. Zwei Begriffe hemen da vor allem, der Begriff eines Weltvereins und der einer „ganz neuen Sache". Die Katholische Aktion ist aber kein Weltverein und ist noch weniger etwas in der Geschichte des Christentums wesentlich Neues. Gerade das letztere wird aus dem Büchlein klar. Die Katholische Aktion erweist sich danach als die Erneuerung der gewaltigen Geistesbewegung des Christentums der ersten Jahrhunderte. Die Katholische Aktion ist eine Idee, ewig neu, aber auch so alt wie ihre Trägerin, die Kirche; der Gedanke ist verwurzelt in Bibel und Überlieferung und in seiner Auswirkung wahr geworden am glänzendsten im Urchristentum. Indem das Büchlein dies an Hand eines genügend reichen Textmaterials zeigt, deckt es die wahre Kraft auf, die dem Gedanken, den Pius XI. in neuer Form — wieder einmal in der Geschichte — aufgegriffen hat, eine Zukunft sichert. Selbstverständlich könnten die Texte noch vermehrt werden, bedürfen die dogmatischen Grundlagen eines weiteren Ausbaues und muß vor allem die Geschichte noch zu Wort kommen; aber auch in der Form, in der das Büchlein jetzt auf höchsten Wunsch dargeboten wird, dürfte es für Priester und Laien von Wert sein.

J. Will S. J.

Sozialwissenschaft

Die Sozialprinzipien des heiligen Thomas von Aquin. Versuch einer Grundlegung der speziellen Soziallehren des Aquinaten. Aus den Quellen erarbeitet von Robert Linhardt. 8° (XIV u. 239 S.) Freiburg i. Br. 1932, Herder & Co. Geb. M 8.80

Der Verfasser hat seine ursprüngliche Absicht, auch die speziellen Soziallehren des hl. Thomas darzustellen, aufgegeben und dafür eine echt quellenmäßige, kritische und flüssig geschriebene Grundlegung der thomistischen Soziallehren geboten. Die Grundsätze für die Behandlung, die in der Einleitung aufgestellt werden, erwecken großes Vertrauen, gerade mit Rücksicht auf mancherlei unglückliche Versuche des letzten Jahrzehnts gelegentlich der Meinungsverschiedenheiten im katholischen Lager über Eigentum und Sozialreform. Der Inhalt gliedert sich in die vier Kapitel: Zur Methode der thomistischen Sozialethik, Die Sozialbedeutung des philosophisch-theologischen Weltbildes, Die Rechtsphilosophie, Kultur- und Wirtschaftsphilosophie. Eine Staatslehre wird nicht ausdrücklich behandelt, obwohl Teilprobleme in andern Zusammenhängen, besonders bei der Sozialphilosophie, berührt sind. Wenn man das Verhältnis des hl. Thomas in andern theologischen Lehren zu seinen unmittelbaren Vorgängern und Zeitgenossen betrachtet, so darf man ruhig annehmen, daß er nicht nur in der sozialen Themenstellung, sondern auch in den Lösungsrichtungen noch mehr mit seiner Zeit verbunden ist, als der Verfasser andeutet. Die Kritik Hertlings an der an-

geblichen Abstraktheit und Lebensferne wird ausführlich aus reicher Quellenkenntnis zurückgewiesen. Hertling hat aber wohl eher den Maßstab einer späteren Zeit, etwa der Behandlung von Wirtschaftsfragen im 16. Jahrhundert, angelegt. Dankbar darf man den Grundsatz begrüßen, bei einer Thomas-Darstellung den Heiligen nicht dort zu Ende denken zu wollen, wo er vielleicht sein letztes Wort nicht gesprochen hat. Recht besonnen ist die Eigentumslehre dargestellt. In der Frage des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft schlägt der Verfasser den einzig fruchtbaren Weg ein, indem er zeigt, welches Maß von Rechten und zu Grunde liegenden Zielen der individuellen Person und der Gemeinschaft zukommt.

J. Schuster S. J.

Der Idealismus in der Wirtschaftswissenschaft. Von Charlotte Engel-Reimers; herausg. von Dorothea Bernhard-Jacobi mit einem Vorwort von M. Sering. 8° (IV u. 272 S.) München und Leipzig 1932, Duncker & Humblot. M 9.—

Ein höchst eigenartiges Werk, die Habilitationsschrift der verstorbenen Verfasserin mit pietätvoller Einführung durch den verehrungswürdigen Altmeister der Agrarpolitik. Nicht ohne einen kräftigen Einschlag subjektivistischer Willkür wird der „Idealismus", wie die Verfasserin ihn versteht, und der in der Dialektik sich vollendet, als Leitseil verwandt, um die deutsche volkswirtschaftliche Wissenschaft daran aufzureihen. Das gelingt mittelst des ingeniösen Schemas: I. Rationalistische Erfassung der Wirtschaft. 1. Rationalismus, 2. Empirismus, 3. Überwindung des Rationalismus (also dialektisch!); II. Idealistische Erfassung. 1. Erfassung der Wirtschaft als „Leben", 2. Ringen nach der dialektischen Erfassung, 3. Die dialektische Erfassung, die sich in zwei Stufen vollzieht mittelst der Begriffe a) des „Volksgeistes" (Schmoller) und b) des „Zeitgeistes" (Sombart). So läuft die Schrift aus in eine fast schwärmerische Verherrlichung Schmollers und namentlich über alle Maßen Sombarts. Das Interessanteste und Originellste an dieser Zusammenschau volkswirtschaftlicher Lehrentwicklung ist die Unterbringung des Spannschen Universalismus beim Rationalismus, wenn auch bei seiner Überwindung. Obwohl Verfasserin Spann mit dieser Rubrizierung und einigem andern Unrecht tun dürfte, kann die Auseinandersetzung mit seinem Lehrbegriff von manchen hier eingestreuten Gedanken und Bemerkungen Förderung erfahren.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Kaufen und Verkaufen. Eine Darstellung der Beziehungen zwischen den Subjekten und Objekten des Tausches an Hand des Tauschdiagramms. Von Albert Kirsch. 8° (378 S.) Leipzig 1931, Deutsche wissenschaftliche Buchhandlung. M 15.—

Die Fruchtbarkeit der Anwendung technischer Betrachtungsweisen, Erkenntnis- und Darstellungsmittel auf wirtschaftliche Vorgänge ist nicht zuletzt durch Dessauers verdienstvolle Arbeiten[1] erwiesen. Nicht minder sind die Grenzen eines solchen Verfahrens und die ihm innewohnenden Gefahren bekannt. Hier bedient sich ein Ingenieur des Diagramms, um an ihm alle Seiten des Tauschvorganges zu veranschaulichen und zu untersuchen. Der Verfasser bezieht nicht bloß den Warenverkehr, sondern auch den Arbeitsmarkt in seine Betrachtungen ein und behandelt ebenso eindringlich wie illusionsfrei Fragen der Betriebssoziologie wie Werksgemeinschaft u. dgl. mehr. Kritisch gelesen wird die von hohem Ethos getragene sympathische Schrift sicher Nutzen stiften.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Freie oder gebundene Wirtschaft? Zusammenhänge zwischen Konjunkturverlauf und Wirtschaftsform. Von Josef Dobretsberger. (VIII u. 165 S.) München und Leipzig 1932, Duncker & Humblot. M 7.—

Der Wert des Buches liegt in der nüchternen Kritik, wodurch heute so beliebte apokalyptisch-eschatologische Betrachtungsweisen des wirtschaftlichen Geschehens mit ihren mehr geistreichen als sachlich begründeten Extrapolierungen geschichtsphilosophischer Ent-

[1] Siehe diese Zeitschrift 118 (1929/30), 74 und 122 (1931/2), 286.

wicklungskurven in ihrer ganzen Willkürlichkeit und Haltlosigkeit bloßgestellt werden. Allerdings scheint der Verfasser, der ganz und gar auf dem Boden der liberalen Ökonomie steht, nach der entgegengesetzten Seite übers Ziel zu schießen. An drei Stellen seines Buches spricht der Verfasser knapp und bestimmt seine Grundüberzeugung aus: „Die Konjunktur erweist sich als das ursprünglich Gegebene, der technische Fortschritt ist nur in gewissen Wechsellagen überhaupt möglich" (71); „Die Erkenntnis..., daß die Konjunkturschwankungen das ursprünglich Gegebene sind, die Organisationstechnik hingegen zwar Auswirkungen des Einbruchs mildern, nicht aber den Aufschwung selbst erzwingen könne" (123); „Die Einsicht, daß die Konjunkturbewegungen für den Wirtschaftsmenschen etwas Schicksalhaftes an sich haben, daß die Entscheidung über Aufstieg oder Abstieg nicht in unserer Hand liegt" (139).

Diese Erkenntnis oder Einsicht ist Dobretsbergers Apriori, wenngleich sie nach seiner Meinung aus den Beobachtungen der wirtschaftlichen Vorgänge abgelesen wird. Dabei scheint Dobretsberger aber zu übersehen, daß seine Erfahrung eben nur im liberal-kapitalistischen, allenfalls mit einigen staatssozialistischen Störungselementen durchsetzten Raum gewonnen ist und daher außerhalb dieses Raumes auch keine Gültigkeit beanspruchen kann. Gerade diese Allgemeingültigkeit aber wird beansprucht; mit ihr steht und fällt das ganze gedankliche Gebäude, dessen strenger Folgerichtigkeit und bewunderungswürdiger Geschlossenheit gewiß auch derjenige seine Achtung nicht versagen wird, der Dobretsbergers Ergebnissen nicht beizustimmen vermag.

Der Zusammenhang zwischen Konjunkturverlauf und Wirtschaftsform wird grundsätzlich (S. 141) so bestimmt, daß sich im Kern als Lehre des Verfassers ergibt: nicht, ob es der Wirtschaft gut oder schlecht geht, vermag der Mensch durch organisatorische Mittel zu beeinflussen, sondern nur, wem in der Wirtschaft es gut und wem es schlecht gehen soll. Daß Dobretsberger von diesem Standpunkt aus zur Ablehnung einer berufsständischen Organisationsform der Wirtschaft kommt, ist nur folgerichtig (S. 51; vgl. auch 122). Allerdings scheint er sie überdies im liberal-kapitalistischen oder staatssozialistischen Sinne mißzuverstehen (so namentlich S. 51).

Die verschiedenen wirtschaftlichen Organisationsformen „Konkurrenz und Monopol, private und öffentliche Wirtschaft, Erwerbsfreiheit und Erwerbssicherung" (141) wirken dem Verfasser zufolge je nach der Wechsellage der Konjunktur in genau entgegengesetzter Weise. Diese „Zweiwertigkeit wirtschaftlicher Erscheinungen gegenüber der Wechsellage" führt folgerecht zur „Ablehnung der absoluten ökonomischen oder sozialpolitischen Wertung, sei es der freien, sei es der gebundenen Wirtschaft", zur „Ablehnung einer sozialethischen Kritik an der Freiheit oder an der Bindung an sich" (165). Wollte der Verfasser sich genügen lassen, darauf hinzuweisen, daß diese Wertungen nicht in den luftleeren Raum hineingestellt werden können, vielmehr Rücksicht nehmen müssen auf die gesamte Verumständung des wirtschaftlichen Geschehens, so wäre dem durchaus zuzustimmen, und diese Auffassung würde sich völlig decken mit dem, was G. Gundlach über Freiheit und Bindung des Eigentums lehrt[1]. Die Zuspitzung aber auf die Wechsellagen der Konjunktur ist unbewiesen und wohl auch unbeweisbar; mit ihr dürfte der Verfasser seiner sonst so bewährten nüchternen und klaren Denkweise zuwider einer wissenschaftlichen Zeitströmung, der „Konjunktur" der Konjunkturtheorie, zum Opfer gefallen sein.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Der soziale Gedanke im modernen Katholizismus. I. Von der Romantik bis „Rerum novarum". Von August M. Knoll. (Nr. 34 der „Kleine historische Monographien", Beilage der Berichte zur Kultur- und Zeitgeschichte, herausg. von H. No-

[1] G. Gundlach S. J., „Zur Frage des Sondereigentums" in: Ostdeutsches Pastoralblatt Mai—Juli 1931, 170 216 261 ff., insbes. der Abschnitt: „Sondereigentum und Individualismus". — Ders., „Zur Eigentumsfrage" in: Stimmen der Zeit 121 (1931) 293 ff., insbes. 298—300.

vorka.) 24° (Mit 16 Bildtafeln, XIV u. 317 S.) Wien-Leipzig 1932, Reinhold-Verlag.

Der deutsche Katholizismus im Zeitalter des Kapitalismus; zwei Beiträge von Wilhelm Schwer und Franz Müller. I. Der Kapitalismus und das wirtschaftliche Schicksal der deutschen Katholiken (W. Schwer); II. Zur Beurteilung des Kapitalismus in der katholischen Publizistik des 19. Jahrhunderts (F. Müller). (Bd. VI der Sammlung „Kirche und Gesellschaft") kl. 8° (224 S.) Augsburg 1932, Haas & Grabherr.

Christentum, Kapitalismus u. Sozialismus. Darstellung und Kritik der Soziallehren des Protestantismus und Katholizismus Deutschlands seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. Von Dr. rer. pol. Friedrich Karrenberg. 8° (334 S.) Berlin 1932, Junker & Dünnhaupt. M 14. —

Ziemlich gleichzeitig wird unser Schrifttum mit drei Büchern bereichert, die eine wirkliche Förderung der sozialtheoretischen und sozialethischen Kontroversen in christlichen Kreisen bedeuten, indem sie die Lehrmeisterin Geschichte zu uns sprechen lassen.

Mit Recht kann August M. Knoll im Vorwort seine Arbeit bezeichnen als eine Einführung, die längst vermißt, und eine Zusammenschau, die längst gewünscht wurde. Es ist ihm wirklich gelungen, das Vermißte und Gewünschte zu schaffen, wofür weiteste Kreise ihm dankbar sein werden. Ein überaus weitschichtiges Material aus allen europäischen Ländern, in denen überhaupt von einer katholisch-sozialen Bewegung gesprochen werden kann, ist hier zusammengetragen und bequem zugänglich und übersichtlich gemacht.

Knolls Buch ist aber keineswegs bloß eine Materialsammlung, sondern bietet sich zugleich auch als kundiger Führer durch die überreiche Fülle des Stoffes an. Im großen und ganzen scheint das Urteil wohl abgewogen und die Orientierung treffend.

Die grundsätzliche Seite des Verhältnisses von Kirche und weltlichen Kulturbereichen dürfte allerdings klarer und schärfer herausgearbeitet sein. Gelegentlich scheint es, als ob der Verfasser die unglückselige Unterscheidung zwischen sog. reiner und sog. „pastoraler" Soziologie mitmachen wolle, was allerdings bestimmt nicht der Fall ist. Gewiß hat Knoll recht mit der stark unterstrichenen Feststellung, daß die Kirche keiner bestimmten Gesellschaftsverfassung oder Wirtschaftsweise verhaftet ist. Aber die Kirche hat doch mit der Hinterlage der geoffenbarten Glaubenswahrheiten auch die natürlichen Vernunftwahrheiten zu hüten, aus denen sich gewisse allgemeingültige Leitsätze und Richtlinien ergeben, die für jede denkbare Gesellschaftsverfassung und Wirtschaftsweise maßgeblich sind. — Die ungewöhnlich wertvolle Arbeit von Mario Zanatta, I tempi e gli uomini che prepararono la „Rerum novarum" (Società editrice Vita e Pensiero, Milano 1931) hätte vielleicht noch etwas stärker ausgenutzt werden können.

Die schmucke Ausstattung wird sehr dazu beitragen, daß das Büchlein sich bald viele Freunde erwerben wird. Hoffentlich wird der in Aussicht gestellte 2. Band: Von „Rerum novarum" bis „Quadragesimo anno", ungesäumt folgen. Ebenso ist zu hoffen, daß die vom Verfasser vorbereitete und im Verlag F. Pustet-Regensburg bereits angekündigte „Quellensammlung zum Sozialkatholizismus", welche die wichtigsten Belege vollständig oder in ausführlichem Auszug bringen soll, recht bald zur Vollendung und Veröffentlichung gelangt. — Gerne sei übrigens diese Gelegenheit benutzt, auf die Sammlung, in welcher Knolls Schrift erschienen ist, die verdienstvollen und nützlichen „Beiträge zur Kultur- und Zeitgeschichte", herausg. von H. Novorka, aufmerksam zu machen.

Die „zwei Beiträge" von Schwer und F. Müller gehören als Teile zu einem umfassenderen Plane, von dem ein anderes Stück in dem sog. „Sammelwerk" des Archivs für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie über „Sozialwirtschaftliche Theorie und sozialwirtschaftliche Praxis des kapitalistischen Zeitalters" aufgegangen ist, nämlich die gehaltvolle Studie von Th. Brauer: „Der deutsche Katholizismus und die soziale Entwicklung des kapitalistischen Zeitalters" (ARWPh 24 [1930/1], Heft 1/2). Im Rahmen dieses größeren Planes,

dessen, wenn auch verzettelte, Vollendung eine gütige Fügung uns bescheren möge, bringt Schwer die geschichtlichen Ursachen zur Darstellung, warum die deutschen Katholiken von Anfang an bei der industriewirtschaftlich kapitalistischen Entwicklung des 19. Jahrhunderts zurückbleiben mußten. Ein reiches, bisher kaum bekanntes oder jedenfalls nicht beachtetes Tatsachenmaterial wird ausgebreitet.

Franz Müllers Abhandlung ist dogmen- und literarhistorischer Art. Wir sehen, wie der sog. soziale Katholizismus, von der Romantik beginnend, mit den durch die Industrialisierung und die hereinbrechende kapitalistische Wirtschaftsweise aufgeworfenen Fragen fertig zu werden versuchte. Obwohl Müller das von ihm zusammengetragene Material mehr registriert und exzerpiert als kritisch analysiert hat, so werden doch die großen Linien deutlich sichtbar. Zudem erhellt — was vielleicht nicht jeder erwartet hätte —, daß man den schwierigen Fragen und Aufgaben gegenüber gar nicht hilflos oder ungeschickt sich benahm. Allzusehr „Kurzschluß" macht Müller bei der Behandlung der Zeit nach 1871, insbesondere der sozialpolitischen Ära. Es scheint zwar, daß er dieser Zeit und der grundsätzlichen Haltung des sozialen Katholizismus in Deutschland während dieser Zeit heute schon bedeutend gerechter zu werden weiß als in seiner Hitze-Biographie[1].

Nachdem inzwischen ein so kundiger und bewanderter Italiener wie M. Zanatta (I tempi e gli uomini che prepararono la ‚Rerum Novarum'; Soc. Ed. Vita e Pensiero, Milano 1931) den sozialreformerischen Wert der Hinwendung der deutschen Katholiken zur Sozialpolitik anerkannt hat, sollte es gelingen, die tatsächlich vorhandene gerade Linie der Entwicklung deutlich und kräftig auszuziehen.

Trotz vieler innerer Beziehungen und gemeinsamer Berührungspunkte ganz anders geartet ist Karrenbergs Buch, das zudem in jener furchtbar schweren Rüstung gelehrten Apparates einherschreitet, die man in Deutschland bei Promotions- und Habilitationsschriften nun einmal für notwendig erachtet. Das Gebotene aber ist höchst achtbar und gediegen. Der sozialökonomische Standpunkt des Verfassers ist ein sozialer Liberalismus mit starkem, protestantisch-religiös fundiertem Ethos im Hintergrund. Nach ziemlich gedrängter Orientierung über Innere Mission und Stöcker, über F. Naumann und die Religiös-Sozialen sowie über evangelisch-soziale und kirchlich-soziale Richtungen der Nachkriegszeit bildet die Auseinandersetzung mit dem religiösen Sozialismus (90—245) das Kernstück des Werkes. Man kann es auch als eine Auseinandersetzung mit Ed. Heimann bezeichnen, dem einzigen Nationalökonomen, den die religiösen Sozialisten zu den ihrigen zählen dürfen, wie Karrenberg richtig hervorhebt. Wenn die Ausführungen gegen Tillichs Dialektik weniger lichtvoll sind, so liegt das vielleicht nicht so sehr am Verfasser als an dem äußerst undurchsichtigen Gegenstande selbst.

Viel kürzer, aber keineswegs weniger sympathisch als der Protestantismus ist der Katholizismus behandelt. Ist auch einzelnes schief gesehen — im großen und ganzen hat der Verfasser sich in die katholisch-soziale Gedankenwelt gut eingearbeitet. Seine Sympathie für unsern Solidarismus bringt der Verfasser auch dadurch zum Ausdruck, daß er ihn auf alle Weise als echten Sozialliberalismus, „gut liberal" (!) zu erweisen sucht. Das geht natürlich nur, wenn man nichtsozialistisch mit liberal gleichsetzt, — wozu der Verfasser zum wenigsten innerhalb der kapitalistischen Wirtschaftsweise geneigt scheint. Leider verrät uns auch er nicht, was er unter Kapitalismus versteht, obwohl er die Begriffsbestimmung der Kölner Richtlinien als „nicht sehr glücklich" bezeichnet, ebensowenig aber als „wesentliches Unterscheidungsmerkmal des Kapitalismus von andern Wirtschaftssystemen die Trennung von Kapital und Arbeit" gelten lassen will (S. 296, Anm. 4). Daß Verfasser die Enzyklika „Quadragesimo anno" nicht mehr hat einarbeiten können, wird man bedauern.

Dem frommen Wunsche Karrenbergs, „daß die Flut gutgemeinten, aber dilettantischen Geschwätzes über die ‚soziale Frage', gerade auch aus Theologen-

[1] Vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 115 (1928) 477.

kreisen, aufhörte und die Diskussion wenigstens etwas maß- und zuchtvoller geführt würde als bisher" (314), kann nur aus voller Seele beigestimmt werden; dem gleichen Wunsch hat ja auch O. Schilling in den Vorreden zu seinem Lehrbuch der Moraltheologie und zu seiner Kathol. Sozialethik wie auch anderwärts mehrfach beredten Ausdruck verliehen.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Lebensbilder

P. Johannes Arnoldi S. J. Blutzeuge der norddeutschen Diaspora 1596—1631. Ein historisches Zeitbild von Johannes Metzler S. J. 8° (XVI u. 230 S., 5 Bildtafeln) Paderborn 1931, Bonifacius-Druckerei. M 6.60, geb. M 8.40

Am 9. November 1931 waren 300 Jahre verflossen, daß einer unserer wenigen deutschen Martyrer in der norddeutschen Diaspora seine Missionstätigkeit mit dem Tode besiegelte. Bisher wußte man außer dem Hergang des Martyriums wenig von ihm. Das vorliegende Werk schildert auf Grund eingehender Quellenforschungen sein schlichtes Leben, apostolisches Wirken und heldenmütiges Sterben. Auf dem Hintergrunde der Zeit des Dreißigjährigen Krieges, der Gegenreformation und der Durchführung des Restitutionsedikts durchleben wir mit Arnoldi seine Jugendzeit in der westfälischen Heimat Warburg, seine Gymnasial- und Universitätsstudien in Paderborn, sowie die herkömmlichen Ausbildungsjahre des jungen Jesuiten in Fulda, Bamberg und Speyer. Nach kurzer Tätigkeit in Sinsheim und Emmerich bleibt er bis zu seinem Ende in schwierigen Missionen zu Bocholt, Falkenhagen, Quakenbrück und Verden an der Aller, wo er nach Durchführung des Restitutionsediktes die Verwaltung von ziemlich weit abgelegenen Pfarreien übernehmen muß. Trotz eines Mordversuches im Jahre 1630 ließ sich P. Arnoldi nicht abschrecken, seinen Pflichten als Seelsorger aufs getreueste nachzukommen. Nach der Ankunft Gustav Adolfs wurde die Lage der Katholiken in der Diaspora immer verzweifelter. Nicht nur Priester und Ordensleute, auch Beamte und Soldaten räumten das Feld vor dem Schwedenkönig. P. Arnoldi hielt es für seine Pflicht, als guter Hirt seine Schäflein nochmals aufzusuchen. Am Martinsfeste 1631 wurde er nach dem Gottesdienst auf dem Heimweg von Visselhövede nach Verden von häretischen Bauern grausam erschlagen. Als die Rohlinge noch Lebenszeichen gewahrten, banden sie den Sterbenden an einen Baum und durchschnitten ihm die Kehle, indem sie ihn anschrieen: „Nun plärre, wenn du kannst, nochmals dein Dominus vobiscum!" Der Ort des Martyriums heißt seitdem „der Paterbusch", wie auch das Meßgewand, das Arnoldi nebst andern liturgischen Gewändern und Geräten mitführte, noch heute „das Paterkleid" genannt wird. Das Schlußkapitel des Buches erbringt den Beweis, daß sich der öffentliche Ruf dieses Martyriums durch die Jahrhunderte bis zur Jetztzeit erhalten hat. J. Metzler S. J.

Erziehung

Sexualpädagogische Probleme. Herausgegeben im Auftrage des Deutschen Institutes für wissenschaftliche Pädagogik von J. P. Steffes, wissenschaftlichem Leiter. 8° (IX u. 231 S.) Münster i. W. 1931, Münsterverlag. M 2.50

Es fehlt gewiß nicht an sexualpsychologischer Literatur, die Selbstverständlichkeiten zu „Problemen" zerredet und im Singsang von der „sexuellen Not" die Erziehung zur Reinheit durch Angleichung an dekadente Zeit ersetzen möchte. Um so freudiger darf man dieses ernste und wertvolle Buch begrüßen, dessen Mitarbeiter mit ehrlichem Wirklichkeitsblick und ernstem Verantwortungsbewußtsein, aber auch mit Glauben an das Gute zum Kennen, Verstehen, Führen der Jugend helfen. Es entspricht der Geistesart aller Beiträge, wenn R. Allers in seinem Referat sagt, „daß alles sexualreformerische Gerede, welches auf Grund ‚naturwissenschaftlicher Tatsachen' ... Moral und Sitte wandeln zu können glaubt und sich im Bewußtsein seiner ‚Fortschrittlichkeit' und ‚Zeitgemäßheit' aufbläht, soweit hinter den an derartige Erörterungen zu stellenden Anforderungen zurückbleibt, wie etwa es ein Versuch täte, der auf Grund atomphysikalischer Erwägungen kulturelle Entwicklungen zu ‚erklären' unternehmen

wollte" (S. 17). R. Allers (Sexualpsychologie als Voraussetzung einer Sexualpädagogik) zeichnet die Grundlinien einer allgemeinen und zum Teil einer differenziellen Sexualpsychologie. Zur allgemeinen Sexualpsychologie wird nachdrücklich hervorgehoben, daß es eine solche sinnvollerweise gar nicht geben kann, es sei denn „als Anwendung gesamtpsychologischer Betrachtung auf einen besondern Aspekt des Menschen und Hinwendung durch diesen Aspekt hindurch auf den ganzen Menschen, die Person in ihrer Fülle des Seins und Möglichseins, ihrer natürlichen und übernatürlichen Bestimmung." Sexuelle, insbesondere autoerotische Abwegigkeiten Jugendlicher werden in den Zusammenhang mit der Gesamtartung jugendlichen Seelenlebens in seiner Übergangsunsicherheit gestellt. Knappe differenzialpsychologische (nicht biologische!) Darlegungen über die psychische Seite sexuellen Lebens bei beiden Geschlechtern führen zur psychologisch unterbauten Ablehnung von Koedukation. Die aus dem Ganzen sich ergebende „ganzheitspädagogische" Folgerung ist: Forderung ganzheitlicher Erziehung zur Gesinnung selbstloser Treue statt selbstischen Triebes. Die gleiche Forderung ganzheitspsychologischer und — pädagogischer Einstellung wiederholt W. Hansen (Die Gefahren sexueller Verirrungen in der Pubertätszeit und ihre prophylaktische Behandlung). Er analysiert an Hand der Tatsachen die besondern Gefahren, die in der Eigenart jugendlichen Übergangs-Seelenlebens mit seiner Zielunsicherheit, oft auch Freudlosigkeit liegen, dann die solcher seelischer Gefährdung entgegenkommenden Momente im sozial-kulturellen Leben der Gegenwart, die Bedeutung jugendlicher Aufgeschlossenheit für Führung und Freundschaft und die verheerenden Wirkungen von Flirt und vorzeitigem Sexualverkehr für die Gesamtpsyche. C. Hofmann behandelt in ständiger Fühlungnahme mit einem sehr ausgedehnten Schrifttum die Bedeutung, Symptomatologie, Aitiologie, Finalität und Therapie jugendlicher Onanie. Auch hier kehrt die Forderung ganzheitlicher, insbesondere religiöser Erziehung wieder: „Gar nicht hoch genug zu schätzen als Ermutigungsmittel ist die aktive Teilnahme am religiösen Leben." Klaus Steigleder übt sachliche, aber mit Recht sehr ernste Kritik an einseitig naturalistischen und insofern unwissenschaftlichen Gutachten, die dem preußischen Kultusministerium zur Würdigung von Sexualvergehen Jugendlicher eingereicht worden waren. Kurt Haase analysiert in einem klaren, kurzen Referat den Doppelsinn des Schamgefühls, insbesondere den Teilsinn: Wahrung persönlicher Würde, womit die Pflege des Schamgefühls von selbst wirksam als Selbstverständlichkeit erhellt. Den Abschluß des Werkes bildet Hedwig Michels feinsinnige Studie über Erziehung zur rechten Ehe und zur Erfassung ihres geistigen Sinn- und Wertgehaltes.

A. Willwoll S. J.

Internatserziehung. Probleme und Aufgaben katholischer Gemeinschaftserziehung. Herausgegeben von Josef Sellmair. 8° (332 S.) München 1931, Kösel & Pustet. Geb. M 10.—

Theoretiker und Praktiker sprechen hier von den Gegenwartsaufgaben katholischer Internatserziehung. Allgemeines, wie Ziel, Stil, Eigengesetzlichkeit, Licht- und Schattenseiten der Internatserziehung, die Erzieherfrage, Fragen der Gemeinschaft, Einzelaufgaben, wie religiöse Erziehung, Spiel und Bühne, Willensbildung, Körpererziehung, Freiheit und Freizeit, Verhältnis von Internat, Elternhaus und Schule sowie die Frage der Berufsseminare werden von Fachleuten gründlich behandelt. Eine Sammlung von Aufsätzen verschiedenster Verfasser lehnt mit Recht ausdrücklich ab, ein geschlossenes System katholischer Internatserziehung zu bieten. Aber keiner, der sich mit Erziehung befaßt, wird das Buch lesen, ohne eine Fülle von Anregungen in sich aufzunehmen. Der Praktiker erlebt zudem die angenehme Enttäuschung, daß hier die Fragen meist so behandelt sind, wie er sie empfindet und sieht. Mit vielem Fleiß ist modernes Wissensgut unter die kernigen Grundsätze katholischer Erziehungsweisheit aufgenommen. Freilich hat man nicht immer den befriedigenden Eindruck, daß die Moderne schon ganz verarbeitet und dienstbar gemacht sei. Vielleicht ist das aber in einer Zeit der

Gärung und Revolutionierung noch zu schwer. Anderseits liegt es nahe, daß man in der Freude über neuentdecktes Gut altes Erbe nicht so schätzt und schützt, wie es wohl notwendig wäre. Nicht weil etwas modernem Denken und Empfinden entgegenkommt, sondern weil es gut und brauchbar ist und damit eine folgerichtige Anpassung katholischer Auffassung beudeutet, wollen wir es in unsere Internatserziehung aufnehmen. W. Strasser S. J.

Naturwissenschaft

1. Aus den Werkstätten der Lebensforschung. Von Dr. Paul Weiß. Mit 11 Abbild. 8° (192 S.) Berlin 1931, J. Springer. Geb. M 4.80
2. Gaben des Meeres. Von Dr. Eugen Neresheimer. Mit 16 Abbild. 8° (190 S.) Berlin 1931, J. Springer. Geb. M 4.80
3. Wetter und Wetterentwicklung. Von Dr. von Ficker. Mit 42 Abbild. und 11 Karten. 8° (140 S.) Berlin 1932, J. Springer. 8° (140 S.) Geb. 4.80

(„Verständliche Wissenschaft", Bd. 12 13 15.)

1. Paul Weiß hat den richtigen Weg eingeschlagen, um ein wirkliches Verständnis der Lebensvorgänge zu erreichen: er läßt uns ihre Erforschung miterleben, die Spannung, die Enttäuschungen, die Triumphe. Man erfährt, wie man von ganz einfachen Fragestellungen und einer primitiven Arbeitstechnik zu immer komplizierteren Problemen vorstößt und immer neue und feinere Arbeitsweisen ersinnt. Wie weit man gekommen ist, was man noch erhofft, wird nach dem letzten Stand des Wissens angegeben. Das führt der Verfasser an nicht gerade leichten, aber für die Wissenschaft und besonders auch für die philosophische Deutung des Lebens besonders wichtigen Einzelfragen in lichtvoller Weise durch. Er betrachtet z. B. die physikalisch-chemischen Grundlagen des Lebens, die in neuester Zeit so viel erörterte sog. mitogenetische Strahlung, d. h. eine von lebender Substanz ausgehende Strahlung, die auf das Wachstum oder auf die Wundheilung einen fördernden Einfluß ausübt, die aber auch in andern Fällen beobachtet wird, wo wir die spezifische Wirkung noch nicht kennen. Ebenso anschaulich stellt er die künstliche Gewebezüchtung außerhalb des Organismus mit ihrer fein ausprobierten Technik und ihrer Bedeutung für Wissenschaft und Philosophie dar. Überall betont er, daß sich zahlreiche Probleme auftun, die von der Wissenschaft wohl niemals durch bloße Beobachtungen und Versuche gelöst werden können. Befremdend wirkt bei einem so klar analysierenden Geist, daß er die bildhafte Sprechweise von der Unsterblichkeit der Einzelligen und der Keimzellen der höheren Organismen als Wirklichkeit auffaßt. Ein einzelliger Organismus, der sich vollständig teilt, hört als dieses Individuum auf zu existieren. Die Keimzellen werden nicht als fertige Geschlechtszellen von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben, sondern sie reifen in dem Kindesorganismus immer wieder von neuem heran oder werden auch ganz neu gebildet wie alle andern Zellenarten. (Vgl. hierzu diese Zeitschr. Juni 1930: „Tod und Unsterblichkeit als biologisches Problem".)

2. Früher hat uns E. Hentschel in dem Buch „Das Leben des Weltmeeres" die kosmische Bedeutung des Meeres und die Anpassung der Organismen an die so ganz anders gearteten Lebensbedingungen im Meere geschildert. Neresheimer betrachtet das Meer als die unerschöpfliche Vorratskammer für das Leben des Menschen, nicht nur für seine Ernährung, sondern auch für Kulturzwecke. Er spricht von Schwämmen, Korallen, Perlen und Purpur ebenso gut wie von den geheimnisvollen Wanderungen der Aale und der Salme. Ein Drittel der Nahrungsstoffe in Form von Fischen, Walen, Muscheln, Krebsen, Schnecken usw. entnimmt der Mensch dem Meer. Was allein die nordeuropäische Fischerei „an guter, kräftiger und billiger Nahrung" dem Meer abgewann, wurde für das Jahr 1910 auf den Gebrauchswert von 2,5—3 Millionen Mastochsen geschätzt. An Heringen betrug 1926 der Verbrauch in Deutschland 366 Millionen Kilogramm. Ähnlich große Zahlen liest man für den Verbrauch an dorschähnlichen Fischen und Lebertran. Die blinde Gewinnsucht hat bei den Walen und andern Säugetieren des

Meeres zu einer starken Verminderung, sogar zur völligen Ausrottung einzelner Formen geführt. Wie man durch Schonzeiten und künstliche Zuchtanstalten zu helfen sucht, wird bei den einzelnen Gruppen angegeben.

3. H. von Ficker macht uns zunächst mit den Einzelelementen des Wetters bekannt und versucht dann eine Gesamtsynthese. Er sagt uns selbst, daß wir noch nicht alle Zusammenhänge kennen, namentlich den Einfluß der Stratosphäre noch nicht durchschauen. Was alles geboten wird, zeigen klar genug die Kapitelüberschriften: Die Lufthülle unserer Erde, Die Sonne heizt, Es weht der Wind, Das Reich der Wolken, An der Kampffront der Luftmassen, Es braust der Föhn, Wirbel und Wirbelstürme, Die Zyklonen der mittleren Breiten, Im Hochdruckgebiet, Wetterkarte und Wettervoraussage. Sehr dankenswert sind die Belehrungen über das richtige und nützliche Lesen der täglich erscheinenden Wetterkarten.

K. Frank S. J.

Goethe-Bücher

L'Éducation sentimentale de Goethe par Robert d'Harcourt. 16° (258 S.) Paris 1931, Armand Colin. Frs. 20.—

Graf Robert d'Harcourt, Professor am Institut Catholique in Paris, hat sich durch seine literaturwissenschaftlichen Werke in Deutschland längst einen Namen als vorurteilsloser Beurteiler unserer Literatur erworben. Sein neuestes Werk über die sentimentale Erziehung des jungen Goethe, das mit der Rückkehr des jugendlichen Dichters aus Leipzig und einer kurzen Schilderung der pietistischen Episode in der Vaterstadt Frankfurt abschließt, benutzt neben der Selbstbiographie des Dichters, die ausgiebig, aber, wie billig, mit Vorsicht und einer psychologischen Feinfühligkeit, die auch zwischen den Zeilen liest, verwendet wird, die einschlägigen Briefe Goethes. Gegenüber Gundolf, der da meinte, alle Ereignisse und Gestalten, die der Dichter in seiner Biographie schildert, seien nur symbolisch aufzufassen, erklärt D'Harcourt entschieden: „Nous avons tenté de les voir directement. Dussent certains des détails que nous donnons sur la jeunesse de Goethe décevoir quelque peu le besoin d'admiration avec lequel nous abordons le génie, nous n'avons pas cru devoir omettre ou masquer certains traits. L'apothéose continue est sans doute une des plus mauvaises façons d'écrire l'histoire des grands hommes. Parce qu'ils sont grands, ils supportent la vérité. Le génie peut se passer d'indulgence." — Diese Anspielung auf so manche unschöne Züge im Lebensbilde des jungen Goethe bezieht sich besonders auf die Ausführungen im zweiten Teil, wo der Verfasser sich auch, unter ruhig abwägender Berücksichtigung der ganzen einschlägigen Literatur (Freund, Froitzheim, Erich Schmidt, Kirstein, Hansen, Fränkel u. a.), eingehend mit der Frage nach dem Charakter von Goethes Leipziger Krankheit beschäftigt.

A. Stockmann S. J.

Goethe. „Wehe der Nachkommenschaft, die Dich verkennt!" Ein Bekenntnis von Robert Zilchert. 8° (280 S.) Gießen-Leipzig 1932, Emil Roth. M 4.—

Schade, daß uns Zilchert statt einer tüchtigen wissenschaftlichen Studie, zu der er an sich das nötige Rüstzeug besitzt, einen populär gehaltenen Panegyrikus vorlegt. Der Verfasser, protestantischer Pfarrer und Professor in Prag, schreibt im Vorwort: „Ein Bekenntnis, keine Biographie und keine weitausholende, ‚objektive und wissenschaftliche Würdigung', lege ich vor und erinnere daran, daß Goethe selbst erklärt, er möchte seine Überzeugung nicht als Lehre, sondern als Bekenntnis hingelegt wissen. Das Bekenntnis ist ein Akt des Glaubens und somit ganz subjektiv; das schließt nicht aus, daß es sich aus ganz objektivem Studium heraus entwickelt hat. Das Letzte und Höchste, was wir an solchen großen Genien erfassen können, offenbart sich aber nicht ‚dem Ernst, den keine Mühe bleichet', sondern dem Enthusiasmus."

An Enthusiasmus — und daher auch an Überschwenglichkeiten und Verzeichnungen — fehlt es nun allerdings bei Zilchert nicht, das „ganz objektive Studium" vermißt man dagegen öfter. So wäre u. a. gegen die Ausführungen über Goethes Religion, Weltanschauung, Liebe, Erziehung, Deutschtum u. a. gar

vieles zu erinnern. Nicht selten stößt man auch auf recht interessante Widersprüche zwischen den hochtönenden Einleitungssätzen eines Kapitels, wo offenbar der Festredner das Wort führt (vgl. das Kapitel „Liebe") und den darauf folgenden Ausführungen, wo sich gelegentlich doch wieder das wissenschaftliche Verantwortungsgefühl regt. Für die Verbindung Goethes mit der trostlos ungebildeten Christiane z. B. vermag sich auch Zilchert beim besten Willen nicht zu begeistern. Dankenswert sind die „Nachweise" und die Anführung der „Hauptdaten" aus Goethes Leben (S. 246—278).

A. Stockmann S. J.

Goethe und die deutsche Gegenwart. (Zum Goethe-Jahr 1932.) Von Walther Linden. kl. 8° (70 S.) Leipzig (o. J.), Bong & Co. M 1.50

Diese kleine Schrift aus der Feder des Bearbeiters und neuen Herausgebers von A. Bielschowskys vielgenannter Goethe-Biographie ist in mancher Hinsicht recht beachtenswert; denn sie enthält im großen und ganzen die Goethe-Auffassung der heutigen Jugend. Linden fordert gleich im ersten Kapitel (Dämon) in leidenschaftlich bewegten Worten die Zertrümmerung des bis vor wenigen Jahren noch fast allgemein geltenden „Trugbildes" vom harmonischen Goethe, das unserer heutigen Generation das Verständnis des Dichters erschwert und den Genuß seiner Schöpfungen verekelt. „Dieses Goethebild ist unwahr, ist eine wesenlose Abstraktion, kein echtes Abbild des Lebendigen... Die landläufige Meinung sieht in schnell umfassendem Blick nur die große Lebenslinie, die zur Höhe des Werkes und der Lebensstellung führt; die nähere Betrachtung des Lebens aber enthüllt immer von neuem, wie diese Lebenslinie zustande kam als Ergebnis eines dunklen Dranges nach innerer Vollendung, aber in unzähligen Abirrungen, Erschütterungen, Unsicherheiten, unter Aufopferung geliebter Pläne und Wünsche, immer bedroht von den Unberechenbarkeiten der Tatsachenwelt. Sicherheit und Festigkeit hat es noch bei keinem Menschen unbegrenzt gegeben, und auch Goethe hat sie wahrhaft nie besessen. — Der große Umriß dieses Lebens erscheint einheitlich, geschlossen, glückhaft vollendet. Der Träger dieses Lebens aber hat nie die Gesamtheit dieses Lebens, sondern immer nur die einzelnen, unsichern und bedrohten Augenblicke durchlebt und so mit Recht in seinem Alter einmal gestehen können, daß er nie in vollem Maße glücklich gewesen sei."

Ein näheres Eingehen auf die Frage nach der objektiven Berechtigung dieser neuen Auffassung würde den Rahmen einer kurzen Besprechung sprengen. Aber die kleine Bemerkung sei gestattet, daß Bielschowskys unendlich viel gepriesener Salon-Goethe in seiner ursprünglichen, in über 30 Auflagen verbreiteten Gestalt wohl mit am meisten zur zähen Langlebigkeit des „Trugbildes" vom harmonischen Goethe beigetragen hat.

A. Stockmann S. J.

Musikgeschichte

Die Musik des 19. Jahrhunderts bis zur Moderne. Von Prof. Dr. Ernst Bücken. (Handbuch der Musikwissenschaft, herausgegeben von Dr. Ernst Bücken. In Lieferungen zu je M 2.30) Wildpark-Potsdam 1927 ff., Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion m. b. H.

Es scheint Kühnheit, diesen Stoff auf 319 Seiten meistern zu wollen, von denen noch ein großer Teil für bildliche Darstellung und Notenbeispiele beansprucht wird. Trotzdem ist es dem Verfasser gelungen, da er sich nicht mit biographischen Alltäglichkeiten noch mit überraschenden „Entdeckungen" befaßt, sondern knapp und klar die stilgeschichtlichen Entwicklungslinien aufzeigt, soweit nicht ein allzu geringer zeitlicher Abstand die letzte Beantwortung einer späteren Zeit überweisen muß. Am Eingang steht Beethoven, gezeichnet als der große Umformer aller Kraftlinien, der auf das kommende Jahrhundert ausstrahlt, was von der Musik des 18. Jahrhunderts auf ihn eingeströmt ist. Die „Romantik" wird nicht als ein fertiger Begriff und als vollendete Tatsache hingestellt, sondern in ihrem Entstehen betrachtet. Auch die Überwindung des Klassizismus durch romantische Elemente in Frankreich und Italien wird

aufgezeigt. Freilich bog sie in beiden Ländern in einer Kurve zum Realismus zurück: in Italien über die noch nicht letzte Lösung bedeutende Trias Rossini, Donizetti, Bellini zur Läuterung in Verdis Spätschaffen, in Frankreich durch Spontini und Meyerbeer. Daneben Chopin, viel stärker als alle andern im Nationalen verwurzelt, in seiner Harmonik auf Wagner und die beginnende Auflösung hinweisend. Von Berlioz endlich, dem Gipfelpunkt der Romantik in Frankreich, führt die Linie über Liszt und Wagner wieder befruchtend — oder auflösend? — zurück nach Deutschland. Gesetzlichkeiten eigener Art folgt die Entwicklungslinie des Zweigestirnes Brahms-Bruckner. Zum Beschluß erleben wir noch den Durchbruch des Nationalen auch in außerdeutschen Ländern: am mattesten in Frankreich, wo ein überlang festgehaltenes „klassisches" Ideal kein vollblütiges Schaffen mehr aufkommen lassen will (Bizet ausgenommen), voller und echter in Italien, in Rußland, den nordischen und tschechischen Ländern. — Der Verlag kündigt ein etwas verlangsamtes Erscheinen der kommenden Lieferungen an, um den Mitarbeitern die Bedingung für größtmögliche Güte der wissenschaftlichen und technischen Arbeit sicherzustellen. Der ausgezeichnet gelungene vorliegende Band läßt eine kleine Wartezeit gerne ertragen.

G. Straßenberger S. J.

Die Geschichte der Begleitung des Gregorianischen Chorals in Deutschland, vornehmlich im 18. Jahrhundert. Von Dr. P. Leo Söhner O. S. B. 8° (XVI u. 213 S. u. 21 S. Noten) Augsburg 1931, Benno Filser. M 12.—, geb. M 15.—

Das Buch hält mehr als es verspricht: mag die Einschränkung „vornehmlich im 18. Jahrhundert" zunächst als Enttäuschung empfunden werden, so verwandelt sich diese beim Studium des Werkes bald ins Gegenteil: nach einer Vorgeschichte über die Zeit von ungefähr 1500 bis 1700 führt der Verfasser an Hand von nicht sehr zahlreichem, dafür aber sehr gut ausgewertetem geschichtlichem Quellenstoff ein in die Begleitpraxis des Gregorianischen Chorals (oder dessen, was man damals darunter verstand!), vornehmlich in süddeutschen Kirchen und Klöstern. Neben gründlicher Behandlung der Einzelfragen — Stellung des Chorals im 18. Jahrhundert; die Choralmelodie im Zeitalter der Begleitung; die Begleitung selbst in Theorie und Praxis; ihre Abhängigkeit vom Generalbaßspiel; Herrschaft der Dur-Moll-Tonalität bis zur Regensburger Reformbewegung — bieten zahlreiche Bemerkungen geistes- und liturgiegeschichtlicher Art Ausblicke auf die gesamte kirchenmusikalische Praxis des Jahrhunderts. Da sich wissenschaftliche Gründlichkeit und frische Darstellung glücklich vereinigen, liest man das Werk mit Nutzen und Freude.

G. Straßenberger S. J.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Josef Kreitmaier S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32 749). 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.

Konservativismus und antiliberale Konjunktur

Von Gustav Gundlach S. J.

Auch Ideen haben ihre Konjunktur, nicht nur die Wirtschaft. Im großen gesehen, stehen sogar beide Konjunkturen in einem gewissen Zusammenhang, ohne daß man deshalb der materialistischen Geschichtsauffasung sich zu verschreiben braucht. Dem Niedergang der sogenannten freien Konkurrenzwirtschaft folgt heute die sich bewußt bindende und in zollgeschützten Grenzen sich einschnürende „Nationalwirtschaft", und dem Kurs der Ideen „Freiheit", „Gleichheit" und „Demokratie" folgt heute die Hochkonjunktur des Antidemokratismus, der Parlamentsablehnung, des „autoritären Führertums", der mit „Sendung" begabten „Elite", kurz, des Neukonservativismus.

Diese Entwicklungen sind um so merkwürdiger, als der Wandel der Ideen sich für gewöhnlich auch an denselben Personen oder Gesellschaftsschichten vollzieht. Diese sind heute begeisterte Träger von „konservativen" Ideen, die von ihnen als überzeugten Liberalen einst für Reaktion erklärt wurden. Was sich etwa in gewissen intellektuellen Zirkeln Berlins in den letzten Jahren nach und nach zum „Konservativismus" entwickelte, war vorher meistenteils erzliberal und vom Wert der „autonomen Persönlichkeit" und vom Haß gegen jede existentielle Bindung geradezu berauscht. Die Männer um die Zeitschrift „Der Ring" sind dafür ebensogut Beweis wie gewisse Vertreter des modernen Protestantismus. Wenn etwa Wilhelm Stapel in seinem Buch „Der christliche Staatsmann" uns aus der Heiligen Schrift nachweisen will, daß allein der „autoritäre Führer" und allein der antidemokratische Herrschaftsverband und der mit Macht bewehrte, militante Staat Kategorien einer schriftgemäßen Soziologie seien, und daß die „Persönlichkeit" mit ihren Ansprüchen auf Freiheit und Gleichheit eine böse Frucht der aus der Sünde stammenden „magna superbia" sei, so mag er diese auf lutherischer Erbsündenlehre aufbauende Soziologie im Streit mit den katholischen Dogmatikern und Exegeten durchfechten. Was uns aber in diesem Zusammenhang interessiert, ist die von Stapel selbst in seinem Buche festgestellte Tatsache, daß er früher ein Anhänger des — Liberalismus war. Dies Bekenntnis wird nicht dadurch wertlos, daß er es einschränkt und sagt, allerdings im „Nationalen" sei er schon als junger Mensch antiliberal gewesen. Denn diese Einschränkung Stapels zeigt nur, daß er jedenfalls in seiner Jugend die Gabe folgerichtigen Denkens nicht hatte, so daß zu fürchten ist, auch der gereifte Mann werde den Strukturfehler des Jungen nicht überwunden haben. Aber Stapel ist — darauf kommt es hier an — nicht eine Einzelerschei-

nung, sondern in seiner „Bekehrung" zum Antiliberalismus ist er ein bezeichnendes Beispiel für gewisse Kreise unseres deutschen Protestantismus überhaupt. Kreise, denen früher mit deutlichem „antirömischem" Affekt die im religiösen Gewissen wurzelnde autonome Persönlichkeit höchstes Ideal und Unterpfand „evangelischer Freiheit" und „deutscher Frömmigkeit" zugleich war, verehren jetzt mit gleicher „teutonischer" Religiosität die Bindungsformen des „Reiches", die Autorität des „gesendeten" Führers und des durch die Sünde verordneten Staates. Die Vollständigkeit dieses Umschlags des ursprünglichen subjektivistischen Prinzips des Protestanismus ins Gegenteil macht die neugewonnene Objektivität und Gesellschaftsordnung geradezu unheimlich, so religiös und christlich sie sich auch gibt, und so sehr manches, was da gesagt wird, unserem katholischen Denken naturgemäß nahekommt und uns anspricht.

Unsere katholischen Bedenken gegenüber der heutigen antiliberalen, „neukonservativen" Geistesbewegung christlich-protestantischen oder profanen Charakters werden nicht geringer, sondern eher größer, wenn man das laute Gebaren und das hie und da sehr forsche Auftreten der neuen „Konservativen" betrachtet. Echte „Bekehrungen" vollziehen sich für gewöhnlich leiser und gehen nie ohne stillgetragene Trennungsschmerzen ab, wenn es von dem, was man bisher schätzte und ehrte, zu scheiden gilt. Aber die Sprache dieser einstigen Liberalen gegen Demokratie und Parlament, gegen Konkurrenzwirtschaft und Weltwirtschaft ist allzu laut und allzu scharf. Dadurch drängt sich dem ruhigen Beobachter die Befürchtung auf, daß entweder der neugewonnene oder der einstige, früher ebenso laut verkündete Standpunkt nicht tief und stark befestigt ist oder war. Die Wahrheit wird freilich darin liegen, daß es sowohl bei dem einstigen wie auch bei dem jetzigen Standpunkt dieser Kreise an Tiefe und Festigkeit fehlte und fehlt.

Diese Beobachtung führt uns nun zur eigentlichen Ursache jenes seltsamen Vorgangs, daß intellektuelle Menschen mit solcher Schärfe von einem geistigen Extrem zum andern hinüberwechseln. Die Ursache liegt im Mangel eines festen Halts, eines bleibenden Fundaments im wesenhaften Sein sowohl der eigenen Person wie auch der Gesellschaft. Dadurch wird eine vollkommene Abhängigkeit von den „äußern Umständen", von den „Verhältnissen" des historischen Geschehens herbeigeführt. Von dem „dominium sui", das nach der scholastischen Philosophie dem Menschen gegenüber dem Fluß der Dinge wesentlich ist, bleibt nichts mehr übrig als allenfalls jene Scheinsouveränität der „freischwebenden Intellektuellen" Karl Mannheims; aber auch diese ist ja nur Pose, bevor die grausame Demaskierung erfolgt und der Mensch als bloßer Spielball zufälliger „Bewegungen" in nackter Wirklichkeit sich enthüllt.

Der so geartete Mensch ist für die katholische Sicht in gleicher Weise verdächtig, ob er sich nun subjektivistisch-liberal und individualistisch oder objektivistisch-konservativ und ganzheitlich gibt, ob er einem von blasierter Skepsis bewegten „Sowohl-Als auch" oder einem in selbstgesetzter Absolutheit festgelegten „Entweder-Oder" huldigt. In beiden Fällen ist dieser Mensch im tiefsten Grunde von Angst und Scheu vor der

„Bewegung", vor dem dauernden Wechsel menschlicher Situation erfüllt. Der subjektivistisch-liberale Typ empfindet die ständige Bewegung als blindes, sinnloses Schicksal, dem man nur mit der passiven Haltung des „Sowohl-Als auch" antworten kann; der objektivistisch-konservative Typ haßt die Bewegung so sehr, daß er sie durch gewaltsam-aktive Haltung aufhalten und gewissermaßen in verfestigte Situation und „Ganzheitlichkeit" überführen möchte. Die erste Haltung bringt in der Gesellschaftslehre die sogenannte konkrete Soziologie hervor mit ihrem wachen und scharfen Auge für die Aufdeckung und Erhellung jeder historischen Situation der Gesellschaft — Freyers Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft —, während die zweite Haltung aus der von ihr bevorzugten und gewissermaßen in der Bewegung der Gesellschaft angehaltenen Situation eine falsche Sozialphilosophie ableitet, d. h. an sich raum- und zeitbedingte Kategorien der Gesellschaft, z. B. „autoritäres Führertum" oder „Elite", für ewige und bleibende erklärt.

Die Haltung des subjektivistisch-liberalen „Sowohl-Als auch" ist trotz aller Wirklichkeitsfülle ohne Schwung und innere Kraft, weil sie lediglich positivistisch-relationistisch der jeweiligen Situation verhaftet ist und immer schon mit halbem Auge und Ohr auf die andere Situation oder mögliche andere Situationen wartet; die objekivistisch-konservative Haltung hat unter Umständen zu viel Schwung und verdeckt die innere Unsicherheit durch kraftgeladene Entschiedenheit, die die relativen Züge der eigenen bevorzugten Situation und Form der Gesellschaft in blindem Eifer übersieht. Der subjektivistisch-liberale Typ des „Sowohl-Als auch" ist geneigt, über alles und jedes abstimmen zu lassen und aus Mangel an sonstigen Gültigkeiten die „Mehrheit" zu einer Art festen Pol zu machen, während der objektivistisch-konservative Typ die Schwäche der innern Begründbarkeit der bevorzugten Situation durch autoritäre „Entscheidung" und durch „Führung", sei es eines einzelnen, sei es einer „Elite", überwinden möchte. Immer aber herrscht zutiefst die Scheu vor der „Bewegung" des gesellschaftlichen Lebens vor. Weil man keinen festen Standpunkt außerhalb dieser Bewegung hat, gibt man sich ihr entweder haltlos und restlos hin oder sucht sie gewaltsam zu übersehen. In dieser Unfähigkeit, die Bewegung objektiv zu meistern und in der daraus folgenden innern Bewegungsscheu scheint uns nun der eigentliche Grund zu liegen, weshalb wir Katholiken weder das subjektivistisch-liberale „Sowohl-Als auch" noch das objektivistisch-konservative „Entweder-Oder" uns zu eigen machen können.

Dem Katholizismus ist diese Bewegungsscheu nicht eigen, sondern gerade die Aufgeschlossenheit gegenüber dem ständigen Werden und Wechseln menschlicher Dinge, auch des Gesellschaftslebens. Man hat ja schon oft diese Beweglichkeit katholischen Denkens, zumal in den Fragen des staatlichen und wirtschaftlichen Lebens, teils mit hämischem Neid, teils mit Entrüstung festgestellt. Aber von bloß „äußerlicher Anpassung" oder von grundsatzloser „Elastizität" zu reden, ist kein Anlaß. Diese Offenheit gegenüber der Bewegung des Gesellschaftslebens und des Lebens überhaupt ist dem Katholizismus deshalb möglich, weil er jenen oben ver-

mißten festen Standpunkt außerhalb der Bewegung hat. Dieser Standpunkt ist ihm durch die Quellen der göttlichen Offenbarung und der natürlichen Erkenntnis erschlossen. Für das Gesellschaftsleben bedeutet dies die Summe jener Normen, die in der Heiligen Schrift, in der Tradition und in den Erkenntnissen der auf christlichem Boden entwickelten Sozialphiolosophie, besonders im Naturrecht, enthalten sind. Diese Normen sind zeitlos gültig und allgemeiner Natur, aber sie sind nicht völlig inhaltsleer, nicht rein formal. Von diesem festen Standpunkt aus sieht und wertet der Katholizismus das, was in Raum und Zeit vor sich geht. Hier bietet sich ihm die von Gott zugewiesene Materie, das Material, um jene ewigen Normen zur Realisierung zu bringen. Dieser Prozeß ist ihm daher nicht passive Hingabe an ein blindes Schicksal, sondern bei allem Wechsel der Möglichkeiten sinnvolle Gestaltung. Dieser Prozeß ist ihm auch nicht Gegenstand einer einmaligen idealen Vollendung, wie dem zur Erstarrung neigenden falschen Konservativismus, sondern dauernde Aufgabe.

Von hier aus ergibt sich, was es für den Katholizismus eigentlich bedeutet, konservativ zu sein. Dieses Konservative im katholischen Sinne liegt in der Erkenntnis und im Willen, jene oben umschriebenen Normen festzuhalten und als dauernde Lebenskräfte in die Gesellschaft einströmen zu lassen. Diese Normen enthalten die Grundstrukturen unseres tiefsten Seins, sowohl des einzelnen wie der Gesellschaft, losgelöst von den wechselnden Formen. Und so kann sich der Katholik mit vollem Recht jenen oft zitierten Ausspruch Paul de Lagardes zu eigen machen, daß es dem Konservativen zunächst um das Sein, nicht um das Wiesein gehe.

Vom Fundament der oben gekennzeichneten Normen aus ergibt sich aber auch, worin die Berechtigung und die Grenzen fortschrittlichen Denkens und Gestaltens für den Katholiken liegen. Die Grenzen sind ihm durch das Festhalten an jenen ewigen Normen gegeben, die Berechtigung aber durch die innere Hinordnung seines normierenden Gestaltungswillens auf die wechselnden raumzeitlichen Verhältnisse. So verbindet sich beim Katholiken die Pflicht zur konservativen Haltung mit der ebenso ernsten Pflicht zur fortschrittlichen Gesinnung.

Freilich liegen gegenüber der konkreten Situation die Dinge nicht so einfach. Die bleibenden Grundsätze und Normen, etwa die naturrechtlichen Normen über Persönlichkeit, Familie, Staat, Freiheit und Bindung, Gesetz und Macht, sind zwar, wie nicht genug betont werden kann, nicht inhaltleer, aber doch von so allgemeiner Natur, daß sie erst auf die jeweilige Situation anzuwenden sind. Dieser Anwendungsprozeß ist wesentlich eine Angelegenheit des normativ denkenden und so die jeweilige Situation meisternden Menschen; aber die stets andersartige, immer konkret-individuelle Situation einerseits und der allgemeine Charakter der ewigen Normen anderseits bringen es mit sich, daß mit und nach der verstandesmäßigen Konfrontation der klar erkannten, konkreten Situation und der allgemeinen Norm doch noch Raum für eine „Entscheidung" ist, die zwar immer eine Angelegenheit des Geistes bleibt, aber doch dem Willen zufällt. Dadurch spielt eine zweifach mögliche „Grundhaltung" der Menschen in den Anwendungsprozeß hinein, d. i. eine dauernde Blick-

und Willensrichtung auf die mehr der Beharrung oder mehr der Veränderung, auf die mehr der Statik oder der Dynamik unseres kulturellen Lebens dienenden Grundstrukturen des gesellschaftlichen Seins. Dies darf durchaus nicht einseitig psychologisch aufgefaßt werden, sondern die Unterscheidung ist seinsmäßig und objektiv begründet. Die erwähnten ewigen Normen, die das dauernde Fundament jedes katholischen Gestaltungswillens sind und sein müssen, enthalten eben objektiv Momente, die vorzugsweise nach der einen oder andern Richtung weisen; und die Kultur selbst, um deren Ordnung in der konkreten Menschheitsentwicklung es bei dem Anwendungsprozess geht, ist ihrem innern objektiven Sein nach auf eine relative Statik und relative Dynamik zugleich hingeordnet. So bekommen also die oben entwickelten allgemeinen Begriffe „konservativ" und „fortschrittlich", die sich an sich im ebenso allgemeinen Begriff des „katholischen Menschen" einen, durch die Eigenart des Anwendungsprozesses der ewigen Normen einen engeren, Sache und Menschen differenzierenden Sinn.

Man wird in dieser Unterscheidung eine weise Einrichtung der Weltordnung zu sehen haben und nicht etwa nur die Tatsache der Begrenztheit menschlichen Erkennens und Wollens. Der immer zu suchende Ausgleich der im engeren Sinne „konservativen" und der im engeren Sinne „fortschrittlichen" Menschen kann der objektiven und wahren Formung und Meisterung der jeweiligen Situation durch die ewig gültigen christlichen Grundsätze nur förderlich sein und wird die Kultur gemäß der ihr in gleicher Weise nötigen Statik und Dynamik glücklich beeinflussen. Die Frage, welche persönlichen Umstände oder welche soziologischen Verflechtungen den Katholiken zu dieser oder jener Haltung mehr oder weniger hinneigen lassen, mag hier dahingestellt bleiben; entscheidend ist, daß sein gesellschaftsformender Wille nicht von rein triebhaftem Selbstinteresse, sondern von der vernünftig-sittlichen Hingabe an jene ewigen Normen bestimmt wird. Zweifellos läßt auch jene objektive Differenzierung von „konservativ" und „fortschrittlich" — beides im obigen engeren Sinne verstanden — eine zweifache politische, parteimäßige Gruppierung unter Katholiken zu, und diese dürfte in einem Staat, dessen katholische Grundlage für alle Bürger von vornherein ausgemachte Sache wäre, für gewöhnlich auch eintreten. Bei uns in Deutschland liegen die Dinge ja nicht so. Der leider unverändert starke „antikatholische Instinkt" der andern zwingt die bewußten Katholiken in ihrer Mehrzahl immer wieder zur politischen und parteimäßigen Einheit. Der Hauptgrund liegt aber darin, daß das, was sich außerhalb des katholischen Lagers politisch „konservativ" oder „fortschrittlich" nennt, zu sehr in dem eingangs entwickelten Sinne nur „Bewegung" ist; es fehlt dort die volle Reinheit und Festigkeit jenes unverrückbaren ewigen Fundaments, von dem aus echt „konservative" und echt „fortschrittliche" Haltung überhaupt erst möglich ist. Angesichts der geistigen Zersetzung dieses Fundamentes muß man leider feststellen, daß es bei uns beispielsweise eine konservative Haltung allgemein-christlichen Charakters nicht gibt. Der Versuch, auf dieser schwankenden Grundlage etwa eine neue Parteigruppierung zu errichten, kann

nur zur Enttäuschung der deutschen Katholiken und zu einer für Kirche und Vaterland verhängnisvollen Minderung ihres Einflusses aufs öffentliche Leben führen.

Die dargestellten Grundlinien katholischer Stellungnahme zum konkreten Gesellschaftsleben und katholischen Formungswillen an ihm zwingen zur Feststellung, daß mit dem Katholizismus die beiden Haltungen des „Sowohl-Als auch" und des „Entweder-Oder" wesensmäßig, metaphysisch verknüpft sind. Aber es ergibt sich aus dem Dargelegten ebenfalls, daß das katholische „Sowohl-Als auch" nicht die subjektivistisch-liberale Einstellung im eingangs erwähnten Sinne bedeutet. Aus der allgemeinen Natur der vom Katholiken festzuhaltenden ewigen Normen, aus dem fließenden, stets konkreten Charakter des zu normierenden Lebens und aus der oben gekennzeichneten Eigenart des ständigen Anwendungsprozesses der Normen ergibt sich das katholische „Sowohl-Als auch" in seinem objektiven, auf aufgeschlossener Ehrfurcht vor dem Sein beruhenden Sinne. Es ergibt sich der stete Zwang zu einer „konkreten Soziologie", die auf eine genaue Analyse der tatsächlichen Situation geht, ohne allerdings dem Positivismus zu verfallen; es ergibt sich nämlich auch die aktive, auf ewigen Fundamenten gegründete Haltung des die fließende Wirklichkeit meisternden Sozialphilosophen, — eine Haltung, die zu der passiven und skeptischen Haltung des an ein angeblich sinnloses Geschehen verlorenen liberalen Individualismus und seines „Sowohl-Als auch" im schärfsten Wesensunterschied steht.

Auch der Sinn des katholischen „Entweder-Oder" liegt klar vor uns. Es geht auf jenes unverrückbare Fundament ewiger Normen, die zu keiner Zeit und unter keinen Umständen aufgegeben werden dürfen. Hier obliegt dem Katholiken die heilige Pflicht des „Bewahrens", also die Pflicht zu konservativem Sein und Denken im wortwörtlichen Sinne. Aber auch der Wesensunterschied dieses Katholizismus zur objektivistisch-konservativen Haltung im Sinne der heutigen Neukonservativen wird sichtbar. Der katholische Konservativismus ist und bleibt innerlich Meisterung des Geschehens und der Bewegung der Dinge, nicht wie jene neukonservative Haltung ein krampfhaft-gewaltsames Anhalten der Bewegung zu Gunsten einer mit einem unwahren „Entweder-Oder" bevorzugten Situation. Katholisches konservatives Denken und Sein bleibt sich stets des allgemeinen Charakters der zu bewahrenden ewigen Normen bewußt. Wenn es in der konkreten Anwendung jene Normen bevorzugt, die, wie oben ausgeführt wurde, die mehr beharrenden Momente im Gesellschaftsleben stützen, so weiß es, daß es konkrete Soziologie treibt, die keineswegs mit Sozialphilosophie gleichbedeutend ist. Wenn es die Formen der Bindung bevorzugt, etwa des „autoritären Führertums" oder der „Elite", so weiß es, daß diese Formen keineswegs eine von Zeit und Raum unabhängige Gültigkeit im Gesellschaftsleben haben, sondern daran zu prüfen sind, ob sie die konkrete Situation im Sinne jener ewigen Normen zu meistern ermöglichen. Wenn nicht, dann drängt gerade echt konservative Einstellung zu andern Formen. Es wäre jene falsche konservative Haltung, die oben objektivistisch-konservativ genannt wurde, wenn man die ewigen

Normen mit jenen zeit- und raumbedingten Kategorien ineinssetzte und den dadurch gebildeten soziologischen Größen den Absolutheitscharakter zuspräche, der doch nur den ewigen Normen an sich zukommt. Dann vollzöge sich jener gewaltsame Absperrungsprozeß gegenüber der geschichtlichen Bewegung, der nicht aus innern Kräften überlegener Meisterung, sondern aus schwächlicher Scheu vor der Bewegung stammt.

So entwickelt sich jene fälschlich konservativ genannte „Soziologie der angehaltenen Situation", die sich als Lehre vom „wahren Staat" oder von der „wahren Gesellschaft" ausgibt und dabei rein historische Gestaltungen des „Führertums", der Autorität, des Staates oder auch des Ständewesens als absolut gültige Kategorien unterschiebt. Dieser Mißbrauch des Geschichtlichen und die Absperrung von ihm, die in der Absolutsetzung historischer Formen liegt, bewirken, daß eine solche „Gesellschaftslehre" niemals Soziologie sein kann; und die unberechtigte Ausfüllung absoluter Kategorien mit an sich historischen Inhalten bewirkt, daß eine solche „Gesellschaftslehre" auch nicht Sozialphilosophie sein kann. Diese „Lehre" ist offenkundig nur politischer Wille in theoretischer Verkleidung.

Ein Beispiel solcher pseudokonservativen Zwecklehre bot jüngst Othmar Spann in seinem Aufsatz zur „Politisch-wirtschaftlichen Schicksalsstunde der deutschen Katholiken" („Schönere Zukunft" Nr. 25 vom 20. März 1932). Seine dort vertretene grundsätzliche Ablehnung der Demokratie, des Parlaments und der gesellschaftlichen Formung in der Zeit der deutschen gewerkschaftlich-sozialpolitischen Periode geschieht im Namen einer Lehre vom „wahren" Staat und von der „wahren" Gesellschaft. Aber seine soziologischen Kategorien sind fälschlich absolut gesetzt und gewaltsam ihrer geschichtlichen Bedingtheit entkleidet. Sein „Entweder-Oder", das er vom Standpunkt solcher Absolutheit ausspricht, ist unberechtigt, und das „Sowohl-Als auch", das er seinen Gegnern als „Liberalismus" vorwirft, ist nicht das liberale, sondern das katholische und somit berechtigt. Er spürt es selbst, denn er schreibt unsachlich.

Der Entwicklungsgang katholischen Geistes durch den Lauf des Gesellschaftslebens hindurch ist eben innerlich immer Meisterung dieses Lebens, ein Stehen auf dem Fundament jener ewigen Normen, so daß von dort aus das „Sowohl-Als auch" des Katholiken aus echter Ehrfurcht vor dem Sein, aus Aufgeschlossenheit ihm gegenüber stammt. Hier ist kein grundsatzloses liberales Sichtragenlassen von der „Bewegung". Hier ist aber auch kein Sichfestlegen auf irgend eine historische Situation, kein Anhalten irgend welcher Situation, keine falsche Absolutsetzung zeit- und raumbedingter Kategorien, kein pseudokonservatives „Entweder-Oder", das scheinbar dem liberalen „Sowohl-Als auch" ein Ende macht und scheinbar zeitlose Absolutheiten setzt, im Grunde aber doch nur ein Produkt der Zeit, der „Bewegung", und zwar hier der antiliberalen Konjunktur ist. Denn die katholische Haltung und Stellungnahme ist von ihrem bleibenden Fundament her niemals nur Produkt der „Bewegung", niemals nur „Reaktion' — im eigentlichen Wortsinn genommen —, sondern immer „Aktion". Damit ist jene Meisterung des Seins und Geschehens gemeint, jenes schon oben erwähnte „dominium sui" des Menschen im Sinne des

hl. Thomas, das diesem Menschen das vorurteilsfreie „Sowohl-Als auch" gegenüber dem Fluß des Lebens ebenso gestattet, wie es ihm das „Entweder-Oder" gegenüber den ewigen Normen zur Pflicht macht. Und bezogen auf den katholischen Menschen des konkreten Handelns und auf den in den Fluß der Dinge und in die Geschichte gestellten katholischen Menschen ist dieses metaphysisch in gleicher Weise auf das „Sowohl-Als auch" wie auf das „Entweder-Oder" abgestellte „dominium sui" gleichbedeutend mit der so oft berufenen und verrufenen Haltung der „Mitte" im Sprachgebrauch der scholastischen Philosophie. Nur Unkenntnis dieser Philosophie kann jene Mitte-Haltung, etwa im gesellschaftstheoretischen System des Solidarismus von Heinrich Pesch, mit einem oberflächlichen Wählen zwischen zwei Extremen, mit einem mechanischen „Schaukeln" zwischen zwei Polen verwechseln. Gerade durch diese Mitte-Haltung blieb die solidaristische Gesellschafts- und Wirtschaftslehre in der Periode und Bewegung des Individualismus stets „Aktion", d. h. sie meisterte diese Bewegung, indem sie gegenüber der konkreten Situation aufgeschlossen war, ohne sich an sie grundsatzlos, unter Verzicht auf die ewigen Normen zu verlieren. Diese Mitte-Haltung verhinderte aber auch die solidaristische Gesellschafts- und Wirtschaftslehre gegenüber dem lebendigen Individualismus zur bloßen „Reaktion" zu werden, d. h. ins antiindividualistische Extrem umzuschlagen, durch fälschliche Absolutsetzung entsprechender soziologischer Kategorien sich vor der konkreten Situation zu verschließen und gewissermaßen aus der Geschichte zu flüchten. Solche „Reaktion" ist nach dem Krieg Spanns Soziologie.

Man muß diese Zusammenhänge nur einmal durchdacht haben, um zu ermessen, wie wenig man gegen einen katholischen Systematiker wie Heinrich Pesch beweist, wenn man auf „individualistische" Bestandteile seines Systems hinweist, sei es in der Preislehre, in der Auffassung der Konkurrenz, des Eigeninteresses, oder sei es wo immer. Jene „individualistischen Elemente" im solidaristischen System haben die scharfe Prüfung am „Entweder-Oder" der ewigen Normen erfahren und sind wahrhaftig nicht als „liberale" Bestandteile ins System eingegangen; auf der andern Seite mußten sie aber auch notwendig aufgenommen werden, wenn nicht die katholische Ehrfurcht vor dem Reichtum des fließenden, geschichtlichen Lebens verletzt, und wenn nicht die Soziologie und Sozialphilosophie einer unheilvollen Erstarrung und Abschließung vom Konkreten überantwortet werden sollte. Drum sind Peschs Sätze im Systemganzen zu sehen.

Diese Haltung war innerlich starke „Aktion" und nicht schwächliche „Reaktion", d. h. man meisterte die damalige liberale Situation und ihre Hochkonjunktur und ließ sich nicht in reiner Passivität von ihr positiv oder negativ bestimmen. Dem Individualismus der „Wertfreiheit" eines Max Weber trat Heinrich Pesch ebenso grundsätzlich entgegen wie den Gefahren des Staatsozialismus bei Adolf Wagner. Diejenigen Kreise aber, die heute so sehr gegen den Liberalismus individualistischen oder kollektivistischen Gepräges rufen, ließen sich in der Mehrzahl damals willig von seinen Wogen tragen und standen jedenfalls nicht bei Heinrich Pesch.

Heute, in der antiliberalen Konjunktur, bewahren dieselben Kreise ebensowenig die katholische Haltung der „Aktion", der innerlichen Meisterung auch dieser Situation. Sie sind ganz und gar nur „Reaktion" — hier im wortwörtlichsten und übertragenen Sinne genommen — und lassen sich genau so willig und passiv wie einst in der liberalen Konjunktur nunmehr von den Wogen des Antiliberalismus und Pseudokonservativismus dahintreiben. Um das Übel voll zu machen, beschuldigt man die katholische Haltung, die auch jetzt nicht Spielball von „Bewegungen" sein kann, des Liberalismus. Man versieht die eigenen, zeit- und raumbedingten soziologischen Kategorien eines Mode gewordenen Pseudokonservativismus zu Unrecht mit Absolutheit und verteidigt sie mit dem falsch angewandten, so sehr katholisch klingenden „Entweder-Oder". Die Gefahr eines neuen Integralismus sozialer Natur steigt auf. Othmar Spann, der Künder des „Universalismus", hat in seinem oben zitierten Aufsatz im Hinblick auf die grundsätzliche Haltung der katholischen Theoretiker und Praktiker der sozialpolitisch-gewerkschaftlichen Arbeit der deutschen Katholiken den fatalen Satz geschrieben von „den Liberalen, die in die Kirche gehen".

Fragt man nach den Ursachen, warum gegenüber der Welle der augenblicklichen antiliberalen Konjunktur so wenig eigenständige Haltung, so wenig innere Meisterung und „Aktion" festzustellen ist, so wird man immer und immer wieder auf einen eingangs gekennzeichneten Punkt verwiesen. Es fehlt an einem festen Standpunkt außerhalb der Bewegung der Dinge und der Geister. Daher ist innere Meisterung nicht möglich, man kann nur jeweils passiv „reagieren", entweder extrem positiv oder negativ. Beim Protestantismus und seinen säkularisierten Formen ist dies verständlich. Weniger verständlich ist, wenn man auch bei Katholiken heute jene extreme positive „Reaktion" auf die Welle des modernen Antiliberalismus und Pseudokonservativismus feststellen muß. Die tatsächlichen Mißstände und Fehlwirkungen der demokratisch-parlamentarischen Institution können eine derartig pseudokonservative „Reaktion" nicht erklären; denn dann müßte sie uns alle überwältigen. Es bleibt vielmehr nur ein Fehler der geistigen Haltung bei diesem pseudokonservativ reagierenden Katholizismus als Erklärung übrig. Auch bei ihm ist jenes Fundament außerhalb der Bewegung der Dinge und der Geister nicht mehr da oder nicht mehr lebendig, ein Fundament, das doch, wie wir sahen, dem Katholizismus wesentlich ist. Deshalb sind die Menschen so passiv und haltlos den jeweiligen Strömungen und Bewegungen ausgeliefert und hingegeben. Deshalb können sie nur „reagieren", aber weil sie eben nur „reagieren" können, reagieren sie entweder nur positiv oder nur negativ und jedesmal extrem. Es ist das verdächtige „Entweder-Oder" jedes Radikalismus, der gerade dadurch sein innerstes Wesen der Haltlosigkeit und Schwäche offenbart.

Diese Soziologen haben nichts mehr von der Eigenständigkeit des Katholizismus, der inmitten der „Bewegungen" mit echter Meisterung und in der oben gekennzeichneten Haltung der „Aktion" einherschreitet. Sie wissen nichts mehr oder wußten eigentlich nie etwas von dem katholisch gesehenen Entwicklungsgang des Geistes, von jener Geschichtsphilosophie,

die gerade den Menschen in der Haltung der „Mitte" zu ihrem Zentrum machen muß; denn nur jenes Mitte-Prinzip entspricht dem „dominium sui" der die Geschichte tragenden Persönlichkeit, die nach scholastischer und theistischer Philosophie Mittelpunkt der Geschichte sein muß und nicht durch eine unpersönliche Geist-„Ganzheitlichkeit" ersetzt werden kann. Weil diese Gruppe von Menschen nie in der katholischen Tradition von dieser Größe und Weite standen oder nicht mehr stehen, deshalb erleben sie auch im Strom der sie treibenden modernen Bewegungen „Wiederentdeckungen", die uns andere Katholiken in Erstaunen setzen. Sie wollen merkwürdigerweise den „Geist" für die katholische Gesellschaftslehre in Reaktion zum liberalistischen oder marxistischen Positivismus „wiedererobert" haben und wissen nicht, daß diese Position katholischerseits in eigenständiger Haltung längst gesichert ist. Sie glauben, wiederum in typischer „Reaktion" zum modernen Atomismus, ein neues Wissenschaftsideal der „Ganzheiten", der „Gebilde" und „Strukturzusammenhänge" dem Katholizismus „erarbeitet" zu haben, und wissen nicht, daß katholischerseits längst in eigenständiger Haltung gegenüber den Übertreibungen mechanistischen Denkens, besonders in den Naturwissenschaften, das organische Prinzip scholastischer Philosophie festgehalten wurde und daß die systematische Leistung eines Heinrich Pesch gerade darin liegt, dies Prinzip in seinem Solidarismus auf Gesellschaft und Wirtschaft angewandt zu haben. Daran ändert auch Spanns Angriff[1] nichts.

Diese angeblichen „Wiederentdeckungen" zeigen, wie wenig eigenständig im katholischen Sinne diese Gruppe denkt und wie sehr sie von außerkatholischen Strömungen beherrscht ist. Der romantische Einschlag dieser katholisch-pseudokonservativen „Ganzheitslehre" macht ihre Unselbständigkeit vollends offenbar. Wie vor mehr als hundert Jahren, so erlebt auch heute der säkularisierte Protestantismus in der romantischen Lehre von den „Ganzheiten" den Umschlag seines bis in den extremsten Subjektivismus getriebenen individualistischen Prinzips ins gerade Gegenteil. Auch heute wie vor mehr als hundert Jahren wirkt dieser Vorgang in den katholischen Bereich hinüber. Damals wie heute übersteigern Konvertiten und Katholiken von jener oben dargestellten „reinreaktiven" Natur in der Freude und der Überraschung angeblicher Wiederentdeckung das dem Katholizismus doch gewiß von jeher eigene „ganzheitliche" Denken. Darum können und werden sich auch wegen dieser innern Verwandtschaft der katholische und protestantische Pseudokonservativismus der „Ganzheiten", des „autoritären Führertums", der „Elite" und des von oben gesetzten Ständewesens — nicht zu verwechseln mit der Parole der Enzyklika „Quadragesimo anno"! — finden. Man wird sich finden unter der „konservativen" Parole gegen Bolschewismus, Marxismus und Liberalismus. Man wird diese gemeinsame Linie die „antisäkulare Front" nennen (Stapel), die Front gegen die Entchristlichung des öffentlichen Lebens.

---

[1] „Ständisches Leben", 2. Jahrg. 6. Heft. Spann reißt Peschs Sätze aus dem Zusammenhang.

Nur der Katholizismus wird in dieser Front fehlen, jener Katholizismus nämlich, der niemals nur „Reaktion" — wiederum im wortwörtlichen und übertragenen Sinne genommen — sein kann wie diese Front. Er wird seinen Kampf gegen Bolschewismus, Marxismus und Liberalismus allein führen, aber mit jener Festigkeit des „Entweder-Oder", das im Festhalten an den ewigen Normen menschlichen Gesellschaftslebens liegt. Aber er wird die Scheinfestigkeit und das innerlich unbegründbare „Christentum" jener „antisäkularen Front" meiden, die in vermeintlich konservativer Haltung die Absolutheit des „Entweder-Oder" völlig zeit- und raumbedingten Formen des Gesellschaftslebens gibt.

Ljeskow und der Bolschewismus

Von Dr. Slavista[1].

Man verehrt in Westeuropa als die Großen in der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts Tolstoj, Dostojewskij, Turgenjew, man achtet Gogolj, Tschechon, auch Gontscharow wegen ihrer hohen künstlerischen Begabung und ihrer wertvollen Schilderungen russischen Lebens. Eine Leuchte unter den russischen Dichtern, einen der größten hat man übersehen. Erst in der neuesten Zeit beginnen weitere Kreise seine Bedeutung zu erkennen und zu schätzen. Es ist Nikolaj Ljeskow, dessen hundertster Geburtstag ins vergangene Jahr gefallen ist. Die Russen selbst haben ihren Landsmann bei weitem nicht genügend gewürdigt. Westeuropa hätte durch Ljeskow in die Kenntnis der russischen Verhältnisse des 19. Jahrhunderts tiefer eindringen können, und die russische Gesellschaft, die ihn verachtete, hat einen Mahner überhört, der ihren Untergang aufhalten wollte. Einer der wenigen Russen, die als Zeitgenossen seine Bedeutung erkannt haben, war Leo Tolstoj. Er urteilt in einem Gespräch mit Gorkij über ihn: „Schade, daß Ljeskow nicht gelesen wird.... Die Sprache beherrschte er wunderbar, bis in die letzten Feinheiten." Die zielbewußte Klarheit Ljeskows schließt von selbst lange Auseinandersetzungen über sein Werk aus. Sein tiefes, religiöses Denken, sein heiteres, harmonisches Wesen, seine Lebensfreude bei aller ernsten, oft bitteren Erkenntnis der Wirklichkeit geben ihm einen Vorzug vor Tolstoj, vor allem dem älteren, dem Unruhigen, ewig Suchenden, der mit seinen Zweifeln den Leser quält, der meint, der religiöseste Mensch zu sein, dessen Werk aber im Grunde eher niederreißen half, als daß es aufgebaut hätte. Schwieriger ist ein Vergleich mit Dostojewskij. Daß Ljeskow im Gegensatze zu ihm aus der Kraft eines gesunden Körpers und einer gesunden Seele sein Werk geschaffen hat, läßt es in unsern Augen gewinnen. Turgenjew ist nicht durch und durch Russe wie Ljeskow. Seine Vorliebe für Westeuropa, sein jahrzehntelanger Aufenthalt in Deutschland und Frankreich haben seinen Blick für die Verhältnisse in seiner Heimat getrübt. Seine zu sehr

[1] Aus Gründen, die der Schriftleitung bekannt sind, schreibt der Verfasser unter diesem seiner Stellung entsprechenden Decknamen.

gefühlsbetonten Romane lassen Schärfe und Klarheit in Auffassung und Urteil vermissen.

Was den Werken Ljeskows heute ein so eigenartiges Gepräge gibt, ist die Erfüllung dessen, was sie damals, also vor vielen Jahrzehnten, angekündigt haben. Schon zu des Dichters Zeiten waren offenkundig viele Ursachen für den kommenden Zusammenbruch vorhanden. Ljeskow weist auf eine Reihe von Mißständen hin, die in der Folge für Rußland große Gefahren bringen müßten, und er warnt, den Weg des Verderbens weiter zu gehen. Der völligen Verneinung aller wirklichen Werte durch den Nihilismus setzt er das Höchste entgegen, was ein Mensch besitzen kann, die vollkommene Liebe, die Christusliebe. Immer wieder betont er: Die Liebe geht vom Liebenden auf den andern über, die Liebe ist die schärfste Waffe, sie überwindet die Kraft des Wildesten, des Verbrechers. Durch Streitschriften aus dem Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit hatte er sich die unversöhnliche Feindschaft der Radikalen zugezogen; später verlor er infolge seiner unverhüllten Kritik auch die Gunst der Konservativen. Ljeskows Sprache ist kraftvoll, reich und bildhaft, nicht selten altertümlich. Für den Nichtrussen ist sie schwer zu lesen und noch schwerer zu übersetzen.

Fast alle Stände und Klassen des russischen Volkes waren in den ersten zwei Dritteln des 19. Jahrhunderts von den russischen Dichtern dargestellt worden. Gutsbesitzer, Bauern, Leibeigene, Städter, Beamte, Soldaten wurden je nach Gebühr verherrlicht, bemitleidet oder dem Gelächter der Zeitgenossen preisgegeben. Nur ein Stand hatte noch nicht seinen Sänger gefunden, der russische Geistliche, der Pope. Die russische Literatur des 19. Jahrhunderts ist eine halbpolitische Literatur, die bisweilen die Presse ersetzte. Die ganze Öffentlichkeit nahm an ihrer Entwicklung Anteil. Was hat aber der Pope mit Politik zu tun? Er lebt ja nicht in der Öffentlichkeit, dachte man sich, und ließ ihn aus dem Spiel. Auch glaubte man nicht, im Stande der Geistlichen Gestalten zu finden, die bedeutend und eigenartig genug wären, um einen Dichter zu reizen. Endlich schlug auch für den Popen die Stunde. Im Jahre 1872 erschien Ljeskows Meisterwerk, die „Klerisei". In vorwurfsvollem Tone erinnert der Oberpfarrer Tuberosow, der Held des Romans, den russischen Dichter an sein Versäumnis: „Weißt du, welches Leben der russische Pope führt, dieser ‚unnötige Mensch'?... Weißt du, daß das elende Leben dieses Popen nicht inhaltsleer, sondern überreich an Nöten und Ereignissen ist, oder denkst du etwa, daß sein Pfaffenherz für edle Regungen unzugänglich und zu stumpf ist, um Leid empfinden zu können? Oder willst du von deiner Höhe als Autor herab mich, den Popen, überhaupt nicht deiner Aufmerksamkeit würdigen? Denkst du vielleicht, daß meine Zeit schon vorüber ist und daß mich das Land nicht mehr braucht, das dich und mich geboren und ernährt hat...? Blinder! sage ich dir, wenn du das erste glaubst; Tor! sage ich dir, wenn du das zweite glaubst. Und kraft dieses Schlusses ist es nicht dein Wille, mich aufzurichten und zu beleben, sondern einen Stein auf mich zu wälzen und dann zu spotten, daß übler Geruch von mir ausströmt, weil ich erstickt bin!" Diese Worte kennzeichnen tatsäch-

lich die Lage eines großen Teiles der russischen Geistlichkeit im 19. Jahrhundert.

Die russische orthodoxe Kirche ist für Ljeskow die maßgebende Autorität in Sachen des Glaubens. Er sieht in ihr einen guten, entwicklungsfähigen Kern, er sieht unter ihren Vertretern, unter den niedern, hohen und höchsten, Seelenhirten im besten Sinne des Wortes. Er möchte das ganze russische Volk im Schoß der orthodoxen Kirche vereinigt sehen. Im „Versiegelten Engel" z. B. läßt er die Altgläubigen reuig zur Kirche zurückkehren. Aber anderseits nimmt er mit Schmerz, namentlich in der höheren Geistlichkeit und in der Organisation der Kirche, Verhältnisse wahr, die unfehlbar das Verderben bringen werden, wenn nicht eine gründliche und rasche Änderung erfolgt.

Die „Klerisei" ist die Chronik einer russischen Kleinstadt um die Mitte des vorigen Jahrhunderts. Die Wellen des Marxismus, des Materialismus, des völligen Sichhingebens an die Naturwissenschaften sind nach Rußland geschlagen und haben auch das Städtchen Stargorod erreicht. Die Geistlichen und das gläubige Volk kämpfen einen erbitterten Kampf einerseits mit den Sektierern, anderseits mit der aufgeklärten „Intelligenz", von der die zersetzenden Ideen des Westens mit rücksichtsloser Kühnheit verbreitet werden. Eines der eigenartigsten und wertvollsten Stücke der russischen Literatur ist das Tagebuch des Stargoroder Oberpfarrers Tuberosow. In vollendeter Sprache läßt hier Ljeskow den Priester alle wichtigen Ereignisse aufzeichnen, die sich während einer langjährigen Tätigkeit zutragen. Tuberosow beurteilt diese Geschehnisse und beschreibt den Widerhall, den sie in seiner Seele hervorrufen. Wie eine Beichte legt er in seinem Tagebuche nieder, was sein Inneres bewegt, manchmal durchstürmt.

Die erschreckende Armut der niederen Geistlichkeit fällt schon dem jungen Priester auf. Er sinnt auf Hilfe. „Ich hatte im Gouvernement geschäftliche Dinge zu erledigen, stellte mich dem Bischof vor und berichtete ihm persönlich über die Armut des Klerus. Der Bischof drückte sein tiefes Mitgefühl aus, bemerkte aber, daß unser Herr selbst keine Hütte gehabt habe, um sein Haupt niederzulegen, aber trotzdem gelehrt habe. Er riet mir, den Geistlichen die Lektüre des Buches ‚Von der Nachfolge Christi' zu empfehlen. Darauf gab ich nichts zur Antwort; es wäre ja sinnlos gewesen, etwas zu erwidern, da unsere armen Geistlichen nicht einmal dieses Buch sich hätten erbetteln können." Der Sekretär des Konsistoriums glaubte noch spotten zu dürfen. „Der Arme kommt leichter ins Himmelreich", was Tuberosow zu scharfem Tadel veranlaßt: „Dieser verächtliche, freche und schamlose Ton der Konsistorien!"

In Tuberosows Amtsbereich ist die Sekte der damals überhaupt in Rußland weit verbreiteten Altgläubigen sehr stark. Ljeskow hat ihre Lage, ihre innere Stärke und ihren Glaubensfanatismus gut gekannt. Daß er sie achtete, zeigt der „Versiegelte Engel". Es ist klar, daß die Armut der Geistlichkeit den Kampf mit solchen Gegnern erschwerte. „Den Sektierern kann ich nicht den geringsten Widerstand entgegensetzen; denn ich bin an Händen und Füßen gebunden, sowohl durch meinen halbver-

hungerten Klerus wie durch den satten Polizeichef....“ Eine Diskussion mit den Altgläubigen, von der sich der Priester viel verspricht, wird untersagt. Gewaltsame Maßnahmen der weltlichen Behörde verschlimmern noch die Lage. Tuberosow schildert empört die unwürdige Zerstörung einer Kapelle der Altgläubigen; mit einer Feuerspritze wird das Volk, das an der Stelle der zerstörten Kapelle betet, auseinandergetrieben. Tuberosow weigert sich, bei den Altgläubigen Gaben zu sammeln, worauf ihn seine Kleriker bei der Behörde anzeigen; nicht etwa aus Bosheit, sondern weil ihre Not zu groß ist, wenn sie auf die Gaben der Altgläubigen verzichten müssen. Und man zwingt Tuberosow, bei den Sektierern um Almosen zu bitten. Am besten tritt die Anschauung Ljeskows im Gespräch mit der klugen Gutsbesitzerin Plodomasowa zu Tage: „Gewaltsames Vorgehen ist bei ihnen nicht am Platz; aber das Übel wächst infolge der Wankelmütigkeit, die sie in der kirchlichen Gesellschaft und in der Geistlichkeit selbst sehen...; die orthodoxe Kirche leidet durch diesen Abfall.“ Die Plodomasowa erwidert: „Ihr solltet diesem Altare redlicher dienen und ihn nicht in einen Ladentisch verwandeln. Aber Ihr handelt ja alle mit dem Heiligsten wie mit einem Stück Tuch!“

Man will in der obersten Kirchenbehörde die Mängel nicht sehen. Tuberosow verfaßt eine Schrift: „Über die Lage der orthodoxen Geistlichkeit“. Er wird daraufhin befördert und ausgezeichnet, aber seine Schrift verschwindet in den Akten des Konsistoriums. Der Pope weiß kaum mehr, wo er über Mißstände Klage führen kann, ganz zu schweigen davon, daß es ihm fast nirgends möglich ist, sich offen mit seinen Vorgesetzen oder mit andern Priestern auszusprechen. Schmerzvoll klingt die Klage in „Am Rande der Welt“: „Heute darf sich Euer Bischof nicht einmal mehr mit seinem Nachbarbischof über seine Angelegenheiten beraten; er braucht sozusagen an nichts zu denken. Es wird für ihn gedacht, und er hat nur alles zur Kenntnis zu nehmen. Was wollt Ihr von ihm verlangen, wenn er heute nicht einmal mehr für seine eigene Person irgendwo Schutz und Hilfe suchen darf?...“

Bezeichnend für den starren und wenig durchdachten Organismus der russischen Kirche ist in den „Kleinigkeiten aus dem Bischofsleben“ die Bemerkung, daß es dem russischen Bischof nicht erlaubt sei, außerhalb seiner Wohnung sich ohne Prunk zu zeigen. „Das ist sein furchtbares Privileg. Es ist ihm unmöglich, aus der Pforte seines Hofes zu treten, er darf nur ausfahren, und zwar weder einspännig noch auch zweispännig, sondern unbedingt nur vierspännig und dazu nur unter Glockengeläute!“ Einerseits sondert ihn dieses Gebot in ungünstiger Weise vom Volke ab, anderseits ist es für die Gesundheit von schädlicher Wirkung. „Wieviel Kräfte und Fähigkeiten sind wohl schon das Opfer dieses einen Privilegs geworden?“

Im Gespräch mit der weltgewandten Plodomasowa in der „Klerisei“ nimmt Tuberosow wahr, daß die Geistlichen viel zu wenig Bildung haben und daher eigentlich nur mit primitiv denkenden Leuten verkehren können. Der Diakon Achilla in der „Klerisei“ z. B. sieht in eigenartig klingenden Fremdwörtern eine Gotteslästerung, steht hilflos vor der „freidenkeri-

schen" Ansicht eines Aufgeklärten, daß ein sehnlich erwarteter Regen nicht infolge eines öffentlichen Bittgebetes, sondern infolge von Naturgesetzen gefallen sei. Den gutmütigen zweiten Pfarrer von Stargorod bringen Fragen von aufgeklärten Schülern aus der Fassung. Den unglaublich niedrigen Bildungsstand der Geistlichen und Kleriker in Sibirien zeigt die Erzählung „Am Rande der Welt". Die wenigsten können lesen und schreiben, aller Strenge des neuen Bischofs will es nicht gelingen, ihnen diese Grundlage des geistlichen Berufes zu geben. In den Seminarien herrschen nicht selten Roheit und Trunkenheit. Unfähigkeit vieler Geistlicher, schlechte Organisation, mangelnde Unterstützung und Quertreibereien vonseiten der weltlichen Behörde lassen das Missionswerk nicht gedeihen, sondern langsam verfallen. Wenige Bekehrungen werden verzeichnet. Aus dem Christenglauben ist bei den dortigen heidnischen Völkern ein merkwürdiges Gemisch aus christlichen und allen möglichen heidnischen, buddhistischen, schamanischen und andern Elementen geworden. Die Belehrung, die der Taufe folgt, ist sehr mangelhaft. Ein Bischof, der sich über die außergewöhnlichen Erfolge eines Missionars wundert, erfährt später, daß dieser durch freundliche Bewirtung, d. h. durch Alkohol, die Herzen der Heiden gewonnen habe. Durch derartige Vorkommnisse sinkt die Achtung vor dem Christentum. Von der Steppe kommen die Missionare beraubt, in zerrissenen Kleidern, ohne das notwendige Fahrzeug und Zugvieh zu besitzen, zum Bischof und flehen ihn um Hilfe an. „Die Beamtenschaft, die ganze Verwaltung begünstigt in gewissenloser Weise die Lamas. Ich hatte mit dem Gouverneur einen Strauß auszufechten, als ich diesen christlichen Herrn dazu bewegen wollte, seine Helfer wenigstens davon abzuhalten, ganz offen den Buddhismus zu unterstützen. Der Gouverneur fühlte sich beleidigt, und es entbrannte zwischen uns ein heftiger Streit", berichtet der Bischof.

Die Laienwelt und vor allem ihre Oberschicht ist das zweite Element, gegen das Ljeskow die Anklage richtet, dem drohenden Verderben Vorschub zu leisten. Die Regierung, die Spitze der russischen Gesellschaft, betrachtet keineswegs die Sorge für das Wohl des Volkes als ihre wichtigste Aufgabe. Ein Beispiel bietet die Erzählung „Ein russischer Demokrat in Polen". Dem wohlmeinenden, klar ausgearbeiteten Vorschlag eines hohen Beamten, 25 000 kleine Güter für entlassene Offiziere zu schaffen, tritt der Regierungsbeschluß entgegen, im Siedlungsgebiet ein paar Riesengüter zu errichten, die einigen Generälen zur Nutznießung überlassen werden sollen.

Mit der Thronbesteigung des Zaren Nikolaus I. im Jahre 1825 beginnt eine Zeit der gewaltsamen Verdrängung westlichen Bildungsgutes. Ljeskow berichtet im „Kadettenkloster" über Folgen der Regierungsmaßnahmen. 1826 wird ein neuer Kommandeur aller Kadettenkorps ernannt. Nach kurzer Zeit läßt er plötzlich alle Petersburger Kadetten, deren Führung nicht ganz einwandfrei ist, als Unteroffiziere ins Heer stecken. Die Bibliothek und das Museum der Anstalt werden geschlossen, jeder geographische Globus wird entfernt. Unter Prügelstrafe ist es verboten, irgend welche Bücher vom Urlaub mitzubringen oder gar sich schrift-

stellerisch zu betätigen. Schon vorher ist jeder Unterricht in fremden Sprachen unmöglich gemacht worden. Das Kadettenkorps, früher eine hervorragende Bildungsanstalt, wird eine reine Drillschule.

Angehörige der jüdischen Rasse und Religion waren in gewissen Gebieten Rußlands unmenschlichen Grausamkeiten schutzlos ausgesetzt. Aus der Erzählung „Das Bischofsgericht" geht hervor, daß noch in den vierziger und fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts in der Ukraine junge Juden unter zwölf Jahren ins Heer gesteckt wurden. „Man verschleppte als Rekruten Kinder, die nicht mehr als sieben oder acht Jahre alt waren. Zahllos waren solche Fälle." Der Jammer der Eltern muß herzzerreißend gewesen sein. Ljeskow gibt im „Bischofsgericht" den tiefen Eindruck wieder, den derartige Erlebnisse auf ihn gemacht haben, als er in Kiew als junger Beamter stand: „In diesem Meer von Seufzern und Tränen, in dem ich als junger Mensch so viele schwere Tage verbringen mußte...."

„Wie herrlich!" schreibt einmal in der „Klerisei" Tuberosow ins Tagebuch, da er gehört hat, daß von litauischen Geistlichen eine Bewegung gegen die Trunkenheit ausgegangen ist. Aber die Branntweinpächter beschweren sich bei der Regierung, man lasse das Volk nicht trinken, und die Regierung verbietet mit Rücksicht auf die Staatsfinanzen (der Branntweinverkauf war Staatsmonopol) alle Gesellschaften, die sich gegen den Alkoholmißbrauch wenden. „Ein teuflische Nachricht! Trink nur zu, armes Volk, sauf dich zu Tode!" setzt Tuberosow bitter in sein Tagebuch. „Ich sehe, daß etwas Gewaltiges in Rußland heranreift und systematisch vorbereitet wird. Zuerst ist man dem Volk gegenüber nachgiebig und läßt es in seinen schlechten Neigungen verharren, dann beginnt man plötzlich Steuern zu erheben und verfährt dabei schonungslos, indem man sich damit entschuldigt, daß es ‚gemäß Erlaß des Zaren' geschehen müsse. Es wundert mich, daß niemand wahrzunehmen scheint, wohin dies alles führt."

Die gebildete russische Gesellschaft versäumt vielfach die Pflicht, dem Volk im religiösen Glauben Vorbild zu sein. Mitten in der Gesellschaft darf der Radikale seine Wühlarbeit treiben, darf den Kindern in der Schule einhämmern, es gebe keine Seele, keine Unsterblichkeit, man müsse die Familie zerstören, man dürfe die Vaterlandsliebe und die nationalen Grundlagen der Völker nicht anerkennen. Die Gesellschaft sollte mit Empörung die in ihrer Mitte ausgesprochenen Worte der Aufgeklärten zurückweisen. Der Lehrer Prepotenskij spricht sie in der „Klerisei" an einem Abend vor der versammelten Gesellschaft der Stadt aus: „Sobald der Glaube eine ernste Sache geworden ist, so ist er schädlich, und man muß ihn fassen und straff ziehen." Und: „Der Glaube ist Luxus, der dem Volk teuer zu stehen kommt.... Schnaps ist nützlicher als der Glaube, der wärmt wenigstens." Also schon genau wie Lenin: „Religion ist Opium für das Volk, eine Art geistigen Branntweins." Die Kleinstadtgesellschaft wehrt den lästigen Ruhestörer lachend und spottend ab. Er darf weiter unterrichten; „denn sie sind ja heute alle so". Der Arzt und der Polizeichef von Stargorod geben den Leichnam eines Ertrunkenen nicht der Kirche zum Begräbnis, sondern stellen ihn „zu wissenschaftlichen Zwecken" dem

Lehrer zur Verfügung, der an dem Leichnam zum Entsetzen der gläubigen Bevölkerung seine materialistische Weltanschauung demonstriert. Hohe Beamte benehmen sich unwürdig gegenüber den Geistlichen. In der „Klerisei" spricht einmal der Gouverneur in der Kathedrale während des Gottesdienstes so laut, daß ihn der Bischof zurechtweisen muß. Der Gouverneur spottet über Religion und Kirche. Arzt und Polizeichef werfen dem für seinen Glauben eifernden Tuberosow „eifersüchtige Intoleranz gegen den Unglauben" vor. Ljeskow spricht geradezu von „gesetzlich geschütztem Nihilismus".

Die Mehrzahl derer, die nicht schon offen gegen Glauben und Kirche kämpfen, schämt sich, den Glauben zu bekennen und die Kirche zu verteidigen. Auf die vorwurfsvolle Klage des Priesters in der „Klerisei": „Ohne Ideale, ohne Glauben, ohne Achtung vor den Toten unserer großen Vorfahren . . ., das richtet Rußland zu Grunde!", antwortet der Adelsmarschall Tuganow: „Je nun, wenn Rußland dadurch zu Grunde gehen muß, dann geht es eben zu Grunde.... Was machst du dich an jeden heran und setzest ihm zu mit deinem ‚Ideal, Glaube'? Es ist nun einmal nicht zu helfen, wenn, wie es scheint, für all das die Zeit vorüber ist." Die radikalen Elemente suchen schon die neuen Strömungen in die Beamtenschaft hineinzutragen und geben die Losung aus: „Wir müssen alles zerstören..., alles ist uns erlaubt, alles ist uns möglich!" Bemerkenswert sind in der „Klerisei" die Worte Termosesows, des Wortführers der radikalen Beamten, der mit Hilfe seines hochgestellten Genossen feine, undurchdringliche Netze von Verleumdungen und Intrigen über Tuberosow spannt, die diesen schließlich zu Fall bringen: „Warum sollen wir nicht dienen? Im Staatsdienst sieht man unseresgleichen gern, wir bekommen Geld und Einfluß...; Begabung ist hier nicht einmal ein Vorteil, man wünscht sie hier nicht." Er ist des Sieges seiner Sache sicher. Auf den Einwurf, eine Revolution wäre in diesem Zeitpunkt ein Schaden für Rußland, versetzt er: „Wozu, zum Teufel, brauchen wir jetzt eine Revolution, da unsere Sache ohne Revolution schon so günstig steht wie nur möglich?"

Tuberosows letzte, für ihn verhängnisvolle Predigt ist eine flammende Anklage gegen die russische Intelligenz und gegen die Beamten, ob sie radikal, liberal oder konservativ sind! „Unser maßloses Philosophieren, das den gesunden Verstand unterjocht... Das Nichtverstehen der menschlichen Natur und infolgedessen leidenschaftslose Gleichgültigkeit gegen Gut und Bös und falsches Urteil über die Handlungen: Rechtfertigung des Unrechts und Verurteilung des Richtigen.... Bedeutendes Nachlassen der Sorge um das Wohl des Vaterlandes...." Und ein ergrauter Bischof spricht in der „Klerisei" das Wort aus, das schon Turgenjew im „Vorabend" ausgesprochen hat: „Wir haben keine Männer." Der Bischof fährt fort: „Wir segeln über einem tiefen Abgrund auf einem schlecht gerüsteten Schiffe und mit betrunkenen Matrosen. Gott bewahre uns in dieser Lage vor einem Sturm!"

Die Leibeigenschaft der russischen Bauern wurde im Jahre 1861 der Form nach aufgehoben, in Wirklichkeit aber durch einen keineswegs erträglicheren Zustand ersetzt. Ljeskow hat auch über diese Frage offen

und mutig gesprochen. Er läßt Tuberosow in sein Tagebuch schreiben, daß er die Propstwürde verloren habe, beinahe sogar seiner Priesterwürde entkleidet worden wäre, weil er sich an den Gouverneuer gewandt habe „mit der Klage gegen die Belastung der Bauern mit Fronarbeit durch die Gutsbesitzer an Sonntagen, und sogar an hohen Festtagen", und er habe hinzugefügt, „daß auf diese Weise die an sich schon große Not noch größer werde; denn in ganzen Dörfern gebe es keinen mehr, der noch Roggen oder Schafe besitze...." Diese Klage habe den Gouverneur in rasende Wut versetzt. Für die hygienischen Zustände auf dem Dorfe ist eine andere Bemerkung in der „Klerisei" bezeichnend. Da im Gouvernement Seuchen ausgebrochen sind, wird den Bauern befohlen, die örtlichen Ärzte und Tierärzte aufzusuchen und Pfuscher zu meiden. Der Dichter bezeichnet diesen Befehl als Hohn, da Ärzte und Tierärzte fast gar nicht vorhanden seien. Die Erzählung „Alte Psychopathen, Das Epos von Wischnjowskij und seiner Sippe" gibt das selbstherrliche Leben und Treiben eines Gutsbesitzers wieder, der gegen Ende des 18. Jahrhunderts unumschränkter Herr über zwei Dörfer war. Für Wischnjowskij, dessen Macht sich Polizei und Behörden fügen müssen, wird eine Einrichtung getroffen, die man nur als Harem bezeichnen kann. Wohl eine der schärfsten Anklagen, die gegen die russische Leibeigenschaft gerichtet worden sind, ist die im Westen sehr wenig bekannte Erzählung Ljeskows „Der Haarkünstler". Es ist eine unsagbar traurige und literarisch wertvolle Erzählung. Einer von den als tyrannisch bekannten Grafen Kamenskij hat im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts in Orel aus den Begabtesten seiner Leibeigenen eine Theatertruppe zusammengestellt, die zu seinem Gefallen und für seine Gäste spielt. Arkadij, der von ihm sehr streng gehalten wird, ist der Haarformer der Truppe, ein wahrer Künstler in seinem Fach. Er liebt die Schauspielerin Ljubowj, ohne je mit ihr sprechen zu dürfen. Schauspielerinnen, an denen der Graf Gefallen findet, werden nach dem Spiel in ein langes, weißes „Cäciliengewand" gekleidet und ihm übergeben. Wehe, wenn sich ein anderer an ihnen vergreift! Der Graf wird auf Ljubowj aufmerksam. Da versucht Arkadij mit Ljubowj eine tollkühne Flucht, aber sie werden verraten. Ljubowj wird zum Grafen gebracht — dann wird unter ihrem Zimmer Arkadij gefoltert. Später schickt der Graf Arkadij in den Krieg, und als der Arme endlich zurückkehrt, um Ljubowj zu heiraten, wird er in der Heimat ermordet und beraubt. Die Martern waren üblich: „Die Martern waren bei uns so furchtbar, daß der es hundertmal besser hatte, dem der Tod beschieden war.... Unter dem ganzen Hause befanden sich geheime Keller, wo lebende Menschen saßen, die angekettet waren wie Bären. Kam man zufällig vorbei, so hörte man, wie dort die Ketten klirrten und Menschen in Fesseln stöhnten. Ja man wollte, daß diese Dinge bekannt würden und der Behörde zu Ohren kämen, jedoch die Behörde wagte an Eingreifen nicht zu denken.... Und andere Menschen waren sogar zusammen mit Bären angekettet, so daß der Bär nur einige Zentimeter entfernt war und den Menschen fast mit der Pranke zerfleischen konnte...."

Ljeskow erschöpft sich nicht in Vorwürfen und Klagen. Der Selbstsucht

und der Gleichgültigkeit in den Kreisen der höheren Geistlichkeit und der gebildeten Laienwelt hat er Gestalten von vorbildlicher Pflichttreue und Ehrlichkeit, von religiöser Innigkeit und Menschenliebe gegenübergestellt. Einer Reihe seiner Erzählungen hat er den gemeinsamen Namen „Die Gerechten" gegeben. Ihnen ist er auch in den oberen Schichten der Bevölkerung auf seinen weiten Reisen in Rußland begegnet. Ihr Leben und ihre Taten entreißt er der Vergessenheit, den Zeitgenossen und der Nachwelt zum Gedächtnis und zur Nacheiferung. Mehrmals klagt er, daß Bischöfe und Geistliche, namentlich in den höheren Laienkreisen, gerade nach ihren vortrefflichen Eigenschaften hin fast unbekannt blieben, daß schlechte Nekrologe auch nach ihrem Tode eine gerechte Beurteilung ihrer Persönlichkeit verhinderten. Der Dichter greift besonders in den „Kleinigkeiten aus dem Bischofsleben" den Heiligen Synod scharf an und verteidigt die Bischöfe gegen Vorwürfe seitens der Laien. Er wurde nach Erscheinen dieses Werkes im Jahre 1883 vor die Wahl gestellt, seine Überzeugung oder sein Amt zu opfern, und er legte sein Amt im Ministerium für Volksaufklärung nieder.

Die bezeichnendste Priestergestalt, die Ljeskow geschaffen hat, ist Tuberosow in der „Klerisei". Mit den Gläubigen seiner Gemeinde steht er gegen Feinde, die jedes Mittel der Verleumdung und der Bestechung gebrauchen, um ihn zu stürzen. Er verliert als Martyrer seiner Überzeugung sein Amt, weil er seine Predigt nicht widerrufen kann, und das Leid bricht sein Herz. Im „Bischofsgericht" und in den „Kleinigkeiten aus dem Bischofsleben" kann der Dichter sich nicht genugtun, die Güte Filarets, des Metropoliten von Kiew, zu preisen. „Er kam auf die Welt mit seiner Güte wie das Veilchen mit seinem Duft, sie war sein Wesen." Das Volk nennt ihn „unsern Engel". Er spricht im „Bischofsgericht" das Machtwort, das dem unglücklichen Juden den Sohn wiedergibt. Er duldet nur eine saubere, ehrliche Verwaltung seiner Diözese. Nach seinem Tode hinterläßt er „eine geschlossene, orthodoxe Bevölkerung, die rührend ihr ‚liebes Väterchen' verehrt hatte". Ein anderer Bischof in den „Kleinigkeiten aus dem Bischofsleben" überrascht durch sein einfaches Wesen. Er fährt ohne große Begleitung in seiner Diözese umher, gibt Geistlichen auf einem Spaziergang Audienz, hilft bei der Ernte. Sehr fromm tuende Leute, die das nicht verstehen können, legen es als Nihilismus aus.

Das mutige Auftreten von Geistlichen gegen anmaßende weltliche Behörden und hohe Beamte zeichnet folgende Geschichte aus den „Kleinigkeiten". Ein Moskauer Polizeigeneral hat in einem Brief an den Metropoliten Drosdow den Gesang in einer Moskauer Kirche beanstandet. Der Brief geht unbeantwortet an den Generalgouverneur zurück. Der dringt in den General, die Sache zu bereinigen. Der Bischof, der sich verletzt fühlt, lenkt nicht ein, bis der General sich herbeiläßt, in einem demütig gehaltenen Brief den Metropoliten um eine Audienz zu bitten. Hierauf gibt der Bischof nach. Im „Kadettenkloster" weist der mutige Archimandrit die Taktlosigkeiten des Kommandeurs in der Kirche zurück, worauf er aus der Anstalt entlassen wird.

Auch in der Laienwelt findet Ljeskow Männer, die hohe und höchste

Ämter bekleiden und dabei wegen ihres Pflichteifers, ihres Wohlwollens, ihrer Ehrlichkeit Bewunderung verdienen. In der Erzählung „Ein russischer Demokrat in Polen" hat Samburskij als Direktor der Kanzlei des Feldmarschalls Paskjewitsch die schwere, undankbare Aufgabe, im eroberten Polen geordnete Zustände herzustellen. Der Dichter schildert ihn als einen außerordentlich fähigen Kopf. „Über seine Ehrlichkeit ist selbstverständlich kein Wort zu verlieren — durch Kommissionäre und Intendanten allein hätte er Millionen verdienen können, und er verdiente sie nicht, und für alle Diebe war er unüberwindlich." Die Regierung nimmt seine Vorschläge nicht an, ermächtigt ihn aber, den Besitz eines Majorates in Polen anzutreten. Er weigert sich und nimmt seinen Abschied. Im „Bischofsgericht" schickt der mächtige Generalgouverneuer von Kiew einen jüdischen Buchbinder, dem er selber wegen einer gesetzlichen Vorschrift nicht helfen kann, zum Metropoliten.

„Kadettenkloster" nennt der Dichter das Erste Petersburger Kadettenkorps, weil dessen Leiter die Anstalt mit dem Geiste einer fast klösterlichen Gemeinschaft erfüllen. Der Direktor des Korps, Generalmajor Pjerskij, ist Lehrer und väterlicher Freund der Kadetten. Er unterwirft sich einer entsagungsvollen, fast spartanischen Lebensweise, verläßt nur selten das Gebäude und geht ganz in der Ausbildung der 1300 Zöglinge auf. Die Kadetten, die 1825 den beim Dekabristenaufstand verwundeten Aufständischen Hilfe geleistet hatten, werden nur durch sein mutiges Eintreten bei Nikolaus I. vor schwerer Strafe gerettet. Der Arzt Zelenskij hat die Aufgabe, den Gesundheitszustand der Zöglinge zu überwachen; mit peinlicher Gewissenhaftigkeit ist er um jeden einzelnen besorgt. Er pflegt vor dem Abschluß stehende Kadetten krank zu melden und sie im Lazarett insgeheim tagelang über alle möglichen Dinge zu belehren, um wenigstens die ärgsten Lücken in ihrer Bildung auszufüllen. Dem Verwalter der riesigen Anstalt, dem herzensguten Bobrow, obliegen Kleidung und Verpflegung. Kadetten, die bei Wasser und Brot Strafe abbüßen, verköstigt er heimlich. Seine „Leidenschaft" ist es, armen Fähnrichen, die die Anstalt verlassen, reiche Geschenke mitzugeben, wozu er seine Einkünfte verwendet. Große Summen Geldes gehen durch seine Hände, er stirbt arm.

Erzählungen wie „Der unsterbliche Golowan", „Zwerge", „Der Mann auf Wache" beweisen, daß Ljeskow für edle Menschenliebe und Selbstverleugnung auch in den unteren Schichten des russischen Volkes ein offenes Auge gehabt hat. Aber er war überzeugt, daß alle religiösen und sittlichen Kräfte Rußlands zuletzt doch außerstande sein würden, die immer größer werdenden Gefahren der Gleichgültigkeit, der Selbstsucht und des Hasses zu bannen. Und auch die Macht seiner Mahnrufe überschätzte er nicht; denn bang klagte er in der „Klerisei": „Ich bin allein, ganz und gar allein!"

Die Kunst als erzieherische Größe

Von Stanislaus v. Dunin Borkowski S. J.

Die Geschichte hat viel zu erzählen über den Einfluß der Kunst auf die Erziehung bei einigen Völkern, bei den Griechen z. B., und in einzelnen Zeiträumen, im Mittelalter etwa oder in der Renaissance und im Barock. Aber die Zusammenfassung dieser erzieherischen Einwirkungen zu einem einheitlichen Gesamtbild ist vielleicht noch nicht so sicher und deutlich herausgearbeitet, daß sie in einer kurzen Abhandlung zu wenigen bestimmten und klaren Zügen gesammelt werden könnte. Wir lassen das also liegen.

Eine Tatsache drängt sich indes bedeutend vor: Was bei jenen Völkern und in früheren Zeiträumen erzieherisch auftrat, war die Kunst selbst, die große öffentliche Kunst, die im Theater sprach, auf dem Markt und in den Tempeln glänzte, im wegengen Gewirr von Giebeln und Erkern das Auge entzückte, zu den Burgen auf Bergzinnen aufschauen ließ, im schweigsamen Kleingeschmeide der Kammern und in der lauten Pracht der Säle erzieherische Worte bildender und veredelnder Schönheit sprach. Und diese Kunst erzog nicht bloß zum Kunstsinn, sondern zum Verstehen der Ideale, die lebendig sein mußten, um solche Schöpfungen zu zeugen.

Wenn man aber heute von Kunsterziehung spricht, meint man meist ganz andere Dinge. Die Kunst selbst auftreten zu lassen, galt noch vor kurzem, aber erst seit 1901, leider fast als pädagogischer Dilettantismus. Aufgabe der Kunsterziehung sei die Anleitung zur persönlichen Formung des Körpers und Geistes, des Wortes und der Gebärde, der ganzen Art, wie man Menschen und Dinge ansieht und behandelt, wie man das Leben äußerlich meistert. Dazu sei aber eine Erziehung zu selbständigem Schaffen in erster Linie notwendig. „Kunst" bedeutet in diesem Zusammenhang die wahrnehmbare Formung des in der Natur oder im Geist Geschauten und einem schöpferischen Genius Entquollenen. Eine so umrissene und gepflegte Aufgabe ist zweifellos eine höchst wertvolle und ausgezeichnete Sache. Ihre Beziehungen zum Wesen der Kunst sind auch deutlich und bestimmt genug. Die Notwendigkeit dieser Forderung wird von der ganzen modernen Erziehungslehre verkündet, soweit sie einen verhängnisvoll einseitigen Intellektualismus verurteilt. Aber diese große Kunde, auf den drei Kunsterziehungstagen 1901, 1903 und 1905 ausgerufen, blieb stark im Theoretischen stecken. Die erstrebte „Formung", nach Analogie des metaphysischen Wesens der Kunst aufgebaut, losgelöst von Technik und Inhalt der Kunst, fand die Gesetze ihres neuen Stils nicht; die Forderung blieb kalt. So suchte und fand man eine wirksame Anlehnung an das lebendige Formgefühl der Jugendbewegung. Die Einsicht, daß junge Menschen, die einige der ersehnten Formgesetze verwirklichten, in den erzieherischen Kreis berufen werden müßten, war gesund und fruchtbar. Erst allmählich wurde man sich aber klar, daß der kleine Kunstausschnitt, den der neue Formstil bot, bei weitem nicht ausreichte, um ohne Zuhilfenahme der geschichtlichen großen Kunst auch nur jene Neu-

gestaltungen zu erwecken, die man metaphorisch Kunsterziehung nannte. Die Arbeitsschule übernahm dann einen kleinen Teil der Erbschaft; man kehrte auch, etwas verschämt, zu den erzieherischen Vorbildern der erhabenen Kunstschöpfungen zurück. Und da öffnete sich weiträumig ein breites Tor zur Kunsterziehung. Es setzten Anstrengungen ein, die pädagogische Aufgabe der Kunst aus dem Betrieb des Nebensächlichen und Spielerischen auf den Plan einer erziehungswichtigen, selbständigen, umfassenden Leistung zu verpflanzen, und die erziehliche Bedeutung der neubelebten Kunstarbeit zu würdigen.

Schon die Erkenntnis dieser merkwürdigen dreißigjährigen Entwicklung ist lehrreich. Sie hier angedeutet zu haben, mag genügen. Einige gute bekannte Arbeiten haben ja ihren Gang und ihr Ansehen gezeichnet. Bei Gelegenheit werden wir das eine oder andere ihrer wertvollen Ergebnisse herbeiholen.

Unsere Hauptaufgabe soll eine andere sein. Denn ein ergiebiges, weniger bekanntes Feld weitet sich, sobald man zwei Gruppen erzieherischer Maßnahmen der Kunst ins Auge faßt: die Erziehung kunstsinniger Kinder und junger Menschen mit Hilfe des Kunstgeistes, der in ihnen lebt — und die pädagogischen Einströmungen der Kunst auf jeden und auf alle, die zu formen sind; weil bei richtiger Handhabung wohl kein Menschenkind ganz unempfänglich ist für die Berührung mit der Kunst als erzieherischer Größe.

I.

Es mag einseitig und befremdlich klingen, wenn man für einen von Kindheit an künstlerisch geformten Geist das Glücksgefühl bei der Kunstübung in die vorderste Reihe erzieherischer Antriebe stellt. Aber eine liebevolle Beobachtung gibt uns recht, und die Psychologie widerspricht keineswegs. Die Umgebung mag kunstlos oder sogar kunstfremd sein, der im Innern arbeitende Kunstsinn schafft dennoch, schon im Zwölfjährigen, köstliche Feinheiten des Gefühls, merkwürdige Treffsicherheiten des Ausdrucks in Worten und Gebärden, einen erstaunlichen Ernst genauer Beobachtungen, einen zartfühligen Adel der Empfindung. Ich denke dabei an ganz bestimmte Fälle, die ich frühzeitig wahrnahm und Jahre lang verfolgte. Sah man in die seelischen Tiefen, so entdeckte man bald, wie das Glücksgefühl bei den ersten Versuchen, eine Kunst sichtbar zu machen, die im Innern strahlte, solche Seelen wie mit einem warmen Licht übergoß, drohende Dunkelheiten verklärte, unschöne Regungen überstrahlte, daß sie zu nichts zerstoben, aber auch stille Besinnlichkeiten weckte und zu beschaulichen Einsamkeiten einlud, damit man ruhesam genießen könne, was dieses großäugige Glück an innerer Befriedigung bot. Es war kein Zweifel möglich: Die Kunst erzog durch das Glück. Was diese Kinder der Kunst bewußt wollen und suchen, ist das Erzeugnis ihres innern Triebes, aber als sichtbarer Gegenstand, dem Glück heimatlich innewohnt; und dieses Glücksgefühl erscheint ihnen, ganz richtig, wesentlich beigesellt jeder noch so kleinen Geburt ihres schaffenden Kunstsinnes. Nicht der winzige Deut und Ertrag, der da zur Welt kommt, ist eigentlich erzieherisch

wirksam; das Läuternde, Besinnliche, Feinfühlige, Empfindungsreiche, Formbildende, Häßlichkeit Wehrende sind Leistungen des begleitenden und mitschwingenden Glücks. Dieses arbeitet in einer doppelten Richtung: teils unmittelbar, indem es den Menschen mit den lieblichen Banden der Befriedigung an die stimmungerregende eigene Schöpfung fesselt, teils mittelbar, indem es das kindliche Kunstgebilde mit einem unwiderstehlich anziehenden Wert umkleidet, der Sinn und Auge, Herz und Geist immer wieder beglückend beschäftigt. Je reifer dann der Mensch und seine Kunst werden, um so inniger verwachsen Kunstschaffen und Glücksgefühl. Sie verbinden sich zu einer einheitlichen Größe; die selbstgezeugte Kunstschöpfung orientiert sich mehr und mehr an dem Ideal einer innerlich geschauten Formwahrheit und weckt so ganz neue Aufwallungen geistiger Beglückung, die als geläuterte Erkenntnis des von Wahrheit und Wirklichkeit trunkenen „Schönen" (bei weitem nicht immer einer gefälligen Schönheit) den ganzen Menschen erzieherisch beeinflussen.

Die Glücksempfindung aber verzichtet mählich auf ihren allzu selbstsüchtigen Genuß, sie wird gegenständlicher, weil sie nicht mehr so stark in sich selbst ruht, und weil sie ihre Freuden vom Kunstgebilde ausstrahlen läßt; sie steht ihm objektiver gegenüber, weil sie nicht mehr in erster Linie das Antlitz des eigenen Werkes, sondern eine Offenbarung der Kunst selbst zu schauen beginnt.

Und damit sind die Aufgaben des Erziehers ganz klar vorgezeichnet. Er muß jenes Glücksgefühl verständnisvoll auffangen und lenken. Wie viel und wie schnell kann da verdorben werden durch die unzeitige Wucht eines übelgelaunten Tadels, der angeblich löbliche Bescheidenheit großzieht, tatsächlich aber keimhafte Schaffensfreudigkeiten zertritt, oder durch den überaszetischen Eifer eines demütigenden Wortes; es will aufsprossende Einbildung niederhalten und löscht das schwach angeblasene Flämmchen der ersten Zuversicht vollends aus. Solche mörderliche Tatzen taugen für die Erziehung von Pferden. Ich entsinne mich so eines pädagogisch wohlgemeinten Blitzgusses: der Neunjährige verlor allen Mut auf Jahre hinaus und vertauschte den feinschmeckenden Genuß an künstlerischen Spielereien mit dem grobschlächtigen Vergnügen an traumseligem Kitsch.

Auch soll man nicht zu früh den Verzicht auf das Glücksgefühl fordern und es durch die Freude am sachlichen Gegenstand der Kunst ersetzen wollen. In der Kindheit geht nun einmal der Weg vom Spaß zum Ernst und von der Lust am Wohlgeschmack zur Neigung und zum Verlangen. Dagegen wird man möglichst bald die Lustempfindungen, welche die Anfänge des schaffenden Kunstspielens begleiten, ja sich schon sättigen am Farbensehen und am Formempfinden, am Hören und am Rhythmus, auf einen ethischen Plan überpflanzen. Das geschieht am besten durch Heranführung der Schönheit an das Gute und des Glückes an die Vollkommenheit. In unserem Fall ist das so schwer nicht. Haben wir es doch mit kunstsinnigen Seelen zu tun. Diese verknüpfen triebmäßig das Schöne mit dem Guten; denn sie sehen in allem, was sie schön anmutet, etwas für sie auf reinen und glänzenden Bahnen Erstrebenswertes. Je vollkommener es gelingt, diese Verschwisterung des Schönen mit dem Guten

herzustellen, das gefährlich Berückende aus dem Schönen zu entfernen und es in ihm gleichsam aufzuheben, unwirksam zu machen, je unbefangener Blick und Gefühl zum Genuß des Schönen in der Umarmung des Guten erzogen werden, um so ungefährdeter und beschwingter betritt der Fuß das Land des Kunstschönen und wandelt mit fröhlicher Arglosigkeit und naturhafter Einfalt über seine Fluren. Und damit wird auch das Glück sozusagen versittlicht. Alles aufgenommene Gute vervollkommnet den Menschen; und das Glück bedeutet nichts anders als den Genuß dieser Vollkommenheit. So ein Glück ist wesenhaft ethisch. Wird also das Schöne in die richtige Verknüpfung mit dem Guten gebracht, so verbinden sich auch beide Glücksreihen zu einheitlichem Wohlklang. Dabei ist für besonnen denkende und handelnde Erzieher und Erzogene die Gefahr einer falschen Vermischung beider Ordnungen, des Schönen und des Guten, nicht dringlich. Konfusionsräten hilft aber kein Genesungstrank über das Gemengsel ihrer Verworrenheit hinweg. Das Schöne wird ja nur insofern, als es seinem innersten Wesen nach und in seinen tatsächlichen Beziehungen zum Kunstjünger erstrebenswert ist, in den Kreis des Guten einbezogen; und das Glück, das in den Genuß des Schönen als solchen verwoben ist, wird „gut", weil es eine wirkliche Vervollkommnung des Menschen ist. Jede Bemühung um eine geordnete Zunahme irgend einer Art von Sein, das dem Menschen zukommt, entspricht aber dem göttlichen Wollen und ist somit ethisch greifbar.

Weil die Lenkung dieses „Schönheitsglückes" fast immer unterlassen wird oder falsch geschieht, werden die meisten jungen „Künstler" grausam aus der Bahn dieses Einklangs von Glück und Kunst, Glück und seelischem Aufstieg, Kunst und ethischer Meisterung des Lebens geworfen. Die richtige Steuerung des Glücks bringt dagegen im kunstsinnigen Kind und jungen Menschen das ganze Erziehungswerk in Gang. Sie führt es zur Vollendung, wenn man nach und nach die ethischen und religiösen Beweggründe, die widerstrebenden Mächte des Lebens, die ernsten Anforderungen des Berufs und besonders das ganze Gefühls- und Affektleben in eine möglichst enge Beziehung setzt zu diesem, Kunst und Leben und sittliche Vollkommenheit fördernden Glücksempfinden. Wer aber keinen Einheitssinn hat und das Menschenleben mit den Kräften, die es bilden und lenken, in abgerissenen Stücken außer und nebeneinander toben läßt, mag sich an den Scherben des Glücks erfreuen.

Eine ganz andere Frage ist die, wie man an kunstsinnige Kinder und junge Menschen die Kunst selbst unmittelbar erzieherisch heranbringt. Wir werden das erst am Schluß deutlicher umschreiben können, nachdem wir die pädagogischen Eingriffe und Maßnahmen der Kunst auch an weniger gesegneten Jüngern gezeichnet haben.

Aber bereits aus dem bisherigen läßt sich erkennen, wie die Kunst nur im innigen Zusammenhang mit andern Erziehungskräften und Erziehungsträgern ihre Aufgabe der Formung löst; sonst mag sie in die allgemeine „Bildung" eingreifen, also mittelbar erzieherisch handeln; erst wenn sie das Wesen des allgemein Menschlichen und dazu den Kern des Individuell-

Persönlichen, zur Einheit verschmolzen, vor sich sieht, vermag sie die ihr ausdrücklich zukommende Arbeit zu beginnen.

Die weitgespannte erziehliche Aufgabe des Glücks, im beginnenden Kunstschaffen und Kunstempfinden zunächst, dann aber auch in seinem Wachsen und Reifen, vollzieht sich in einer ethischen Verklärung des Glücks durch seine Einbeziehung in das Streben nach allgemein menschlicher Vollendung, deren Genuß immer Glück bedeutet. Die erziehliche Leistung des unmittelbaren Heranführens an die Kunst liegt in der Verknüpfung aller durch die Kunst angeregten Formungen mit den übrigen gestaltgebenden Maßnahmen der Erziehung.

II.

Kunstsinnige Menschenkinder sind ein dankbarerer Vorwurf für die erziehende Kunst als die Menge der Gleichgültigen und Unbeteiligten oder gar angeblich Kunstfremden. — Aber die scheinbar vom Atem der Kunst Unberührten stehen vielfach nur abseits, weil sie das Schöne nicht ahnen; sie tragen dennoch eine geheime Sehnsucht in sich, die wundersam wach wird, wenn man ihnen das bisher Unsichtbare in Form und Farbe enthüllt, im Ton und im schönen Maß das Klanglose hörbar macht und deutet, im Gewirr des Ungegliederten den Reigen des Ebenmaßes sichtbar schreiten läßt: sie „schaffen" nicht, aber sie verstehen; und wenn sie auch erst sehr ungeformt und farblos sehen, höchst tonunkundig hören, so genießen sie dennoch, wofern sich nur willige Übung an eine geisterfüllte Anleitung schließt, die erzieherischen Eindrücke einer merkwürdigen Triebkraft, die nicht eigentlich Kunst ist, aber im Auftrag der Kunst erzieht. Diese Unterscheidung von Kunstübung und Kunstauftrag ist bedeutsam. Wenn man im Zeichnen-, Formen- und Malunterricht von Bild- und Naturvorlagen absieht, dem Lernenden eine selbständige Aufgabe stellt, die er aus eigenen Einfällen lösen soll, so handelt es sich nicht eigentlich um Anregung zum Kunstschaffen, sondern um einen Auftrag der Kunst, die in jedem Menschenkind schlummernden Kräfte selbsttätiger Formbildung, Gestaltung eines geistigen Inhalts, Darstellung eines Erlebnisses, Sichtbarmachung einer Erkenntnis auszulösen und in Tätigkeit zu bringen. Die Kunst hat ein Recht zu diesem erzieherischen Auftrag nicht als Allbeherrscherin aller erziehlichen Maßnahmen — das wäre Überhebung, Lächerlichkeit und Dummheit —, sondern als erste, wenn auch nicht einzige Meisterin der Form und als s c h ö p f e r i s c h e Kraft und Tat in einem eminenten Sinn. Im besondern Kreis ihres Menschheitsberufes hat sie außerdem das Recht und die Pflicht, wirkliche Kunstbegabung zu entdecken und eine Auslese der Tüchtigsten vorzunehmen. Ob irgend welche pädagogische Theorien gegen diese Betätigung Einspruch erheben, ist belanglos. Die Methode dieser Entdeckung und dieser Auslese ist bei den verschiedenen Kunstkreisen naturgemäß eine andere. Im Musikunterricht z. B. wird die selbständige Lösung einer gestellten Aufgabe vielleicht zunächst in einem besonders feinen Hören, einem schnellen Auffassen des rein Musikalischen, im Verständnis für das Gefühlsmäßige bestehen. Etwas Ähnliches gilt für den literarischen Unterricht.

Immerhin erschöpft sich die „Kunstaufgabe" nicht in ihrer mehr oder weniger unvollkommenen Lösung durch den Lernenden. Man wird, je nach dem Alter und dem Verständnis des Kindes, mehrere Ideallösungen einer wirklich guten Kunst vorführen. Erst dann tritt die Kunst unmittelbar in Tätigkeit. Und diese vorbildliche Gegenüberstellung wird im Vortrag des wahrhaft Geistigen nicht dadurch entwertet, daß Dutzende von Stümpern sie irgend einmal verkleckst haben.

Diese erste, recht allgemeine Aufgabe der „Kunsterziehung" hat man überheblich als die Entzündung des Schöpferischen bezeichnet. Die an sich vortreffliche Sache könnte bei einem bescheideneren Namen nur gewinnen.

Man wird aber alle werdenden Menschenkinder, auch unabhängig von diesem Übungsgang, an die Berührung mit der großen Kunst heranbringen. Ob dabei der Weg vom Neuen zum Alten zu gehen ist, ob der umgekehrte, läßt sich schwer bestimmen, wenn man sich nicht von irgend einer unfehlbaren Theorie gleich zu Beginn bezwingen läßt. Jedenfalls darf man nicht einen Sechzehnjährigen, der bereits nach vielem, wenn auch unzünftigem Kunstsehen die Kunst um ihre erzieherische Lehrprobe bittet, mit dem Kinde auf eine Bank setzen, das zum Anfang des Sehens und Hörens erst gebildet werden soll.

Von dieser Berührung mit der großen Kunst darf man sich nicht zu viel versprechen. Nicht einmal soviel wie von den lateinischen und griechischen Klassikern, die den Kulturreichtum des Altertums, wie man sich schmeichelt, erschließen, oder vom Geschichtsbetrieb, wenn er sich anmaßt, das Gesetz der Menschheitsentwicklung zu enthüllen, vielleicht auch gute Statsbürger zu erziehen, oder vom deutschen Unterricht, der in den Geist der Klassiker oder der modernen Dichtung einzuführen verspricht. Nicht als ob man diese Ziele und Zwecke in das Land überreizter Träume verweisen müßte. Man darf sie aber weder aufstellen noch verfolgen um den Preis einer ganz saubern Wahrhaftigkeit, die man dabei entschwinden läßt, und man darf die Jugend nicht mit dem Köder eines zu gewinnenden, ja gewonnenen Ergebnisses locken, an dessen Möglichkeit kein Erfahrener glaubt.

Und da hat denn die Kunst einen Vorteil und Vorsprung. Sie läßt sich weniger leicht zu Zwecken, zumal zu eingebildeten und unerreichbaren, umbiegen. Ausgenommen im Betrieb von Wolkenwanderern, die ihr Artistentum auf die Kunst übertragen. Wenn Kunst auftritt, so spricht sie in ihrem eigenen Namen, nicht im Auftrag und in Sachen einer „formalen Bildung". Sobald man sie auf diese Nebenbühne zwingt, verliert sie ihre naturhafte Anmut oder ihre eingeborene Größe. Sie gibt keine Gastvorstellungen zu pädagogischen kleinen Preisen. Sie „bildet" unmittelbar, in ihrem Kreis natürlich, durch ihr Sein und ihre Erscheinung, und sie erzieht mittelbar, weil ihre Eindrücke, wenn sie nur tief und nachhaltig sind, notwendig in den Strom der besten und reinsten Gefühle des Menschen einmünden. Will man gar die Kunst zur Hörigen einer Staatsräson erniedrigen, so stirbt sie oder sie verkommt. Der Wechselbalg, der an ihre Stelle tritt, erzieht zur schlimmsten Sklaverei, der Sklaverei des

schöpferischen Schaffens, und zu feiler „Kunstverrichtung"; wie ein gefälschter Geschichts- und sozialpolitischer Unterricht keine Bürger zeugt, sondern Selbstverabreicher einer verrannten Blindwut.

Diese selbstherrliche und unbestechliche innere Lebensfülle der Kunst verleiht ihr allein schon einen pädagogischen Charakter. Wenn sie da ist, und man sie wirklich sieht oder hört, wird ihre Erscheinung zur erzieherischen Größe, nicht sofern sie sich sichtbar macht, sondern weil man sie sehen muß und in ihrem Eigenglanz genießt; nicht sofern sie spricht, sondern weil sich dem Wohllaut ihrer Worte kein Ohr entziehen kann. Denn das ist ja eine der wesentlichsten erziehlichen Errungenschaften: die willig entgegengenommene bezwingende Einladung zur Bildsamkeit und zur Bereitschaft, formende Hände zu ertragen.

So erzieht die Kunst sogar andere pädagogische Größen, indem sie aus der Erfahrung ihrer eigenen Werkstatt andeutet, daß die formale Bildung, durch irgend welchen Gegenstand vermittelt, nicht in erster Linie, nicht einmal vollbewußt, das „Formale" anstreben soll; dieses muß wie von selbst, gleichsam nebenher, herauskommen. Ergreifen und wirken muß der eigenständige Wert des dargebotenen Gegenstandes; aus seinem Reichtum mag sich dann die formale Bildung ihre Zinsen holen.

Ich entsinne mich eines merkwürdigen Falles. Ein Vierzehn- oder Fünfzehnjähriger, den ich durch die Münchener Alte Pinakothek führte, fand bei diesem einen Gang nicht bloß ein erstes Verständnis für die große Kunst, er gewann auch eine unbefangene und reine Einstellung zu ihr, die nicht nur richtunggebend für sein Leben wurde, sondern auch sein ganzes ethisches Sein bleibend gestaltete. Das ist eine Ausnahme, wird man sagen. Zweifellos. Aber solche Ausnahmen zu vervielfältigen, ist der Anstrengung des Erziehers wert. Und diese Erfahrung gilt auch für unsere erste Gruppe, die der Kunstsinnigen. Auch sie wird man durch richtige Heranführung an die große Kunst, in etwas anderer Art allerdings als bei den „Unkünstlerischen", auf die unmittelbare Erziehung durch die Kunst vorbereiten. Jenes schöpferische Glücksempfinden, dessen Triebkraft oben geschildert wurde, wird dann allmählich von der Freude an den eigenen Kleingeburten zum beglückenden Genuß der Kunst als Tochter des Himmels emporgehoben. Vor allem aber wird in dieser Gruppe der Sinn für das Große im Kleinen, für das Schöne im „Unschönen" entwickelt: ein Baum irgendwo in freier Luft, ein Gespann auf hochgewölbter Brücke, der Farben- und Formentod einer verwelkenden Blume — ein „Nichts" zu großer Kunst *vergeistigt*; ein ganzes Leben kann an dieser Entdeckung und Einsicht genesen.

Wir dürfen jetzt zur Frage zurückkehren, wie neben dieser Kunsterziehung auch die andere, zu Anfang berührte, nach *Analogie des Kunstwesens* verlaufende, einzugreifen hat. Zunächst erscheint es doch als abwegig, die ganze Erziehung nach der Sinnähnlichkeit und dem Vorbild des Kunstwesens und Kunstschaffens aufzubauen. Und selbst bei der Zweiteilung von Geist und Form beruht diese Angleichung auf einer Einseitigkeit und einem Trugschluß. Denn auch das *Gute*, das Ethische, das Religiöse, das Wissenschaftliche schaffen *aus sich heraus* Formen,

die man zwar in das Gebiet des Kunstschönen eingliedern kann, die aber auch im Wesen jener Größen selbst enthalten sind. Man wird höchstens sagen dürfen, daß diese Formen durch Gegenüberstellung mit den Erzeugnissen der Kunst und durch Vergleich mit ihrem Schönmaß richtiggestellt und „verbessert" werden können. Niemals darf man aber die andere Nachprüfung durch das Naturschöne außer acht lassen.

Eine grundlegende Wahrheit bleibt dennoch in Kraft: Der durch echte Kunst geläuterte Sinn für die Form soll auch die Unform des häßlich Leidenschaftlichen vernichten und eine edle Formung der Affektbeherrschung aus der Hand der Schönheit und Wahrheit empfangen.

Aber gegen all das, was wir hier gesagt und gemeint haben, stemmt sich widersprechend die brennende und böse Frage: Kann denn überhaupt eine andere Kunst als die der jedesmaligen Gegenwart erziehen? Bei dem ersten Anstoß neigt man zu einem entschiedenen Nein. Eine vergangene Kunst wird nur, so scheint es, an die Kunstkenntnis und Kunstübung, auch an einen flüssigen Kunstgeschmack allenfalls heranführen, aber nicht einmal zum Verständnis der herrschenden Kunst erheben; zu irgend einer Meisterung des laufenden Lebens kann sie schon gar nicht erziehen. Die alte chinesische Musik, der Konfuzius nachtrauerte, hatte einen ungeheuren erziehlichen Einfluß geübt. Die homerischen Gesänge, die indischen Epen mögen gar wohl auf die Mitlebenden heldenhaft bildend gewirkt haben, auch außerhalb des Banns, der aus dieser epischen Kunst selbsttätig hervorbrach. Sophokleische Dramen und die Marmorgestalten athenischer Bildner ergötzten nicht bloß Auge und Herz ihrer Gegenwart, sie vermittelten ihr auch irgendwie die Hochziele, die sie darstellten. Calderons Sakramentspiele hoben ein andächtig lauschendes Volk ethisch und religiös, unbekümmert um die gähnenden Banausen und um Geschmacklosigkeit witternde Ästheten, deren Verständnis an das Symbolische nicht heranreicht. Leben atmeten und hauchten doch wohl ein die „Chanson de Roland" und die Lieder unserer Freiheitssänger. Das waren Leistungen einer gegenwärtigen Kunst; nur in ihrer Gegenwart vermochten sie zu „erziehen", weil ihr Pulsschlag nicht eigentlich als Kunst hinriß, sondern als Leben.

„Das ist es ja gerade", würde die jüngste Generation ausrufen, wie sie Frank Matzkes „Jugend bekennt" meisterhaft geschildert hat; sie würde den Knoten zerhauen: Kunst erzieht überhaupt nicht; sie darf nicht erziehen; sie wird erzogen. Und auch jene angeblichen Erziehungsfrüchte einer gegenwärtigen Kunst sind nichts als die unentrinnbare Bejahung der Tatsache, daß wir und die Kunst so sind, wie alles sein muß.

Aber diese „heutige" Generation ist bereits wieder am Aussterben. Das besagt kein sachliches Unglück. Ihre Formgesetze gelten nicht mehr; ihr Lebensgefühl ist am Verglimmen. Und so kehrt nun doch, auch heute, die Frage wieder nach der erziehenden Kunst und dem ihr gehörenden Tag.

Man wird vielleicht zunächst antworten: Was soll es denn für ein Unglück sein, wenn nur die gerade herrschende Kunst, die Kunst der jeweiligen Gegenwart, erzieht? Ist sie stark und reif, so wird sie ihren er-

zieherischen Beruf fruchtbar einsetzen; ist sie selbst noch kindisch oder verworren und vielleicht gar sinnlos gärend, so werden sie entschiedene Erzieher freundlich ausschalten, und der Übermut des gesunden Menschenwitzes der Heranreifenden wird sich an ihr belustigen, wenn man ihm ein klein bißchen Anleitung dazu gibt; sucht sie eigene Formungen, ernst ausgreifend und vorsichtig tastend, zeigt sie bereits eine neue Anlage von Flächen und Linien, neue Farbenlagerungen und Farbenaufgaben, neue Zusammenhänge des Stoffes mit dem geformten Gebilde, einen neuen Ausdruck des Religiösen, der Naturverbundenheit, der Liebe, eine Musik der Affekte und des Gefühls, die klar ausschöpft, was der moderne Mensch unklar empfindet, — so wird diese Kunst zunächst zu sich selbst erziehen, zum Verständnis ihrer Anlehnungen an das herrschende Lebensgefühl und ihrer neuen innern Ziele, ihrer langsam ausreifenden Technik. Sie wird dann auch, vielleicht auf dem Umweg durch das Lebensgefühl, dem sie als Kunststil entspricht, gut angepaßte Formungen des ganzen äußern Menschen versinnbilden, die nicht ohne Eindruck auf Geist und Charakter bleiben können. Sie wird endlich, vom kindisch polternden Prahlen eines deklamatorischen Überwissens, richtiger gesehen, eines Nichtkönnens, befreit, ihre Entwicklungszusammenhänge mit der großen gewesenen Kunst wiederfinden und auf den Ruhm einer elternlosen Fehlgeburt verzichten. Auf diesem Weg durch das Neue wird auch das Alte wieder lebendig. Die Kunst der Gegenwart erzieht so zum Verständnis ihrer selbst, indem sie alle Schritte vom Vergangenen zum Gegenwärtigen abmißt. Sie enthüllt das Gewesene, weil sie lehrt, jede Zeit mit ihrem Lebensgefühl und ihrem Stil innerhalb des jedesmaligen Kulturganzen zu verstehen und zu würdigen. Sie bietet zugleich eine Gegenwartsformlehre für die äußern Gestaltungen des Lebens, die der einzelne nicht gläubig hinzunehmen braucht, das wäre modesüchtige Albernheit, auch nicht sklavisch nachbilden soll, das wäre ja das landläufige papageienmäßige Nachplappern, sondern die er seinem Willen und Geschmack kritisch anzupassen hat: das ist die für jedes Leben notwendige Rückkehr von der sachlichen Norm zur individuellen Einverleibung. Denn heute ist man in der Hitze des Kampfes gegen den „Individualismus“ bereits von der Ehrfurcht vor dem „Objektiven“ abgeglitten zu einer schwärmerischen Abgötterei des Sachlichen.

Die Kunst hat aber zu allen Zeiten, auch wenn sie erst lallte, dadurch sehr wirksam zu Ehrerbietigkeit und Selbständigkeit erzogen, daß sie Gegebenes, Gegenständliches kunstgerechten Händen auslieferte, die es nach Gutdünken und in genialer Willkür gestalteten und formten. Blieb trotzdem im Werk die Wahrheit des Gegenstandes lebendig und im Werkmeister die sachliche Ehrfurcht stehen neben dem übersprudelnden Mut zu einer Neuschöpfung des objektiv Geschauten, so war die Kunsterziehung in einer maßgebenden Richtung gelungen.

Das gegenwärtige Weltbild der Astronomie

Von D. Wattenberg.

Der gestirnte Himmel war den alten Völkern nur ein großes Theater, das für das menschliche Dasein geschaffen war. Die Vorstellungen von räumlichen Zuständen im Weltall waren durchaus primitiv, und erst erleuchteten Geistern unserer Zeit war es vorbehalten, einen Blick zu werfen in die göttlichen Werkstätten der Schöpfung. Es muß als eine Selbstverständlichkeit hingenommen werden, daß die Errungenschaften der astronomischen Wissenschaft in einem engen Zusammenhang mit den Postulaten der Physik und Chemie stehen, daß aber anderseits der Weltraum den Astronomen und Astrophysikern ein gewaltiges Laboratorium erschloß. „In der Sternenwelt haben wir das erste Mal eine Wirklichkeit, die nur einem Sinne, dem Auge, als oft unscheinbarer Eindruck zugänglich, dem Leben und Kämpfen der Menschen weit entrückt und doch zweifellos ebenso real ist wie ein Stuhl oder ein Blatt Papier.“[1] Wir wollen versuchen, einen kurzen Überblick über das räumliche Weltbild der Astronomie in der Gegenwart zu geben. Vielleicht erinnert sich mancher Leser des niedlichen Kinderliedes: „Weißt du, wieviel Sternlein stehen an dem blauen Himmelszelt?“ Aber so sehr uns auch eine präzise Beantwortung der Frage des Dichters am Herzen liegen mag, so groß wird die Enttäuschung sein, die wir am Schluß erleben werden. Wir sind uns dessen vollauf bewußt, daß die Astronomie gegenwärtig eine Krisis durchmacht, und daß mancher Boden zu wanken beginnt; aber gerade deshalb soll einmal klargelegt werden, was die Astronomen in erster Linie beschäftigt. Es ist Tatsache, daß es eine Zeit gegeben hat, wo die Astronomen den Mond besser kannten als unsere Erde, und gegenwärtig herrscht wieder ein ähnlicher Zustand: wir können die fernsten kosmischen Zusammenhänge sicherer beurteilen als die nächste Umgebung des Sonnensystems.

Unsere Vorstellungen vom systematischen Aufbau des Planetensystems klammern sich in ihren Grundfesten an Namen wie Kopernikus, Kepler, Newton und ihrer Nachfolger. Kopernikus ließ die Sonne stillstehen (1543) und schuf auf diese Weise das heliozentrische Planetensystem; Kepler faßte später (1609 u. 1619) das neue System in unanfechtbare mathematische Formeln, die bis auf den heutigen Tag ihre Gültigkeit behalten haben und in den drei Keplerschen Gesetzen der planetaren Bewegung zum Allgemeingut der Wissenschaft geworden sind[2]. Dem genialen Isaac Newton war es vorbehalten, nachzuweisen (1687), daß die Keplerschen Gesetze eine absolut notwendige Folge eines überall im Weltraum Gültigkeit besitzenden Gravitationsgesetzes sind. Diese Einsicht, daß mit Hilfe der Infinitesimalrechnung die Keplerschen Gesetze aus dem allgemeinen

[1] M. Born, Über den Sinn der physikal. Theorien (Nachr. d. Ges. d. Wissensch. Göttingen [1928/29]).

[2] A. Wilkens, Von Kepler zur modernen Theorie der planetaren Bewegungen (Kepler-Festschrift des Naturwiss. Vereins Regensburg [1930], S. 314).

Gravitationsgesetz als eine unbedingt notwendige Konsequenz abzuleiten sind, wurde erst möglich, als die Grundlagen zur Infinitesimalrechnung durch Leibniz und Newton geschaffen worden waren. Newton wurde daher der feste Begründer der Himmelsmechanik und brachte uns den Sternen näher.

Die Keplerschen und Newtonschen Entdeckungen vermochten allerdings die Bewegungen der Himmelskörper (Planeten) nicht restlos zu klären. Kepler ließ die Planeten elliptische Bahnen beschreiben, doch die Beobachtungen stimmten mit der Theorie nicht völlig überein, weil die gegenseitige Anziehung der Körper die gesetzmäßige Ellipse stören mußte. Der Wert dieser Störungen ist natürlich nur aus Beobachtungen zu ermitteln und läßt sich nicht auf eine einheitliche Formel bringen, so daß unter diesen Bedingungen ein ganz neuer Forschungszweig entstehen mußte, das Drei- oder Vielkörperproblem, das besonders in unsern Tagen die Astronomen wieder sehr beschäftigt. Es handelt sich dabei um ein schwieriges Problem, das für eine wahllos im Raum verteilte Anzahl von Körpern mit bekannter Geschwindigkeit, Richtung und Masse eine Formel verlangt, durch die ihre Örter zu jeder Zeit bestimmt werden können[3]. Die Lösung ist bis heute nicht gelungen; jedoch ist die Entwicklung der Störungstheorie so weit vorgebildet, daß auf ein bisher unbekanntes Kraftzentrum geschlossen werden kann. Auf diese Weise ist im Jahre 1846 der Planet Neptun nach theoretischen Vorausbestimmungen Leverriers gefunden worden. Eine ähnliche Folgerung aus den Störungen dieses Planeten führte in den letzten Jahrzehnten wieder zu dem unbedingten Schluß auf einen weiteren transneptunischen Planeten und schließlich 1930 zu seiner Auffindung durch V. M. Slipher[4] an der Lowell-Sternwarte (Flagstaff, U.S.A.). In Europa ist der neue Planet (Pluto) zuerst von M. Wolf in Heidelberg und W. Münch in Potsdam gefunden worden. Die Darstellung der Bahn dieses neuen Weltkörpers begegnet aber mancherlei Schwierigkeiten[5], so daß wir uns heute noch kein klares Bild von diesem Planeten machen können. Er wird die Größe der Erde wohl kaum erreichen. Ebenso bleibt die Frage unentschieden, ob mit diesem Körper die Grenze des Sonnensystems erreicht ist; denn es besteht die Möglichkeit, daß Pluto sogar der erste Körper eines außerneptunischen Planetenringes[6] ist. Durch Pluto wurde unser Sonnensystem auf einen Durchmesser von 8500 Millionen Kilometer erweitert!

Die Sonne wird also von neun großen Planeten (Merkur, Venus, Erde, Mars, Jupiter, Saturn, Uranus, Neptun, Pluto) umkreist. Unendlich groß müssen die Kräfte sein, die sich im Tagesgestirn konzentrieren. Auffallend war aber schon für Kepler, daß zwischen Mars und Jupiter ein großer

[3] H. Rosenberg, Die Entwicklung des räumlichen Weltbildes der Astronomie (Kieler Universitätsreden 1931, Heft 11).

[4] Vgl. J. Dick, Pluto (Die Himmelswelt, Jg. 41 [1931], S. 122); A. v. Brunn, Ein neunter Planet (Die Sterne, Jg. 10 [1930], S. 78).

[5] A. Wilkens, Astron. Nachdr. Bd. 240 (1930), Nr. 5741; Sitz.-Ber. d. Bayr. Akad. d. Wiss.; math. naturw. Abt. vom 10. Jan. 1931.

[6] W. Krueger, Über Auffinden und Verhalten transneptunischer Planeten (Unsere Welt, Jg. 23 [1931], S. 180).

Zwischenraum bestand, der sich den gesetzmäßigen Anordnungen des planetaren Systems nicht anpaßte. Kepler schloß auf ein winziges Planetchen; erst dreihundert Jahre später, am 1. Januar 1801, entdeckte G. Piazzi in Palermo ein solches Planetchen, das aber wieder verloren ging und nach einem Jahre, in der Neujahrsnacht 1802, von W. Olbers in Bremen wiedergefunden wurde. Heute kennen wir zwischen Mars und Jupiter fast 2000 solcher Objekte (Planetoïden oder Asteroïden), ohne sicher entscheiden zu können, welche kosmische Bedeutung diesen Körperchen beizumessen ist[7]. Olbers sah in ihnen Teile eines zerplatzten Planeten, denn nur vier Körper haben einen Durchmesser, der 160 Kilometer überschreitet. Spätere Forscher haben Übergänge zwischen Planetoïden und Kometen festzustellen versucht, aber das mußte an verschiedenen Mängeln scheitern. Moderne Kosmologen, wie Fr. Nölke[8], vertreten die Auffassung, daß die Körper seit der Entstehung des Planetensystems vorhanden waren. Zu bemerken ist noch, daß die meisten kleinen Planeten von M. Wolf[9] in Heidelberg entdeckt wurden.

Wir wissen heute, daß unsere Sonne ein Stern wie jeder andere ist und sich daher als Baustein in den Bau des Weltalls einfügt. An diese Erkenntnis klammern sich unsere Anschauungen über den systematischen Aufbau der Sternenwelt. Wir sehen an klaren Abenden den Himmel mit unzähligen helleren und schwächeren Sternen übersät. Mitten hindurch zieht sich das schwachleuchtende Band der Milchstraße. Die vollständig unsymmetrisch angeordnete Sternfülle, wie sie dem laienhaften Betrachter aus der Perspektive erscheinen mag, ist aber von den Astronomen unserer Tage auf statistischem Wege in einen systematischen Zusammenhang gebracht worden, was natürlich nur auf Grund der von Bessel im Jahre 1838 entdeckten Fixsternparallaxe möglich war. Dadurch konnte der astronomischen Forschung schnell ein ungeahnter Aufschwung verschafft werden. Die Bestimmung der Parallaxe geschieht heute auf trigonometrischem Wege, und zwar von zwei verschiedenen Punkten der Erdbahn aus, die sich stets gleich bleiben. Man nennt das die „jährliche Parallaxe". Es gibt außerdem noch die „säkulare" und „spektroskopische" Parallaxe. Die säkulare Parallaxe beruht auf der Eigenbewegung der Sonne, die 20 Kilometer in der Sekunde beträgt und im Jahre zwei Erdbahnhalbmesser erreicht. Die astrophysikalische Methode beruht auf modernen Erkenntnissen, wie scheinbare Helligkeit, Durchmesser und Temperatur der Sterne. Die scheinbare, unmittelbar wahrgenommene Helligkeit ist von der absoluten Leuchtkraft und der Entfernung abhängig. Wenn sich also alle Sterne in derselben Entfernung befänden, oder wenn uns ihre absoluten Leuchtkräfte bekannt wären, so wäre nichts leichter, als für jeden Stern seine Entfernung daraus zu bestimmen. Anderseits hängt die absolute

---

[7] M. Wolf, Die Planeten „Kepler" und „Ratisbona" (Kepler-Festschr. a. a. O. 327); G. Stracke, Die kleinen Planeten (Ergebnisse d. exakt. Naturwissenschaften, Bd. 4, 1925).

[8] Fr. Nölke, Der Entwicklungsgang unseres Planetensystems (Bonn 1930).

[9] A. Kopff, M. Wolf und die Entwicklung der modernen Astronomie (Die Naturwissenschaften, Jg. 16 [1928], S. 501).

Helligkeit wieder von der Temperatur und der Größe der strahlenden Fläche oder dem Durchmesser des Sterns ab. Wir haben hier also wunderbare Funktionen, die der Forschung zielsichere Wege gewiesen haben. Aber immerhin ist unser Wissen von der Entfernung der Sterne noch recht fragmentarisch, denn die Zahl der direkt gemessenen Parallaxen beträgt kaum 2000[10]. Wir kennen daher den systematischen Aufbau des Sternsystems auch nur bis zu 5 Parsec[11], während darüber hinaus die Werte durchaus unsicher sind.

Als erster hat W. Herschel vor 150 Jahren versucht, die Sterne systematisch zu ordnen. Ihm standen freilich Parallaxen noch nicht zur Verfügung, doch seine Sternabzählungen führten ihn zu der Überzeugung, daß das Fixsternsystem einer stark abgeflachten Linse gleicht. Von diesem Gedankengang her wurde dann später das Problem gestellt, aus der räumlichen Verteilung der Sterne und ihren absoluten Leuchtkräften ein Weltbild zu formen. Dabei ergab sich zunächst die Tatsache, daß die Sternenwelt nicht ins Unendliche reicht, sondern begrenzt ist, obgleich wir mit unsern Fernrohren gegen 3 Milliarden Sterne finden können und in Wirklichkeit wohl auf 50 Milliarden rechnen müssen. In erster Linie sind hier die Arbeiten von H. v. Seeliger, J. C. Kapteyn und K. Schwarzschild zu nennen. Schon eine flüchtige Betrachtung des Himmels lehrt eine starke Konzentration der Sternfülle zur Milchstraße hin. Die Milchstraße, die wir besonders durch die umfassenden Arbeiten von M. Wolf[12], Pannekoek[13], Goos[14] und Plaßmann[15] kennen gelernt haben, umlagert das Himmelszelt fast kreisförmig, besitzt aber, wie wir später sehen werden, eine sehr komplizierte Struktur.

Um überhaupt zu brauchbaren Ergebnissen zu kommen, mußten größere Himmelsareale durchforscht und dadurch Mittelwerte der räumlichen Sternverteilung erschlossen werden. Die Milchstraße galt dabei als Symmetrieebene. Seeliger[16] fand dann in Anlehnung an Herschels rohe Ergebnisse als größte Entfernung der Sterne 10 000 Lichtjahre. Er schuf so auf statistischem Wege ein Sternsystem von linsenförmiger Gestalt, in dem unsere Sonne ihren Platz nahe dem Zentrum hat und wo die Sternfülle in der Milchstraße bedeutend größer ist als an den Polen. Zu ähnlichen

---

[10] Vgl. J. Haas, Die nächsten Fixsterne (Veröff. d. Univers.-Sternw. Berlin-Babelsberg, Bd. III, H. 3, 1923).

[11] 1 Parsec = 3,26 Lichtjahre = Paralaxe von 1″; ein Lichtjahr ist die in einem Jahre vom Lichtstrahl durchmessene Strecke; Lichtgeschwindigkeit = 300 000 km in der Sekunde.

[12] M. Wolf, Die Milchstraße (Leipzig 1907).

[13] A. Pannekoek: I. Die nördliche Milchstraße (Annal. d. Sternw. Leiden XI, 3 [1920]); II. Die südliche Milchstraße (Annal. d. Bosscha-Sterrenwacht, Lembang [Java], II, 1 [1929]).

[14] F. Goos, Die Milchstraße (Hamburg 1920).

[15] J. Plaßmann, Die Milchstraße (Hamburg 1924).

[16] H. Seeliger, Betrachtungen über die räumliche Verteilung der Fixsterne (1. Abh. d. Kgl. Bayer. Akademie d. Wiss., II. Kl., Bd. XIX [1898]; II. daselbst, math.-phys. Kl., Bd. XXV, 3 [1909]; III. Sitz.-Ber. d. Bayer. Akad. d. Wiss., math., phys. Kl. [1912], S. 451); vgl. A. Wilkens, Hugo von Seeligers wissenschaftliches Werk (Rede in d. Bayer. Akad. d. Wissensch. 1927).

Ergebnissen führten die Untersuchungen von Schwarzschild und Kapteyn. Wenngleich die methodischen Prinzipien untereinander starke Abweichungen aufwiesen, so lehrte doch diese klassische Stellarastronomie ein linsenförmiges System von etwa 60 000 Lichtjahren Durchmesser in Richtung der Milchstraße und etwa 10 000 Lichtjahren senkrecht dazu. Dieses Weltbild hat sich aber nach den neuesten Forschungen nicht halten lassen; denn die Anschauung Seeligers, daß das von ihm gezeichnete System das Universum sei, oder mit andern Worten, daß alle Erscheinungen des gestirnten Himmels darin eingeschlossen seien, erwies sich als falsch. Der Einsturz dieses auf die Autorität Seeligers so fest gegründeten Weltgebäudes lag in erster Linie daran, daß man die Milchstraßenwolken falsch in Rechnung stellte. Eben durch das große Vertrauen, das man bisherigen Ergebnissen entgegen brachte, mußte das System bei den Entdeckungen der gewaltigen Entfernungen der sogenannten kugelförmigen Sternhaufen[17], die Seeliger als zum Sternsystem gehörig annahm, zusammenstürzen. Es ist lediglich Seeligers „typisches" Sternsystem übrig geblieben, das wir heute „lokales" Sternsystem[18] nennen. Dazu rechnet man alle helleren Sterne (bis 12. Größe), Gasnebel, planetarische Nebel, Sternhaufen (z. B. Plejaden, Präsepe, Doppelhaufen im Perseus), veränderliche Sterne und die gewaltigen Lager dunkler kosmischer Nebelmassen[19], denen besonders P. J. G. Hagen S. J. an der Vatikanischen Sternwarte seine Arbeitskraft gewidmet hat. Die hellen Sternwolken in der Milchstraße gehören nicht in das lokale Sternsystem, sondern stellen durch große Zwischenräume getrennte selbständige Wolken dar, wie wir noch erfahren werden. Aus dieser neuen Systematisierung ergab sich nach den statistischen Untersuchungen von F. H. Seares für die Sonne eine stark exzentrische Stellung zum Sternsystem. Sie stand nicht mehr im Mittelpunkte des Systems, und die genauere Analysierung des Beobachtungsmaterials führte ohnehin zu einer komplizierten Struktur der die Sonne umgebenden Fixsterne. Diese Sterne gruppieren sich auffällig in zwei Lager. Die hellen Sterne zeigen eine starke Neigung zur galaktischen Ebene, während die Symmetrie-Ebene der schwächeren Sterne fast in der Milchstraßenebene liegt. Eine strenge Trennung beider Stern-Ströme ist allerdings unmöglich, doch ergibt sich aus dem vorliegenden Material für das lokale System die Einordnung als Sternsystem in ein höheres Weltsystem. Die wahre Struktur versucht A. Pannekoek zu ermitteln, indem er das linsenförmige System fallen läßt und das lokale Sternsystem den übrigen sternreichen Wolken der Milchstraße gleichsetzt, die sich sogar in der Projektion überlagern, besonders in Cygnus und Carina. Ob diese Schlüsse der Wirklichkeit nahekommen, entzieht sich unserer Kenntnis. Sicher sind aber große Abweichungen von den Forderungen der klassischen Stellarstatistik. Vor allen Dingen ergibt sich daraus für das Milch-

---

[17] P. ten Brugencate, Sternhaufen (Berlin 1928).

[18] A. Kopff, Das Sternsystem (Müller-Pouillets Lehrbuch der Physik, Bd. V, 2 [1928]).

[19] D. Wattenberg, Die dunklen kosmischen Nebelwolken (Stimmen der Zeit, Bd. 121 [1931], S. 131).

straßensystem eine komplizierte Struktur. Die Milchstraße ist nicht mehr ein Band von Sternen, sondern erweist sich als ein mächtiges räumliches Gebilde, das im Zusammenhang mit den riesigen Sternwolken die Form einer Spirale hat. Wir werden sehen, wie weit diese Hypothese durch die moderne Forschung bestätigt werden konnte. Die Astronomen schieden das Milchstraßensystem nach den Arbeiten H. Shapleys in das engere und das höhere galaktische System. Das engere galaktische System umfaßt das Milchstraßensystem in der oben gezeichneten Weise, wo sich alle Objekte in einem einheitlichen Entferungsrahmen halten, während sich im höheren galaktischen System, weit außerhalb der Galaxis, kugelförmige Sternhaufen, nichtgalaktische Nebel und die Magellanschen Wolken zusammendrängen. Diese Gebilde gehörten ursprünglich in das Seeliger-Kapteyn-Universum, aus dem sie wegen ihrer großen Distanz ausscheiden mußten. Ihre Entfernungen ergaben sich aus einer wunderbaren Entdeckung. Es fallen am Himmel eine Anzahl von Sternen auf, die ihr Licht eigenartig wechseln. Der Anstieg zum Maximum der Helligkeit geht schneller vor sich als der Abstieg zum Minimum, so daß ihre Periode zwischen 3 Stunden und 50 Tagen schwankt. Solche Sterne, die man Delta-Cephei-Sterne nennt, wurden von Miß Leavitt (Harvard-Sternwarte) in größerer Zahl in den Magellanschen Wolken[20], die sich nahe dem Südpol abseits der Milchstraße befinden, entdeckt. Sie sind physisch mit den Wolken verbunden und haben daher auch dieselbe Entfernung, wodurch ein Schluß auf ihre absolute Leuchtkraft ermöglicht wird. „Die absolute Leuchtkraft der Delta-Cephei-Sterne steht aber im engsten Zusammenhang mit den Perioden des Lichtwechsels; je länger die Perioden, um so größer sind die absoluten Leuchtkräfte.“[21] Aus dieser absoluten Leuchtkraft läßt sich dann ganz einfach die Entfernung ermitteln. Die spätere Auffindung solcher Sterne in den Kugelsternhaufen führte ebenfalls zu gewaltigen Entferungen vom Sternsystem: sie schwanken zwischen 33 000 und 185 000 Lichtjahren. Die Magellanschen Wolken sind 110 000 Lichtjahre entfernt. Wenngleich die gewaltigen Entfernungen solcher Objekte ihre kosmische Bedeutung für das Milchstraßensystem unklar lassen, so gehören sie physisch zu ihm.

Wir kennen bis jetzt 93 kugelförmige Sternhaufen. Diese Gebilde zeigen eine starke zentrale Verdichtung, die aus Hunderttausenden, ja aus Millionen einzelner Sterne bestehen mag. Noch vor wenigen Jahren waren sie ein unerforschtes Gebiet; aber die ungeahnte Entwicklung der Methoden zur Entfernungsbestimmung führte dann schließlich dazu, auf Grund der systematischen Anordnung dieser Systeme den Mittelpunkt des höheren galaktischen Systems zu bestimmen. Es ist nämlich eine auffallende Erscheinung, daß die Kugelsternhaufen in der nördlichen Milchstraße gänzlich fehlen, während sie in der südlichen Milchstraße beide Ränder umsäumen, so daß in dieser Richtung auch der Mittelpunkt der Milchstraßenwelt zu vermuten war. Das hat sich in der Tat bestätigt. H. Shap-

[20] D. Wattenberg, Die Magellanschen Wolken (Astron. Nachr., Bd. 237 [1930], S. 401, und Die Naturwissenschaften, Jg. 18 [1930], S. 696).

[21] H. Rosenberg a. a. O. S. 22.

ley[22] fand im Sternbild des Schützen einen Punkt, auf den sich alle Bewegungen des Milchstraßensystems zu konzentrieren schienen; daher mußte in dieser Gegend der Mittelpunkt des Systems liegen. Es handelt sich um eine sternreiche Gegend, das Zentrum ist 50 000 Lichtjahre entfernt. Das Ergebnis hat natürlich viel Aufsehen erregt, besonders die Behauptung, daß der wahre Mittelpunkt durch dunkle Wolken verhüllt sei. Aber einer entscheidenden Tatsache haben die Astronomen zu wenig Beachtung geschenkt: alle Ergebnisse beruhten auf der Voraussetzung einer absoluten Durchsichtigkeit des Weltraums und schlossen absorbierende Wirkungen dunkler Materie gänzlich aus. Man hat allen Anregungen, hier prüfend anzugreifen, zu wenig Beachtung geschenkt[23], selbst dann noch, als es P. Hagen gelang, sogar am Fernrohr solche Massen nachzuweisen. Es scheint gegenwärtig kaum noch Zweifel daran zu bestehen, daß tatsächlich unser Ausblick in den Weltraum durch dunkle Massen versperrt ist, daß aber dort, wo sich die Magellanschen Wolken und die Kugelsternhaufen befinden, ein absolut klarer Untergrund besteht und die „Sicht" durch keine Absorption getrübt wird. Es ist eine wichtige Aufgabe für die Astronomen unserer Zeit, die Fragen der interstellaren Absorption restlos zu klären und nicht auf den Trümmern des stürzenden Weltgebäudes nochmals wankende Mauern zu errichten.

Außerhalb der galaktischen Welt gibt es eine große Anzahl nebliger Gebilde, die von der photographischen Platte in mächtige Spiralen aufgelöst werden. Zunächst war ihre kosmische Stellung völlig rätselhaft. Herschel hielt sie für ferne Sternsysteme; erst 1900 gelang es J. Scheiner[24] in Potsdam, bei dem berühmten Spiralnebel in der Andromeda[25] ein reines Fixsternspektrum nachzuweisen und damit diesen Nebel zu einem Sternsystem in unermeßlicher Ferne zu erheben. Mit aller Energie sind dann die Astronomen zur Lösung dieser weittragenden Fragen geschritten, wobei wiederum das Auftauchen veränderlicher Sterne die ersten Weisungen gab. So fand man für die beiden größten Spiralnebel im Triangulum und in der Andromeda Entfernungen von 850 000 und 900 000 Lichtjahren. Als Durchmesser der beiden gewaltigen Systeme ergaben sich 15 000 und 45 000 Lichtjahre, womit sie der Größenordnung des Milchstraßensystems gleichkommen. Daher war die Annahme berechtigt, sie als selbständige Sternsysteme hinzustellen. Diese Hypothese gewann noch an Wert, als Easton auch die Milchstraße für einen „Spiralnebel" hielt und sie den kosmischen Spiralnebeln gleichstellte. Als dann im Jahre 1925 der amerikanische Astronom Hubble am 100zölligen Spiegelteleskop der größten Sternwarte der Welt, des Mount-Wilson-Observatoriums (Kalifornien), die Spirale des Andromedanebels photographisch in einzelne Sterne auflösen konnte, waren die letzten Zweifel an der Realität der Spiralnebel als selbständige Milchstraßensysteme, für die sie ja auch schon

---

[22] H. Shapley, Der Mittelpunkt des Weltalls (Unsere Welt, Jg. 22 [1930], S. 97).
[23] H. Kienle, Die Absorption des Lichtes im interstellaren Raume (Jahrbuch der Radioaktivität und Elektrotechnik, Bd. 20 [1923], S. 1).
[24] J. Scheiner, Populäre Astrophysik, 2. Aufl. (1912), S. 616.
[25] D. Wattenberg, Der Andromedanebel (Das Weltall, Jg. 29 [1930], S. 142).

ältere Astronomen gehalten hatten, verschwunden, und heute gehört diese Erkenntnis zum eisernen Bestand der astronomischen Wissenschaft.

Wir kennen jetzt schätzungsweise zwei Millionen Spiralnebel. Damit wächst natürlich der Weltenraum zu einer unfaßbaren Weite, wo unsere gesetzmäßigen Folgerungen wankend werden und wo wir nur noch ahnend vorwärts tasten. Die moderne Forschung hat aber auch hier bahnbrechend Ordnung geschaffen. Schon M. Wolf in Heidelberg hatte auf die Existenz von Nebelhaufen an verschiedenen Stellen des Himmels aufmerksam gemacht. Später haben andere Astronomen weitere Objekte dieser Art entdeckt, bis man dann endlich erkannte, daß sich an solchen Stellen in gewaltiger Entfernung zahlreiche Spiralnebel zu dichten Haufen zusammenballen. In einem Haufen in den Sternbildern Coma und Virgo fand H. Shapley 2775 einzelne Spiralnebel, wodurch die Vermutung bekräftigt wurde, daß diese Anordnung durchaus systematisch sei, also daher von Zufall nicht gesprochen werden könne. Wir haben hier nach den neuesten Forschungen eine physisch verbundene Gruppe von fernen Weltsystemen höherer Ordnung vor uns, für die Shapley Entfernungen zwischen 10 Millionen und 170 Millionen Lichtjahren fand. Der Durchmesser dieses Coma-Virgo-Haufens läßt sich auf 2 Millionen Lichtjahre ansetzen, während für die Einzelglieder der Gruppe Durchmesser von der Größenordnung der Spiralnebel (5000—25 000 Lichtjahre) gefunden wurden. Ein anderer bedeutungsvoller Nebelhaufen wurde von W. Baade[26] in Hamburg entdeckt. Er steht im Sternbild des Großen Bären und weist 300 Mitglieder auf, die durchschnittlich 100 Millionen Lichtjahre entfernt sind. So gibt es noch eine ganze Reihe solcher ferner Weltsysteme; aber überall, vom Atombau[27], dem Mikrokosmos, bis hinauf zu den gewaltigsten Systemen des Weltalls, verrät sich eine weise schöpferische Ordnung.

Die bedeutungsvollen, uns an die Grenzen menschlicher Erkenntnis tragenden Entdeckungen führten allmählich zu einer Revision der hypothetischen Spiralstruktur des Milchstraßensystems, denn es ergaben sich für einzelne Milchstraßenwolken Durchmesser, die den Werten bei den Spiralnebeln ähnlich sind. Da wir uns aber im tiefsten Innern einer Sternwolke befinden, konnte sich die wahre Gestalt unseres Weltsystems den Blicken der Astronomen entziehen, bis es H. Shapley wagte, hinter den Schleier zu blicken. Gestützt auf die Entdeckung der Spiralnebelnester, kam er in seinen Arbeiten zu der Überzeugung, daß die Milchstraße kein singuläres Gebilde ist, sondern eine Spiralnebelgruppe bildet, in der sich die einzelnen Wolken zu durchdringen scheinen. Wir haben hier also ein sogenanntes „Übermilchstraßensystem" von durchaus komplizierter Struktur vor uns, für das H. Shapley einen Durchmesser von 250 000 Lichtjahren angibt, so daß unser Weltsystem den fernsten Nebelhaufen ebenbürtig an die Seite tritt. Dieser Hypothese ist freilich widersprochen

---

[26] W. Baade, Über einen bemerkenswerten Nebelhaufen in Ursa major (Mitteil. der Hamburger Sternwarte Bergedorf, Bd. VI [1928], Nr. 29, S. 98).

[27] A. Steichen S. J., Das Geheimnis des Mikrokosmos (Stimmen der Zeit, Bd. 120 [1931], S. 425).

worden, jedoch im großen und ganzen scheint ihr der größte Wahrscheinlichkeitswert beizulegen zu sein.

Die Betrachtung der Spiralstruktur lehrt, daß diese „Nebel" auch rotieren. Beispielsweise beträgt die Rotationsgeschwindigkeit bei einem Spiralnebel in Triangulum 270 Kilometer in der Sekunde, was eine Umdrehung in etwa 20 Millionen Jahren entspricht. In neuerer Zeit sind auch Untersuchungen über die Rotation der Milchstraßenwelt angestellt worden. Wenngleich die vorliegenden Ergebnisse von Ort, Lindblad, Freundlich-v. d. Pahlen[28] und Bottlinger[29] noch keine absolut sicheren Werte ergeben, erhellt aus diesen Arbeiten wenigstens die Möglichkeit eines großen Rotationseffektes, der, wenn die Deutung richtig ist, auf eine vollständige Rotation des Milchstraßensystems in 300 Millionen Jahren hinweist.

Viel wichtiger aber ist die Entdeckung der Eigenbewegungen jener Systeme. Bei den meisten Spiralnebeln ergaben die Spektren eine Linienverschiebung, in der sich nach dem Doppler-Prinzip nur eine hohe, im Visionsradius erfolgende Geschwindigkeit des Nebels verraten konnte. Wolf[30] fand für den Andromedanebel, daß dieses Weltsystem mit einer Radialgeschwindigkeit von 350 Kilometern in der Sekunde auf uns zueilt. Die meisten Nebel vergrößern aber ihren Abstand von uns, und zwar nimmt die Geschwindigkeit mit wachsendem Abstand für den einzelnen Nebel rasch zu und steigt schließlich bei dem Nebelhaufen in Ursa major auf einen Wert von 11 500 Kilometer in der Sekunde. Diese, alle Erfahrungen übertreffenden Geschwindigkeiten drängen dem kritischen Betrachter Zweifel auf, ob die aus dem Doppler-Effekt gezogene Folgerung für jene Nebelwelten wirklich als Radialgeschwindigkeit gedeutet werden kann. Wird sich nicht doch eine andere Tatsache hinter falschem Mantel verbergen? Wir müssen abwarten, wie sich diese Fragen in Zukunft klären werden. Die Anwendung des Doppler-Prinzips bei einzelnen Sternen mag Berechtigung haben, jedoch scheint der Effekt bei außergalaktischen Nebeln ursächlich anders begründet zu sein. Der belgische Astronom Lemaitre[31] deutet die Linienverschiebung im Nebelspektrum so, daß die Nebel vollständig stillstehen. Dagegen ist der Raum in ständiger Ausdehnung begriffen. Dabei werden die Spiralnebel wie Staubmassen auf der Oberfläche einer sich aufblähenden Seifenblase mitgeführt, wodurch sich ihre Abstände fortgesetzt ändern. A. Einstein[32] hat neuerdings die Welt mit einer platzenden Granate verglichen. Alles ist in Expansion begriffen, wie die Forschung ja tatsächlich lehrt, und Einstein glaubt,

---

[28] E. v. d. Pahlen u. E. Freundlich, Versuch einer dynamischen Deutung des K-Effektes sowie der Bewegungen im lokalen Sternsystem (Publik. d. Astrophys. Observatoriums Potsdam, Bd. 26 [1928], Nr. 3).

[29] K. F. Bottlinger, Die hellen Sterne und die Rotation der Milchstraße (Veröffentlichung d. Univers.-Sternwarte Berlin-Babelsberg, Bd. VIII [1931], Heft 5).

[30] M. Wolf, Jahresbericht d. Sternwarte Heidelberg (Vierteljahrschr. d. Astron. Gesellsch., Jg. 49 [1914], S. 162).

[31] F. v. Krbek, Lemaitres Auslegung der Korrelation von Hubble (Die Himmelswelt, Jg. 41 [1931], S. 147).

[32] Die Welt als Granate (Vossische Zeitung, Nr. 64 vom 17. März 1931).

diese Folgerung auch aus den Postulaten der allgemeinen Relativitätstheorie ziehen zu dürfen. Auch hier müssen wir weitere Erkenntnisse von den Forschungen der Zukunft abhängig machen. Zu bemerken ist aber noch, daß nach neueren Untersuchungen von L. Courvoisier[33] für das Milchstraßensystem eine Translationsgeschwindigkeit von 800 bis 1000 Kilometer in der Sekunde anzunehmen ist. Wie sich diese Resultate, die heute noch auf viel Widerstand stoßen, weiter entwickeln werden, muß abgewartet werden. Während wir aber forschend vorwärts stürmen, wächst der Weltraum immer mehr. Weiter als je liegt er mit seiner Uferlosigkeit vor uns, und nur tastend versuchen wir, festen Fuß zu fassen.

Das ist in groben Zügen das räumliche Weltbild der Astronomie, wie es die Sternforscher unserer Tage enthüllen. Wir haben das Universum kennen gelernt als einen gewaltigen Organismus, in dem eherne Gesetze herrschen. Je weiter und tiefer uns die astronomische Forschung in den Weltraum hinausträgt, und je glanzvoller sich die Wunder der Schöpfung vor uns enthüllen, um so größer muß unser Erstaunen werden vor der Größe und Gewalt des Schöpfers, eines allmächtigen Gottes, der alle diese Dinge in weise Bahnen lenkt. „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, und das Firmament verkündet die Werke seiner Hände!“[34] Der Mensch steht letzten Endes immer wieder vor unlöslichen Rätseln, ehrfürchtig fällt er vor seiner eigenen Forschung in die Kniee und wagt kaum aufzusehen zu den Wundern der göttlichen Schöpfung, denen er so plötzlich den hüllenden Schleier entriß. Wenn wir versuchen, die eingangs gestellte Frage nach der Anzahl und Vielheit der Welten und Sterne zu beantworten, so müssen wir auch jetzt noch unsere Unwissenheit bekennen; nur „Gott der Herr hat sie gezählet, daß ihm auch nicht eines fehlet an der ganzen großen Zahl“.

Jugenderinnerungen

Von Erich Wasmann S. J. († 27. Februar 1931).

IV.

Mit zehn Jahren — im Herbst 1869 — kam ich auf das Gymnasium in Meran, das von Benediktinern geleitet wurde, dann, als ihnen 1873 vorübergehend das Obergymnasium entzogen wurde, nach Hall an das Franziskanergymnasium. Im ersten Semester meiner Gymnasialstudien in Meran schnitt ich schlecht ab, weil ich mehr den Schmetterlingen als den lateinischen Vokabeln nachlief. Mein Vater, der den Ehrgeiz in mir wecken wollte, verspottete mich deshalb als einen dummen und faulen Jungen. Das half besser, als alle Prügel es vermocht hätten. Im zweiten Semester desselben Jahres war ich bereits der fünfte, im folgenden Jahre

[33] L. Courvoisier, Bestimmungsversuche der Erdbewegung relativ zum Lichtäther (Astron. Nachr., Bd. 226 [1926], S. 242; Bd. 230 [1927], S. 428; Bd. 234 [1928], S. 138; Bd. 237 [1930], S. 337; Physikalische Zeitschr. 1927, S. 674; Die Umschau 1928, Heft 6; „Scientia“, März 1930, S. 166); D. Wattenberg, Die Bewegung der Erde im Weltraum (Unsere Welt, Jg. 22 [1930], S. 101).

[34] Psalm 18, 1.

der dritte, dann der zweite und endlich der erste. Diesen Platz behielt ich auch in den Studienjahren von Hall und Feldkirch bei, bis ich der Welt „Ade" sagte.

Meinem Vater und auch meiner Mutter war mein Fleiß und gutes Benehmen am Gymnasium eine große Freude. Ich war wirklich kein übler Junge, wenn man mich beim Herzens- und Ehrenpunkt faßte und leitete. Auch ging ich in Meran schon ziemlich häufig beichten — bei den Kapuzinern, beim alten Pater Agapit, den ich noch auf dem Todbette sah — und auch andächtig zur heiligen Kommunion. Auch hielt ich die Aloisianischen Sonntage. Wenn nach und nach parallel zur Entwicklung der Intelligenz auch die Leidenschaften sich entwickelten und oft über die Stränge schlugen, suchte ich es doch immer bald reumütig wieder gut zu machen. Auch bat ich nach der heiligen Beichte jedesmal meine guten Eltern um Verzeihung für meinen häufigen Ungehorsam, wie mein Beichtvater es mir vorgeschrieben hatte.

Da hätte also wahrscheinlich alles gut vorangehen können — wenn sich nicht die unselige, aber wohlgemeinte Tiroler Prügelpädagogik in den weisen Erziehungsplan meiner Eltern eingemischt hätte. Was für dickblütige und derbe Bauernjungen gut war, deren langsame geistige und moralische Entwicklung durch mechanische Handreize beschleunigt werden mußte, das war bei mir vom Übel. Statt den jugendlichen Stolz zu brechen, verwandelte man ihn in bitteren Trotz — und von da war nur noch ein kleiner Schritt bis zum Haß gegen die guten Eltern. Schläge von energischer Mutterhand waren sehr heilsam für mich gewesen, als ich vier bis acht oder neun Jahre alt war; und da hätte ich sie vielleicht häufiger bekommen sollen, eventuell auch mit der unvergeßlichen Lederpeitsche. Aber mich als Gymnasiasten noch durchprügeln zu wollen wegen Widerspenstigkeit oder anderer Vergehen, das war kein heilsames Beginnen mehr.

Einer dieser Szenen erinnere ich mich leider nur zu gut. Sie spielte sich im Korridor unserer neuen Wohnung in der Klosterstraße in Meran ab. Zu beiden Seiten des Korridors lagen die Zimmer, die Küche usw. Ich war damals elf oder zwölf Jahre alt und hatte irgend etwas verbrochen. Was, weiß ich nicht mehr. Denn ich verbrach damals bereits ziemlich viel nach verschiedenen Richtungen. Aber wenn ich mir einer schweren Untat bewußt gewesen wäre, so würde sie mir sicher heute noch ebenso gut in Erinnerung sein wie die Kampfszene, die sie zur Folge hatte. Ich sollte also von den Eltern körperlich gezüchtigt werden. Ich wehrte mich, und es entspann sich ein Ringkampf, in dem ich Sieger blieb. Da kamen meine Eltern auf den unglücklichen Gedanken, unsere Köchin Marianne, ein sehr großes, schlankes Tirolermädchen von etwa zwanzig Jahren, zu Hilfe zu rufen. Die hätte mit ihren netten Fäusten mich allerdings unterkriegen können wie ein Schaf. Das verletzte meinen Stolz aufs empfindlichste, daß ich als „Student" von unserem Dienstmädchen gezüchtigt werden sollte. Während ich vorher den Ringkampf mit den guten Eltern eigentlich nur als eine freundschaftliche Spielerei betrachtet hatte, geriet ich jetzt in namenlose Wut. Ich riß mich aus den Händen der Eltern

los, sprang in eine Ecke des Korridors, um mir den Rücken zu decken, zog mein Taschenmesser und hielt es der Marianne stoßbereit entgegen mit dem Ruf: „Wenn du es wagst, mich anzurühren, hast du das Messer im Halse stecken!“ Ich hatte mir bereits die Stelle fixiert, wo ich hineinstechen wollte. Sie wagte es nicht, sich mir zu nähern. Gott sei Dank! Denn sonst wäre es ohne Blutvergießen nicht abgegangen. Das Schlimmste aber war, daß ich auch meinen guten Eltern mit dem gezückten Messer drohte. Da hätte ich mir allerdings keine Stelle zum Blutvergießen ausersehen. Im Gegenteil. Ich würde das Messer eher gegen mich selber gewandt haben. Das wäre ja nur ein „Selbstmord“, so kalkulierte ich, „kein Elternmord“. Meine Eltern aber waren über diesen Wutanfall so erschrocken, daß sie den Kampf als aussichtslos aufgaben. Mein Vater sagte mir ganz traurig: „Erich, Erich, wie soll es mit dir noch enden?“

Leider hörten meine guten Eltern noch einmal mehr auf die Ratschläge einer Tiroler Prügelpädagogik als auf ihr eigenes richtiges Urteil. Und da wäre es auf ein Haar zum Selbstmord gekommen. Es war in der Sommerfrische 1871 oder 1872 in Partschins. Wir wohnten in einem Teile des Gräflich Stachelburgschen Schlosses und hatten auch den schönen Garten zu unserer Verfügung. Die alte, buckelige Gärtnerin Therese, mit der ich sehr gut stand, hielt strenge darauf, daß wir Kinder ohne ihre Erlaubnis kein Obst im Garten pflückten. Das habe ich auch stets gewissenhaft beobachtet. Da wurde einmal während der Nacht Obst im Garten gestohlen, wahrscheinlich von Bauernbuben aus dem Dorf. Meine Freundin Therese aber hatte mich in Verdacht und beschuldigte mich ohne weiteres bei den Eltern. Diese glaubten ihr sofort, ohne auf meine Unschuldbeteuerungen zu hören, und verurteilten mich zur Prügelstrafe. Ich sollte mich auf den Boden legen, und sie wollten mir dann mit der bekannten „Hundepeitsche“ das Stehlen gründlich austreiben. Das war meinem beleidigten Stolze zu viel. Ohne ein Wort zu erwidern, lief ich einfach davon, um — Harakiri zu machen. Ich wußte als Botaniker einen Waldweg, an dem sehr viele Nachtschatten standen. An diesen Giftbeeren wollte ich mich satt essen, statt an dem Obste, das ich gegessen haben sollte, und doch nicht gegessen hatte. Auf ein wenig „Bauchweh“ kam es mir dabei gar nicht an. Die unerträgliche Geschichte mußte doch endlich ein Ende haben. Was auf dieses „Ende“ folgen werde, überlegte ich kaum. Der liebe Gott habe mich ja doch nicht dazu geschaffen, daß ich zeitlich und ewig unglücklich sei — mehr dachte ich nicht.

Ich führte meinen Selbstmordgedanken entschlossen aus und aß so lange von den Giftbeeren, bis die Leibschmerzen und die Übelkeit begannen. Jetzt dürfte es wohl Zeit sein, wieder „heim“ zu gehen, meinte ich. Ich ging nach Hause und ließ mir ohne ein Wort der Widerrede die festgestellte Prügelstrafe in der vorgeschriebenen Weise verabreichen. Ich hoffte ja, mich bald in der empfindlichsten Weise an meinen guten Eltern gerächt zu sehen. Aber es kam anders. Die heftigen innern Schmerzen, die ich ebenso lautlos ertrug wie die äußern auf meiner pädagogischen Rückseite, schienen gemildert zu sein. Ich wurde nicht einmal ernstlich krank von der bösen Mahlzeit. Das ärgerte mich anfangs sehr. Aber durch

den heftigen Leibschmerz war mein Seelenschmerz gelindert worden. Ich ging zur Mutter, erzählte ihr die ganze Geschichte wahrheitsgetreu, versicherte sie nochmals meiner Unschuld an dem Diebstahl und bat sie, mich nicht noch einmal zum Äußersten zu treiben. Denn dann würde es sicher das letzte Mal sein.

Meine liebe Mutter glaubte mir jetzt. Sie wurde tief bewegt, und wir versöhnten uns rasch. Das tat mir so wohl! Sie gab es von da an vollständig auf, mir wegen irgend eines meiner Fehler auch nur Vorwürfe zu machen. Es genügte, daß sie ihn mir nannte. Dann versuchte ich von selber, ihn zu bessern, um ihr keinen Kummer zu bereiten. Deshalb gab ich mir auch Mühe, meinem lieben Vater gegenüber weniger frech und widerspenstig zu sein. Das fiel mir aber sehr schwer und gelang mir eigentlich überhaupt nicht. Denn der Vater meinte, durch fortgesetzte Moralpredigten mich bessern zu können. Dadurch wurde meinem Widerspruchsgeist immer wieder Öl ins Feuer gegossen.

Der Selbstmordversuch fiel in eine Zeit, wo ich sonst fleißig und auch, in meinem äußern Benehmen wenigstens, sittlich gut war. Auch „fromm". Es war mir sogar eine besondere Freude, täglich bei der heiligen Messe in der Pfarrkirche zu dienen. Das hielt ich für sehr wohl vereinbar mit meiner „Studentenehre", obwohl ein etwas heftiger Kooperator mich einmal nach der heiligen Messe in der Sakristei vor den Meßjungen des Dorfes wegen eines kleinen Fehlers, den ich in den Responsorien des Staffelgebetes gemacht hatte, öffentlich grob ausschimpfte. Wie ich später erfuhr, war ich von dem geistlichen Herrn eigentlich an Stelle meines lieben Vaters als „Prügeljunge" benutzt worden. Er hatte sich durch einen unvorsichtigen Scherz verletzt gefühlt, den mein Vater in der gemütlichen Gesellschaft anderer geistlicher Herren über das Kegelspielen des Kooperators mit den Bauern am Sonntagnachmittag sich erlaubt hatte.

Da ich allen schönen Ermahnungen meines Vaters stets denselben mürrischen Widerspruchsgeist entgegensetzte und auch meiner älteren Schwester Elisabeth, die bei den Salesianerinnen in Thurnfeld erzogen wurde und in den Ferien damals zu Hause war, auf ihre Bitte, mich zu bessern, nur mit Rippenstößen antwortete, beschloß mein Vater, sich geistliche Assistenz zu holen. Er wandte sich an einen sehr frommen, musterhaften Geistlichen in Partschins, an den damaligen Benefiziaten Herrn v. Egen, und bat ihn, mir einmal die Pflichten der Kinder gegen die Eltern klarzumachen. Der Benefiziat war ein guter Freund von mir. Ich leistete seiner Einladung gerne Folge, hörte seine Vorlesungen aus der Heiligen Schrift über die kindlichen Pflichten ruhig an, dankte ihm für seine Freundlichkeit und ging dann wieder. Aber keineswegs gebessert. Denn ich dachte bei mir trotzig: „Wenn mein Vater mich nur einmal mit seinen Ermahnungen in Ruhe ließe, dann würde ich mich schon von selber bessern!" Auch legte ich es ihm als Schwäche aus, daß er beim Herrn v. Egen sich Hilfe gesucht hatte. Und das reizte mich noch mehr zum Widerspruch.

Aber bald darauf wurde das störende Element in unserem Familienfrieden von selber beseitigt. Als ich im Herbst 1873 auf die fünfte Klasse

sollte, mußte ich von Meran fort, weil das Obergymnasium aufgelöst war. Ich fuhr, von meiner Mutter begleitet, nach Hall bei Innsbruck, um am dortigen Franziskanergymnasium weiterzustudieren. Untergebracht wurde ich in einem Privathause bei einem alten Junggesellen, Herrn Tragsailer, der Zimmer an Studenten vermietete. Mein Zimmerkamerad wurde ein gutmütiger Sterzinger, Joseph Fischnaller, mit dem ich vortrefflich auskam, weil er sich von mir willig tyrannisieren ließ. Der Abschied von meiner lieben Mutter ist mir damals nicht leicht geworden. In der ersten Nacht, wo ich noch allein in meiner neuen Bude schlief, wurde das Kopfkissen ganz naß von Tränen. Bald aber fühlte ich mich pudelwohl in der neuen „Freiheit". Mißbraucht wurde sie jedoch nicht. Das Ehrgefühl stachelte mich an, den Eltern zu zeigen, daß ich mich ohne die mir leider durch eigene Schuld zu einer Zwangsjacke gewordene väterliche Autorität in jeder Beziehung besser gestaltete als daheim. Mit dem Studium ging es immer leichter voran. Obwohl ich in der Klasse gegenüber einem talentvollen und fleißigen Mitschüler, der bisher in Hall immer der „Primus" gewesen war, den ersten Platz errang und behauptete, hatte ich so viel freie Zeit, daß ich zwanzig Stunden wöchentlich nebenbei Privatunterricht geben konnte, teils zur Vorbereitung eines jungen Barons auf das Gymnasium, teils Repetitionen für einen Mitschüler. Um die geistige Energie, die ich damals mit vierzehn bis fünfzehn Jahren zu entfalten vermochte, beneide ich mich fast heute noch.

Daß ich dabei kein Kopfhänger war, ist selbstverständlich. Dafür war der Erich viel zu viel ein Sohn seines Vaters. Ich war sehr lustig und machte alles mit meinen Kameraden mit — soweit es sich um erlaubte Vergnügungen handelte. Sittlich unstatthafte Wege ging ich nicht, obwohl in Hall wie in Meran einige Male die Versuchung dazu an mich herantrat. Aber ich war damals noch zu harmlos, um sie als solche zu erkennen. Auf der vierten Gymnasialklasse in Meran hatten mich einige sittlich verdorbene Kameraden einmal sogar auf einen Spaziergang nach Untermais mitgenommen, wo ich vor einem zweifelhaften Hause Schmiere stehen mußte. Ich ahnte damals nicht, worum es sich handelte. Mein „Hauptmann von einem Schutzengel" hielt mich davon ab, aus Neugierde hineinzugehen. Denn Zunder und Brennstoff waren leider zur Genüge bei mir vorhanden.

Mein lieber Vater hatte, wie er in seiner Autobiographie selber berichtet, manchmal mitten unter den unschuldigsten Vergnügungen seiner Kameraden plötzlich Anfälle einer unerklärlichen Schwermut. So bei einem glanzvollen Künstlerfeste in Cerbara im Frühling 1833. Sonst war ja Schwermut seine Sache nicht. Dieses psychologische Rätsel, das ich erst 1896 aus seiner Autobiographie erfuhr, ist mir leicht verständlich, und ich will es hier auf Grund meiner eigenen Erfahrung an dem in mir fortlebenden Vater erklären.

Schon von einem wunderschönen Ausfluge, den wir Meraner Untergymnasiasten — ich glaube, es war zum alten Schlosse Dürnstein — einmal machten, erinnere ich mich des psychologischen Kuriosums, daß der Wein mich statt heiter — weltschmerzlich stimmte. Er stieg mir

mehr ins Herz als in den Kopf. In physiologischer Sprache müßte diese populäre Distinktion folgendermaßen lauten: Die Wirkung des Alkohols und seiner Derivate erstreckte sich mehr auf die Gefühlssphäre als auf die „Denksphäre" der grauen Hirnrinde. Durch den nervus vagus, der die reflektorischen Zentren des Blutumlaufs und der Atmung vom verlängerten Mark aus beeinflußt, wurde auch das Herz nicht bloß bildlich, sondern buchstäblich in Mitleidenschaft gezogen, und im Atmungssystem stellten sich die mit der Funktion der Tränendrüsen des Kopfes in Korrelation stehenden verstärkten, unregelmäßigen Atemzüge ein, die man „Weinen" nennt. — Ich mußte infolgedessen hinausgehen und mich allein ausweinen.

Ähnlich erging es mir auf einem Ausfluge, den wir Haller Studenten von der fünften Klasse im Jahre 1874 nach dem benachbarten Dorfe Absam unternahmen. Natürlich nicht zum Gnadenbilde der lieben Gottesmutter von Absam, zu dem meine fromme Mutter mich geführt hatte, bevor sie von Hall wieder abgereist war. Sondern zum Gasthaus Ebner, wo wir Obergymnasiasten einkehren durften. Beim Ebner tranken wir wacker von dem guten Tiroler Rotwein. Ich war ihn nicht gewohnt. Denn zu Hause in Meran hatten wir Kinder bei Tisch nur Wasser bekommen. Und in Hall trank ich gewöhnlich nur Bier, weil das Wasser dort bekanntlich rarer und auch schlechter ist oder war als das Bier. Es schmeckte mir auch gut. Ich bekam nur einige Mal einen Affen davon und folgerichtig einen nächstmorgendlichen Kater. Das war an dem Tage, als wir unsere Gymnasialzeugnisse am Schlusse des Schuljahres erhalten hatten. Das meinige war so glänzend, daß ich es vor lauter Freude mit Bier etwas zu stark anfeuchtete. Das bekam mir noch schlimmer als das erste Glas Bier meines Lebens, das ich im Forsthause bei Meran einst aus jugendlichem Heroismus geleert hatte, obwohl es mir noch abscheulicher schmeckte und noch schlimmere Folgen hatte als meine erste Zigarre.

Also wir waren zum Ebner gegangen, und der edle Tiroler Wein stieg mir wieder ins Herz statt in den Kopf. Ich ging hinaus und weinte bitterlich an einem schönen Aussichtspunkte, von dem man das Inntal mit dem Kloster Volders sah. Der Weltschmerz hatte mich wieder gepackt. Rein physiologisch dürfte dieses psychologische Phänomen allerdings nicht zu erklären sein. Das sage ich zur Ehre meines Vaters. Es war das instinktive Gefühl dabei, daß mitten in der uns umgebenden Lustigkeit ein Loch in unserem Herzen sich öffnete, das nach einer idealeren Füllung sich sehnte. Wir waren eben nicht so genügsam wie die um uns herum, die so leicht und so wohlfeil „ganz glücklich sein" konnten.

Aber solche Stimmungen hielten bei mir ebensowenig lange an wie bei meinem Vater. In der Gesellschaft der Kameraden war ich gleich wieder der alte Luftikus — und der alte Prahlhans. Mit meinem vorgeblichen Mute, der gar nicht so weit her war. Einmal wäre ich für diese Prahlsucht auf ein Haar schwer gestraft worden. Eines Abends — es war mitten im Winter 1873/74 und der Boden hart gefroren — saß eine Anzahl von uns Studentchen in Hall in einem der uns gestatteten Wirtshäuser bei

einer oder mehreren Halben Bier gar fröhlich beisammen. Die Stimmung war animiert geworden, und da kam das Thema „Geisterfurcht" zur Sprache. Ich gab natürlich den „Geisterwagen" zum besten, den ich daheim in Meran als eine Kapuzinerklapper entlarvt hatte, und erklärte auf Ehre, kein „Mystiker" zu sein. Da wettete einer der Kameraden, daß ich nicht den Mut haben würde, jetzt — es war bereits über elf Uhr geworden und die Geisterstunde nahte — auf dem Heimweg, der am Kirchhof vorbeiführte, hineinzugehen und dort allein einen Rundgang zu machen. Der große Haller Kirchhof, der nahe bei der Pfarrkiche liegt, ist durch eine hohe Mauer umschlossen und ringsum läuft innen ein mit Ziegelsteinen gepflasterter Gang mit Arkaden, wo die Grabgewölbe wohlhabender Familien liegen. Ich nahm die Wette sofort an. Die Kameraden begleiteten mich bis an das Tor des Kirchhofs und wollten dort auf meine Rückkehr warten. Magisch beleuchtete der Vollmond das von den Arkaden umsäumte Gräberfeld. Hier und dort spiegelte er sich in einem polierten Granitmonument, als ob ein selbstleuchtendes Gespenst dagestanden hätte. Das schreckte mich aber nicht. Ich marschierte tapfer durchs Tor und begann meinen Rundgang, der wohl mindestens sieben Minuten dauern mußte. Kräftig und stark auftretend, um mir Mut zu machen, schritt ich voran. Auf dem hohlen Ziegelboden der Arkaden erklang der Schritt fast metallisch, wie eine Trompete, die die Schlafenden aus ihren Gräbern herausfordern sollte. Und von der gegenüberliegenden Arkadenseite klang das Echo ebenso scharf herüber — als ob auch da drüben einer marschierte. Das Licht des Vollmondes warf quer über den Arkadenboden die breiten, tiefen Schatten der Pfeiler. Es sah aus, als ob überall schwarze Gräber geöffnet wären, um den mutwilligen Störenfried abzufangen. Plötzlich stolperte ich und fiel, zum Glück nicht in einen solchen Schatten, sondern gerade daneben. Denn dieser Schatten war ein wirkliches Grab, die Öffnung einer etwa fünf Meter tiefen Gruft, in der am nächsten Vormittag ein Sarg bestattet werden sollte. Wäre ich da hineingestürzt, so hätte ich selber im Grabe gelegen. Und vielleicht in meinem Grabe. Dann hätten meine armen Eltern die traurige Antwort gehabt auf ihre Frage: „Erich, wie soll es mit dir noch enden?" Denn außer einigen Extremitäten hätte ich bei der Gewalt, mit der ich voranstürmte, mir auch den Hals brechen können. Jedenfalls hätte ich im besten Falle in der Gruft bleiben müssen, bis meine hohnlachenden Kameraden — wenn sie überhaupt den Mut besaßen, auf mein Geschrei herbeizukommen — mich mit Stricken wieder herausgezogen hätten. Zum Glück war die Erde gerade auf der Seite der Gruft aufgeschichtet gewesen, auf die ich zurannte, so daß ich nur über den Erdhaufen stolperte. Da wurde es mir doch für einen Augenblick schwach in den Knieen. Aber ich ging um das Grab herum, marschierte tapfer weiter und ließ meine Schritte noch kräftiger durch die Arkaden klingen, um mir wieder Mut zu machen. Nur sah ich mir jetzt jeden „Schatten", der über meinen Weg fiel, vorher etwas skeptischer an. Ich war herzlich froh, als der Rundgang zu Ende war und ich wieder ans Tor des Kirchhofs kam. Als ich meinen Kameraden erzählte, wie es mir beinahe ergangen wäre, bekam mein treuer Stubengenosse aus Ster-

zing wahrhaftig eine kleine Gänsehaut. Er stammte nämlich nicht aus dem Geschlechte der Speckbacher von 1809. Die Wette hatte ich also gewonnen. Nur ein paar Halbe Bier. Und für die hatte ich leichtsinnig mein Leben aufs Spiel gesetzt! Seitdem habe ich nie mehr eine solche Wette gemacht.

Übrigens hatte ich während meines „heroischen" Umganges, besonders aber nach dem glücklich vermiedenen Sturz, ein Ave Maria nach dem andern für die armen Seelen gebetet. Dadurch hoffte ich die in ihrem Todesschlaf so unverschämt gestörten Manen einigermaßen zu begütigen. Meinen Kameraden gestand ich dies natürlich nicht. Das wäre ja gegen meine „Ehre" gewesen! So grundfalsch war damals mein studentischer Ehrbegriff. Ja ich renommierte in meiner Prahlsucht sogar öfters mit Liebschaften — obwohl ich keine hatte, außer einigen platonischen Ideen, die damals kaum schlimmer waren als meine Schwärmerei für die schönen Wangen meiner Stiefmütterchen.

Meine sittliche Führung war überhaupt ziemlich tadellos, aber mein ganzer geistiger Energieaufwand stand — abgesehen von der Erfüllung der religiösen Pflichten — nicht im Dienste Gottes, sondern im Dienste des jugendlichen Ehrgeizes. Ein berühmter „Universitätsprofessor" zu werden, das war das Ziel meines selbstgefälligen Strebens. Der fromme Jugendtraum, Jesuit zu werden, stand am Horizonte nur noch wie ein Schreckgespenst, dem ich zu entfliehen suchte. (Schluß folgt.)

Kulturbericht

Von Jakob Overmans S. J.

I.

Wie leicht man sich bei allgemeinen Urteilen über die religiöse Lage der Gegenwart irrt, zeigt wieder der Abschluß mehrmonatiger Auseinandersetzungen im „Frankfurter Israelitischen Gemeindeblatt" (April 1932, 169 ff.). Professor Dr. Richard Koch hatte in diesem „amtlichen Organ" behauptet: „Der jüdische Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen ist, mehr noch als der anderer Bekenntnisse, oft kaum mehr als ein Stück vermodernder Welt, das unsere Kinder mit Recht so heftig ablehnen, wie das mit allem Faulenden geschehen muß." Nichts sei für sie so reizlos „wie irgend eine Religionsstunde unserer Zeit". Dazu stellt der Rabbiner Dr. Seligmann „aus eigener nahezu fünf Jahrzehnte umspannender Erfahrung" ruhig fest: „Der gesamte Religionsunterricht ist fakultativ; jedes Schulkind kann bis zum vierzehnten Lebensjahr von seinen Eltern ohne weiteres vom Religionsunterricht dispensiert werden, vom vierzehnten Lebensjahr an sich selbst dispensieren. Und nun nehmen gerade hier in Frankfurt seit zwanzig bis dreißig Jahren durchschnittlich achtundneunzig Prozent jüdischer Kinder am Religionsunterricht teil! Und ich könnte Herrn Professor Dr. Koch zahllose mündliche und schriftliche spontane Bezeugungen mitteilen, daß der jüdische

Religionsunterricht ihnen der interessanteste, anregendste und unvergeßlichste Unterricht während der ganzen Schulzeit gewesen sei."

Nicht weniger übertrieben als viele Vorwürfe gegen den heutigen Religionsunterricht sind die Klagen über Schädigung des religiösen Lebens durch das „Wochenende". Es ist trotz mancher Mißbräuche, wie der Freiburger Moralist Franz Keller in der „Schöneren Zukunft" (15. Mai 1932, 766 f.) ausführt, eine „zeitgemäß geprägte Form der Sonntagsruhe" und läßt sich „mit der Sonntagsheiligung zu einem untrennbaren Ganzen" verbinden. Im katholischen Sinne kann und soll aus dem Naturerleben das Gotterleben aufsteigen, Körperkultur seelisch-sittliche Kraftquellen wecken und echter Gemeinschaftsgeist religiöses Heimatgefühl in jeder Ausflugsmesse lebendig machen, ob sie am Großstadtbahnhof oder in der Dorfkirche gefeiert wird. Der großstädtische Sonntagswanderer „hungert vielfach, äußerer Form satt, nach kerniger Einfachheit im religiösen Leben. Seine Seele ist empfindsamer als sonst. Der helle Sonntagmorgen, das Sonntagschweigen auf dem Dorfe drängen ihn in eine Seelenhaltung, die im Jubel und in der Naturverbundenheit unserer Meßliturgie harmonische Entspannung finden könnte."

Gerade bei Männern und Jungmännern der Großstadt offenbart sich gelegentlich weit mehr Sinn für Religion, als der Durchschnittsbeobachter annimmt. In einer katholischen Kapelle Dortmunds versammeln sich seit Monaten immer neue Gruppen von Arbeitern und Akademikern zu „Religiösen Schulungswochen", die mit gemeinschaftlichem Sakramentenempfang schließen. Der Vorort des Verbandes der Katholischen Studentenvereine (K.V.) kann in seinem Jahresberichte („Schwarzes Brett", Juni 1932, 230) mitteilen: „Vor allem die religiös-weltanschauliche Schulung der Fuchsmajore wird seit Jahren vom Religiös-weltanschaulichen Ausschuß mit einem weit über unsere Kreise hinaus beachteten Erfolge gepflegt." In Köln zogen elf Uhr nachts vor dem Passionssonntag 19 500 Männer und Jungmänner aus allen Ständen betend vom Dom zur Gnadenkapelle in Kalk und dann sofort wieder in den Dom, wo vor drei Uhr morgens die Messe begann und dreißig Priester mehr als zehntausend Prozessionsteilnehmern die Kommunion reichten. (Vgl. diese Zeitschrift, April 1932, 27 ff.)

Diese großartige Kundgebung entsprach ganz dem Geiste des päpstlichen Rundschreibens „Caritate Christi" vom 3. Mai 1932, das „Gebete und Sühnopfer zu Ehren des heiligsten Herzens Jesu" anordnet, weil durch Beten und Büßen die „arme, führerlos umherirrende Menschheit" Gott wieder nahegebracht und dem höchsten Herrn für die frevelhafte Abkehr von ihm Sühne geleistet werden müsse.

Der Eindruck dieses Rundschreibens wurde in Deutschland durch die Notverordnung vom 4. Mai 1932 verstärkt, die das von vielen lang erwartete Verbot der kommunistischen Gottlosenverbände brachte. Der nichtkommunistische Deutsche Freidenkerverband erklärte in seinem Einspruch gegen dieses Verbot, es richte sich weniger gegen den Kommunismus als gegen die Gewissensfreiheit; man strebe danach, „mit Hilfe des Staatsapparates die gesamte Freidenkerbewegung zu ver-

nichten und jede antireligiöse und antikirchliche Propaganda unmöglich zu machen". Aber wie die verfassungsmäßig verbürgte Freiheit der Kunst und der Wissenschaft (Artikel 142), so schließt die in gleicher Weise verbürgte Gewissensfreiheit nicht das Recht ein, die Grundlagen des auf der Verfassung ruhenden Staates so zu erschüttern, wie es die kommunistische Gottlosenpropaganda versucht. Und wenn Artikel 137 allen Weltanschauungen Freiheit zusichert, so ist nicht minder wahr, daß Artikel 135 bestimmt: „Die ungestörte Religionsübung wird durch die Verfassung gewährleistet und steht unter staatlichem Schutz." Der deutsche Staat „legt in scharfem Gegensatz zu früher seinen Einrichtungen nicht mehr die christlichen Anschauungen zu Grunde" (G. J. Ebers, Staat und Kirche im neuen Deutschland [München 1930] 123 f.), er ist „religiös-neutral" und überläßt es jeder Weltanschauungsgruppe, das Staatsleben so weit mit ihrem Geiste zu erfüllen, als es ihr auf verfassungsmäßigem Wege gelingt. Die kommunistischen Propagandamethoden sind von diesem Wege abgeirrt. (Vgl. diese Zeitschrift, April 1932, 14 ff. 44 ff.)

Bewundernswert ist dagegen die stille und doch so mächtige Werbearbeit der großen katholischen Missionsvereine, die am 10. und 11. Mai 1932 in Fulda ihre deutsche Generalversammlung hielten. Die Zeitschrift des Vereins der Kindheit Jesu hat in Deutschland eine Auflage von neunhunderttausend und steht damit an der Spitze aller deutschen Kinderorganisationen. Die deutschen Einnahmen des Vereins sind 1931 trotz der wirtschaftlichen Not nur um zweihunderttausend Mark zurückgegangen. Die Einnahmen des Werkes der Glaubensverbreitung haben sich in der Welt um 16 Prozent verringert, in den Vereinigten Staaten von Nordamerika um 25 Prozent, in Frankreich um 10 Prozent, in Deutschland aber nur um 8,7 Prozent, im Gebiete der Fuldaer Bischofskonferenz sogar nur um 4,6 Prozent, und die größten Beiträge kommen in Deutschland von kleinen Leuten.

Immerhin werden durch den Ausfall an Unterstützungen viele hoffnungsvolle Missionen empfindlich getroffen, und auch der Bonifatiusverein klagt in einem Rundschreiben an den Klerus, daß er ohne Eröffnung neuer Hilfsquellen, etwa durch „letztwillige Verfügung oder Gewährung eines Kapitals oder anderer Vermögenswerte für eine belastete Stiftung mit dem Rechte der gänzlichen oder teilweisen Rückforderung und mit Zinsenvorbehalt für den Stifter usw.", den unabweisbaren Anforderungen der Diaspora nicht zu genügen vermöge. Da überschüssige Landjugend von den Industriestädten nicht mehr aufgenommen werden könne, sondern im Gegenteil eine Rückwanderung aus der Stadt aufs Land nötig geworden sei, entständen zwangsläufig neue Diasporagebiete, und der Aufgabenkreis des Bonifatiusvereins wachse aus denselben Gründen, aus denen seine Finanzkraft schwächer werde.

II.

Der katholische Wissenschaftsbetrieb ist von einer freilich schon abklingenden Zeitströmung, die klarem Denken und zumal strenger Beweisführung wenig hold war, nicht unberührt geblieben. Auch aus

diesem Grunde ist es erfreulich, daß ein so betont verstandesmäßig aufgebautes Werk wie das „Lehrbuch der Aszetik" von Otto Zimmermann S. J. trotz seines Umfanges in drei Jahren eine „zweite, vermehrte und verbesserte Auflage" erreicht hat (Freiburg 1932, Herder). Der Verfasser beruft sich (S. 7) auf ein Schreiben des Papstes Benedikt XV., der gegenüber den heute drohenden Gefahren einer „verschwommenen und sentimentalen Aszese" und einer „falschen Mystik" die „klare Erkenntnis" des geistlichen Lebens als unerläßlich bezeichnet.

Dieser Klarheit dienen in den Pariser „Études Carmélitaines" (April 1932, 113—167) die Untersuchungen des berühmten Madrider Arabisten Miguel Asín Palacios über mohammedanische Vorlagen der mystischen Schriften des hl. Johannes vom Kreuz. Beim hl. Thomas von Aquin und bei Duns Scotus sind Entlehnungen aus der glänzenden Geisteskultur, die unter dem Halbmond in Spanien entstanden ist, ja schon lange bekannt. Nun weist Asín Palacios eine so große Zahl gedanklicher und sprachlicher Ähnlichkeiten zwischen dem noch heute in der mohammedanischen Welt hochverehrten Mystiker Ibn Abbad aus Ronda und dem um zwei Jahrhunderte späteren Karmeliter nach, daß eine Erklärung aus bloßem Zufall oder aus gleichen psychologischen Voraussetzungen nicht genügt (136). Da sich in den Städten, in denen der hl. Johannes vom Kreuz gelebt hat, noch zu seiner Zeit starke Gruppen von Morisken urkundlich feststellen lassen (137), so ist die „Hypothese" nicht auszuschließen, daß hier der Islam, in den während des Mittelalters die Gedanken der christlichen Mystik eingeströmt sind, in ähnlicher Weise ein literarisches Vorbild geliefert hat wie schon vorher der Neuplatonismus der pseudodionysischen Schriften (139).

Unübertroffene Gründlichkeit hat seit Jahrzehnten die Kritik, auch die nichtkatholische, immer wieder der „Geschichte der altkirchlichen Literatur" von Otto Bardenhewer nachgerühmt. Der fünfte Band (Freiburg 1932, Herder), mit dem nun der greise Prälat sein Lebenswerk abschließt, schildert für das 6. bis 8. Jahrhundert die dogmatische, ethische, biblische, kirchengeschichtliche Literatur, die geistliche Beredsamkeit und die kirchliche Dichtung bei Griechen, Armeniern und Lateinern.

Die von Bardenhewer (IV 99) vermißte Übersetzung aller Werke des Klassikers der koptischen Literatur, des herrschgewaltigen und noch heute in der koptischen Kirche lebendig fortwirkenden Abtes Schenute, hat wegen der Schwierigkeit des Textes und der Mangelhaftigkeit der koptologischen Hilfsmittel lange Zeit niemand in Angriff nehmen wollen. Jetzt legt Hermann Wiesmann S. J., als Schüler Sethes und Spiegelbergs mit der koptischen Philologie seit Jahren vertraut, den ersten Band einer kritischen Übersetzung ins Lateinische vor. Er ist wie Leipoldts noch unvollendete Ausgabe des Urtextes unter dem Titel „Sinuthii archimandritae Vita et Opera omnia" im „Corpus scriptorum christianorum orientalium" erschienen.

Eine nicht weniger mühsame und für Generationen wegweisende Arbeit hat Georg Schurhammer S. J. mit seinen Xaver-Forschungen auf sich genommen. Nach mehreren großen, die asiatische Umwelt des Heiligen

überraschend erhellenden Veröffentlichungen aus portugiesischen und andern Archiven vereinigt er nun in einem starken Bande „Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens zur Zeit des hl. Franz Xaver" (Leipzig 1932, Asia Major). Neben dreißig Tafeln mit photographischer Wiedergabe besonders merkwürdiger Urkunden enthält das Werk 6080 Regesten, die von Jahr zu Jahr aus Handschriften, alten Drucken und Inschriften mit genauer Angabe des Fundortes und des wesentlichen Inhaltes alles verzeichnen, was sich in europäischen und orientalischen Sprachen einstweilen finden ließ. Der Ertrag an neuen Erkenntnissen ist ungemein groß; „oft wirft ein einziger Brief", sagt Schurhammer (VI), „dreihundertjährige Ansichten und ganze Geschlechtsregister über den Haufen". Mit Hilfe der geschichtlichen Einleitung und des Registers, das für alle wichtigeren Personen und Orte den Stoff in sachliche Unterabteilungen ordnet, läßt sich, schon bevor die geplante Übersicht über die gesamte nachxaverische Literatur zur Geschichte Portugiesisch-Asiens in dieser Zeit und dann die abschließende Darstellung des Verfassers erscheinen kann, ein viel tieferes Verständnis der Mission des Apostels von Indien und Japan gewinnen, als es bisher möglich war.

Außerordentlich lehrreich ist eine Vergleichung der damaligen Arbeitsweise mit der geduldig über Wirtschaft und Schule zur Christianisierung strebenden Art, wie sie mit kritischem Ernst in Professor Schmidlins „Missionswissenschaftlichen Studien" P. Dr. Alois Engel C. S. Sp. als „Die Missionsmethode der Missionare vom Heiligen Geist auf dem afrikanischen Festland" (Knechtsteden 1932, Missionsdruckerei) schildert. Die durchweg aus ersten Quellen schöpfende, dreihundert Seiten umfassende Darstellung folgt ehrlich und begeisternd dem Ringen einer jungen, alle neuzeitlichen Hilfsmittel ausnutzenden Genossenschaft, die ihre auf dem afrikanischen Festland weithin verteilten Missionen in achtzig Jahren, ohne sich durch Umwege und Fehler entmutigen zu lassen, von kaum hundert Katholiken auf rund 682 000 gebracht hat.

Der Streit katholischer Soziologen, ob die Sozialmetaphysik des päpstlichen Rundschreibens „Quadragesimo anno" dem wissenschaftlichen System des Solidarismus oder dem des Universalismus entspricht, und von welchen letzten gedanklichen Richtlinien sich infolgedessen die künftige soziale Arbeit der Katholiken leiten lassen soll, ist zwar noch nicht entschieden, aber wesentliche Grundsätze für eine ersprießliche Lösung dieser nicht unwichtigen Frage sind teils von der einen, teils von der andern Seite bereits ausgesprochen worden. „Wissenschaftliche Kontroversen sind eine Voraussetzung des Fortschrittes der Erkenntnis", wobei man freilich wünschen muß, „daß der Gelehrtenkampf sachlich bleibt" (Dr. Eberle in der „Schöneren Zukunft", 22. Mai 1932, 785). „Weitgehende Pressefehde" ist „für die Klärung der schwierigen sozialen Problematik kaum geeignet" (Dr. Landmesser in der „Kölnischen Volkszeitung", 22. Mai 1932). Die nicht immer im selben Sinn gebrauchten Begriffe Solidarismus und Universalismus sind in der Auseinandersetzung

klar zu umgrenzen (Dr. Landmesser ebd., und ein „Kreis junger katholischer Soziologen" im „Neuen Reich", 11. Juni 1932, 729). Man kann den Gegnern „nicht Schlußfolgerungen zur Last legen, die sie ausdrücklich ablehnen und deren Schlüssigkeit sie bestreiten" (v. Nell-Breuning im „Neuen Reich", 4. Juni 1932, 709). Nimmt man dazu die Mahnung des Prälaten Schreiber auf der Passauer Generalversammlung der Görres-Gesellschaft, daß jeder katholische Verband sich in den Grenzen seiner Zweckbestimmung halten möge (Jahresbericht der Görres-Gesellschaft, Köln 1932, 98), und betrachtet man es als selbstverständlich, daß Organisationen, die für alle Katholiken gestiftet sind, Vertretern aller kirchlich zugelassenen Richtungen die Mitarbeit ermöglichen, so erscheinen die Voraussetzungen gegeben, eine gerade jetzt höchst unerwünschte Spaltung der am sozialen Aufbau tätigen Katholiken zu verhüten. (Vgl. diese Zeitschrift, Juni 1932, 145 ff.)

III.

Die Ansicht von dem wesentlichen Zusammenhang der Weltwirtschaftskrise mit den deutschen Kriegszahlungen gewinnt auch aufseiten der Gläubigerstaaten mehr und mehr Boden. Die „Frankfurter Zeitung" (4. Juni 1932, Reichsausgabe) sieht den eigentlichen Grund für die unlösbare Verflechtung darin, daß ohne Beseitigung dieser Zahlungen das Mißtrauen zwischen den Völkern nicht schwindet; das aber hemme selbstverständlich die Investierungslust der Unternehmer und die Flüssigkeit des internationalen Austausches von Geld und Waren. Allerdings müßten zur vollen Wiederherstellung des wirtschaftlichen Vertrauens auch alle andern aus dem Kriege herrührenden Spannungen vermindert werden.

Selbst das scheint manchen nicht zu genügen, weil der Tiefstand der Geschäftsmoral, der das Vertrauen erschwert, seine Hauptursache nicht im Kriege, sondern im Kapitalismus habe. Wenn ein Mann wie Ivar Kreuger trotz der sprichwörtlichen schwedischen Ehrlichkeit und trotz eines beispiellosen Ansehens in allen führenden Kreisen der Welt nach riesenhaften Fälschungen Selbstmord begehe, müsse man schließen, daß sich die notwendige geschäftliche Sicherheit im kapitalistischen System nicht verwirklichen lasse. Dagegen leugnet ein Leitartikel der „Frankfurter Zeitung" (17. April 1932, Reichsausgabe) durchaus, daß man „im Kapitalismus solchem Glücksrittertum wehrlos ausgeliefert sei". Man dürfe sich nicht zu einem Byzantinismus verleiten lassen, der die zahlreich vorhandenen Kontrollmittel gegenüber einer bewunderten Persönlichkeit nicht anzuwenden wagt. Es sei „nicht ein Fehler des Systems, den der Fall Kreuger enthüllt, sondern ein Fehler der Menschen — ein Fehler, der sich ganz und gar nicht auf den Bereich der Wirtschaft beschränkt".

Dieses Urteil übernimmt der Jahresbericht des „Verbandes der Vereine Creditreform e. V. in Leipzig" (Mai 1932), der außerdem den Vorwurf des Mangels an wirtschaftlicher Voraussicht zurückweist, den die Unterzeichner des Dawesplans und des Youngplans sooft hören

müssen. Die Undurchführbarkeit dieser Pläne hätten allerdings von Anfang an „sehr viele in Büchern, Broschüren und Reden nachzuweisen gesucht", aber der „überzeugende Beweis, daß dieses Experiment mißlingen müsse", sei ihnen „gegenüber dem Drängen unserer Gläubiger" nicht gelungen, während jetzt die 25 Millionen Arbeitsloser in der Welt als lebendiger Beweis eine unwiderstehliche Wirkung ausübten.

Der erste Schritt zur Gesundung muß nach der Meinung eines der angesehensten Sachverständigen der Gegenwart von der Geldwirtschaft aus getan werden. „Für die nächste Zukunft", schreibt Professor Keynes im „Atlantic Monthly" (Mai 1932, 521), „ist es nicht mehr möglich, die Produktion auf eine normale Höhe zu bringen. Unsere Anstrengungen sind auf ein bescheideneres Ziel gerichtet. Sind wir imstande, den fast vollständigen Zusammenbruch zu verhindern, der das Geldwesen des modernen Kapitalismus bedroht? Man stellt sich diese Frage mit bangem Zweifel, wenn man sieht, daß der Geldmarkt der Welt ohne Führung ist, und daß man sich an den entscheidenden Stellen über Ursachen und Heilmittel gründlich täuscht." Auch der im Juni 1932 ausgegebene Bericht des Wirtschaftausschusses beim Völkerbund betont, daß man mit einer internationalen Lösung der finanzpolitischen Fragen beginnen müsse.

Derselbe Bericht stellt ein ungeheures Fallen des Welthandelswertes fest: er habe im Jahre 1929 31 Milliarden Dollar betragen, im Jahre 1931 nur noch 18 Milliarden Dollar, und er werde bis Ende 1932 wahrscheinlich um weitere drei Milliarden Dollar abnehmen. Dabei seien nur 20 Prozent aus dem Rückgang der Preise zu erklären. Schweden hat mit 34 Prozent verhältnismäßig am wenigsten eingebüßt, England 45 Prozent, Italien 46 Prozent, Deutschland 49 Prozent, Frankreich 51 Prozent, Österreich 54 Prozent, die Vereinigten Staaten von Nordamerika 63 Prozent.

Die russische Planwirtschaft ist diesem Schicksal nicht entgangen. Wie in einer Sonderbeilage des „Berliner Tageblattes" (Nr. 217, 8. Mai 1932) M. Bronskij vom russischen Volkskommissariat für Außenhandel auch nach deutschen Quellen darlegt, ist gegenüber dem Jahre 1913 die Produktion an Kohle, Petroleum, Gußeisen, Weizen und Baumwolle zwar bedeutend gestiegen, aber der Handel ist sowohl an sich wie im Verhältnis zum Welthandel gesunken. Bezeichnet man den Handelswert für 1913 mit 100 Prozent, so erhält man für 1930 nur 72,4 Prozent, für 1931 nur 66,2 Prozent. Am Welthandel war Rußland 1913 mit 3,7 Prozent beteiligt, 1930 mit 2,2 Prozent, 1931 mit 2,8 Prozent.

Ob und in welchem Sinne wirtschaftliche Autarkie die Rettung bringen kann, wird immer noch umstritten. In der einflußreichen Monatschrift „Die Tat" (Mai 1932) sucht der geheimnisvolle „Ferdinand Fried" ausführlich die Unentrinnbarkeit einer staatlich geregelten Autarkie zu beweisen, die den Außenhandel keineswegs vernichte, sondern auf die „notwendigen Waren" und auf seine „eigentlichen Aufgaben" beschränke, nämlich auf „den wirklichen, einfachen Warentausch" im Gegensatze zum „Spekulieren mit der Ware an sich, aus Selbstzweck und in beziehungslosen Papieren" (148 f.). Dagegen sprach die vom „Berliner Tageblatt"

in der ersten Maiwoche veranstaltete Weltwirtschaftskonferenz, die aus vielen Ländern Europas und aus Amerika beschickt wurde, als ihre „einhellige Überzeugung" aus, daß Autarkie zum wirtschaftlichen, sozialen, nationalen und kulturellen Niedergang führe und auch als „behelfsmäßige Zwischen- oder Notlösung" abzulehnen sei. Allerdings brauche man nicht „unter allen Umständen und in vollem Umfang" zu früher bewährten Methoden zurückzukehren, aber weltwirtschaftliche Arbeitsteilung und größte Handelsfreiheit zwischen den Nationen seien „nicht nur das wirtschaftlichste, sondern das einzig wirtschaftliche System". Am 24. Juni 1932 erklärte sich der Hauptausschuß des Reichsverbandes der deutschen Industrie ebenfalls gegen Autarkiebestrebungen. Dieselbe Stellung glaubte, da sonst „die schwersten sozialen und geistigen Erschütterungen" zu befürchten wären, auch der Schlußbericht einnehmen zu müssen, den die in Basel vom 25. bis 29. April 1932 gehaltene „Ökumenische Studienkonferenz über Arbeitslosigkeit" im Auftrage des „Ökumenischen Rates für praktisches Christentum" veröffentlicht hat.

Was nach der technischen wie nach der menschlichen Seite hin für das Verständnis der Rationalisierung der Wirtschaft von Nutzen sein kann, erörtert auf mehr als 1300 Seiten das „Handbuch der Rationalisierung", das mit Hilfe wirtschaftlicher Fachleute und Vereinigungen vom „Reichskuratorium für Wirtschaftlichkeit" herausgegeben wird und in seiner dritten Auflage (Berlin 1932, Spaeth & Linde) sachlich und bibliographisch erweitert worden ist. (Vgl. diese Zeitschrift, April 1932, 1 ff.)

„Die deutsche Landwirtschaft unter volks- und weltwirtschaftlichen Gesichtspunkten" ist der Titel eines von Max Sering und zahlreichen Mitarbeitern verfaßten Werkes (Berlin 1932, Parey), das Geschichte und Gegenwart des deutschen Ringens um Ackerland, Wiese und Wald wirtschaftspolitisch darstellt und auswertet.

Bekanntlich steht Geheimrat Sering als wissenschaftlicher Altmeister der deutschen Landwirtschaftspolitik auch an der Spitze des „Deutschen Forschungsinstituts für Agrar- und Siedlungswesen", und gerade in den letzten Monaten ist von den verschiedensten Seiten geklagt worden, daß seine reif durchdachten Siedlungspläne infolge politischer und wirtschaftlicher Fehlgriffe so mangelhaft durchgeführt werden. Die Zeitschrift „Volk und Reich" (Mai 1932) spricht von einer „Bankrottwirtschaft", die den Steuerzahler viele Millionen koste und Bauern und Landarbeiter erbittere (327 f.). Die „Tat" schreibt (Mai 1932, 189): „Die Siedlungsgesellschaften selber sind entweder reich geworden und die Siedler arm, oder sie sind mitsamt ihren Siedlern kaputt." Dabei zweifelt niemand, daß die Frage der ländlichen Ansiedlungsmöglichkeit für Hunderttausende eine Frage auf Leben und Tod ist. Werner Sombart meint in seiner für eine gewisse Autarkie eintretenden Schrift „Die Zukunft des Kapitalismus" (Charlottenburg 1932, Buchholz & Weißwange), wir könnten vielleicht den jetzt 30 Prozent betragenden Anteil der Landbewohner an der Gesamtbevölkerung wieder, wie es noch 1882 der Fall gewesen sei, auf 42,5 Prozent bringen, und dadurch werde eine Bevölkerungsmenge

umgeschichtet, die ungefähr der Zahl unserer Arbeitslosen in den kommenden Jahren entspreche (44). Freilich machen andere Sachverständige geltend, daß der größte Teil der städtischen Arbeitslosen für ländliche Ansiedlung ungeeignet sei, und in der „Caritas" (Mai 1932) wird berechnet, daß alles in Deutschland ohne Schaden für das Ganze noch erfaßbare Land höchstens für 375 000 Siedlerstellen ausreicht; daher sei Auslandsiedlung unerläßlich, und in Deutschland müßten „nicht nur die Siedler, sondern auch alle rechtlich-öffentlichen Körperschaften einschließlich der Kirchengemeinden ihre Ansprüche sehr stark herabsetzen", wenn das Siedlungswerk weitergeführt werden solle (208).

IV.

Für den staatlichen Aufbau Deutschlands ersehnt im Aprilhefte der „Europäischen Revue" (251) Karl Anton Prinz Rohan, der Begründer und Leiter der internationalen Kulturbundbewegung, eine Regierung, die ihm als „Wunschbild" schon „seit Monaten" vorgeschwebt habe: „eine Regierung der starken Männer, getragen von den dynamischen Kräften der nationalen Erneuerungsbewegung, gemäßigt und geformt vom Wirklichkeitssinn des Katholizismus und gestützt von den Ordnungsgewalten der Reichswehr und der Polizei". Dieses neue politische System, fügt er (252) hinzu, müsse „weitgehend frei von Bindungen an Parteien oder gar Parlamente, aber durch Unterstützung vonseiten der entscheidenden Volksbewegungen und staatlichen Kräfte" mächtig genug sein, „um starke nationale Staaten als Träger eines machtvollen und autoritätsbetonten Deutschen Reichs zu schaffen". — Selbst wenn die durch den Rücktritt der Regierung Brüning ans Ruder gelangten Männer mehr von diesem Wunschbild verwirklichen sollten, als einstweilen erkennbar ist, bliebe die Schaffung einer gerechteren sozialen Ordnung das einzige Mittel, der Entwicklung vorzubeugen, die gleich vielen andern z. B. der Kieler Akademieprofessor Emil Fuchs kurz vor der neuen Wendung befürchtete: entweder „direkt in den Übergang zum Bolschewismus durchs Chaos" oder „Faschismus — Chaos— Bolschewismus" („Die christliche Welt", 1. Juni 1932, Sp. 514).

Starke „Ordnungsgewalten" tun wahrlich not, weil maßlos aufhetzende Sprache und rohe Tätlichkeit leider ein beschämendes Kennzeichen weiter Gebiete unseres politischen Lebens geblieben sind. Dieser geistlosen Barbarei steht die neue Regierung nicht anders gegenüber als die alte. Die Richtlinien, die Reichsinnenminister Groener im April 1932 den Landesregierungen zur Durchführung der Notverordnung gegen politische Ausschreitungen gab, verlangen von der Presse, daß „Meinungsäußerung und Kritik sich in den Grenzen der Sachlichkeit halten", und im selben Monate (Wolffmeldung, 17. April) erklärte der Minister es als ein Grundgesetz alles staatlichen Lebens, „daß die Macht im Staate nur von den Organen des Staates selbst ausgeübt werden darf". Genau so hat Freiherr v. Gayl in seiner programmatischen Rede vor dem Reichsrat am 9. Juni 1932 allen Volkskreisen die „staatsbürgerliche Pflicht" auferlegt, „ihr Tun im Rahmen der Gesetze zu halten und Gewalttätigkeiten

und rohe Verunglimpfungen andersdenkender Mitbürger zu unterlassen"; dafür werde er alle Machtmittel des Staates einsetzen. In der „Christlichen Welt" (14. Mai 1932, Sp. 477) mahnt der Herausgeber, Professor Hermann Mulert von der Universität Kiel, alle Christen zu ernster Besinnung auf ihre Verantwortung „gegenüber der Entartung unseres politischen Lebens", und auch die Kirche müsse sich fragen, „ob sie nicht schon längst mit ganz anderem Ernst und Nachdruck gegen Leichtfertigkeit und Unsachlichkeit politischer Propaganda, gegen Verhetzung und Gewalttat im politischen Kampfe sich hätte wenden müssen". Die überall geltende katholische Lehre spricht Kardinal Hlond aus, wenn er in seinem auch deutsch erschienenen Hirtenbrief vom 23. April 1932 an die „katholischen Bürger und Führer" seines Landes die sehr deutlichen Worte richtet: „Ein Unheil für das heutige öffentliche Leben ist der Haß, der die Bürger des Staates in unversöhnliche Lager teilt, der mit den politischen Gegnern wie mit Menschen schlechten Willens verfährt, der sie ohne Rücksicht auf ihre Würde als Menschen und Volksgenossen schnöde behandelt, ihnen die Ehre raubt und sie moralisch vernichtet. An Stelle der Wahrheit macht sich die Lüge breit, die Demagogie, die Verleumdung, eine unlautere und niedrige Art der Diskussion und der Politik." (Vgl. diese Zeitschrift, April 1932, 33 ff.)

Da es besonders wichtig und schwierig ist, vor dieser Verwilderung die Jugend zwischen 14 und 21 Jahren zu schützen, so bietet sich zur rechten Zeit ein umfassendes „Handbuch der Jugendpflege" an, das von Ministerialrat Dr. Kurt Richter und zahlreichen andern Sachverständigen verfaßt wird und in 15 Heften innerhalb eines Jahres erscheinen soll (Eberswalde 1932, R. Müller). Das bereits vorliegende Heft („Förderung der Jugendpflege durch Reich, Länder, Gemeinden und Gemeindeverbände" von Landrat Dr. Becker und Regierungsdirektor Gildemeister) stellt ausführlich die in Preußen geschaffenen Einrichtungen dar und berücksichtigt nur kurz die Leistungen des Reiches und der außerpreußischen Reichsländer.

Wer durch Wort oder Schrift praktisch an der Gesundung der Gegenwart arbeiten und auf breite Volkskreise einwirken will, wird auch in dem Buche von Dr. Anton Klotz, „Dokumente und Materialsammlung zu sozialen und kulturellen Problemen der Zeit" (Innsbruck 1932, Tyrolia) eine ausgezeichnete Hilfe finden.

Wissenschaftlichen und praktischen Zwecken zugleich dient das vom Deutschen Auslandinstitut herausgegebene „Bibliographische Handbuch des Auslanddeutschtums" (Stuttgart 1932, Verlag Ausland und Heimat), das aus der bereits 35 000 Nummern zählenden Nachweiskartei des Instituts die sechstausend wichtigsten Bücher und Zeitschriftenaufsätze in sachlicher Anordnung verzeichnen wird. Von den geplanten acht Lieferungen, deren erste erschienen ist, entfallen fünf auf allgemeine Fragen und Europa, zwei auf die übrigen Erdteile, eine auf das Register.

Vielleicht kann gerade die echt nationale Sorge um die Millionen unserer Stammesbrüder im Auslande den durch überspannten Nationalismus immer

wieder getrübten Blick für die Notwendigkeit der internationalen Friedensarbeit klären helfen. Der stärkste und oft einzige Schutz nationaler Minderheiten ist ja das Eintreten der öffentlichen Weltmeinung für die Gerechtigkeit, und das ist offenbar bei unfreundlichen internationalen Beziehungen schwer zu erreichen. Darum verdient festgehalten zu werden, so selbstverständlich es an für sich sein sollte, daß der französische Ministerpräsident Herriot in seiner ersten Regierungserklärung am 7. Juni 1932 bei den Ausführungen über Abrüstung und Sicherheit großen und kleinen Staaten gleiche Rechte zuerkannt hat.

Auf den von China erhobenen Vorwurf, Japan verletze diesen Grundsatz durch sein Vorgehen in der Mandschurei und in Shanghai, gibt der japanische Politiker K. K. Kawakami eine für die Völker der weißen Rasse wenig schmeichelhafte Antwort. Er zeigt im „Atlantic Monthly" (Juni 1932) an zahlreichen Beispielen und Äußerungen nordamerikanischer Staatsmänner, daß die Vereinigten Staaten in den letzten Jahrzehnten mehrmals, allerdings immer nur gegen kleine Völker (650), durch ihre Macht erzwungen haben, was sie für ihr Recht erklärten. „Bekanntlich ist die Entschuldigung, man müsse sich verteidigen, immer leicht, und Kellog spricht jedem Staate das Recht zu, selber zu bestimmen, was zur Verteidigung erforderlich ist" (651). Wie z. B. Panama sich unter dem „Schutze" der nordamerikanischen Flotte von Kolumbien getrennt habe, so löse sich nun die Mandschurei von China unter dem „Schutze" des japanischen Heeres. „In beiden Fällen ist die treibende Kraft gleich: Amerika wollte den Panamakanal bauen, Japan will Port Arthur, Dairen und die Südmandschurische Eisenbahn sichern" (652). Es gebe auch japanfreundliche europäische Großmächte, die „in China ebenfalls Niederlassungen, Eisenbahnen, Bergwerke, Missionen und Schulen zu schützen" hätten. „Sie sind ungescheut realistisch und hartgesotten. Auf Altruismus erheben sie keinen Anspruch", und obwohl sie amtlich eine andere Sprache führen müssen, fühlen sie „außeramtlich sehr wohl, daß Japan für sie ebensogut kämpft wie für sich selbst" (656).

Gegenüber der mit den japanisch-chinesischen Kämpfen zusammenhangenden Möglichkeit eines bewaffneten Angriffs auf die Sowjetunion hat nicht bloß der Weltkommunismus („Die kommunistische Internationale", 25. März 1932, 429 ff.) zum Kampf gegen Waffenlieferungen aufgerufen, sondern auch die „Exekutive der sozialistischen Arbeiterinternationale" („Vorwärts", Nr. 235, 21. Mai 1932) beschlossen, auf die Regierungen aller Länder zu Gunsten des Friedens mit Rußland einzuwirken. Stelle Japan seine Kriegsvorbereitungen nicht ein, so solle der „Internationale Gewerkschaftsbund" angerufen und eine gemeinsame Verhinderung von Kriegslieferungen nach Japan organisiert werden.

Trotzdem ist die internationale Kriegsindustrie seit dem Beginn der ostasiatischen Kämpfe so stark beschäftigt, daß die Londoner katholische Zeitschrift „The Month" schon im April 1932 (358) schrieb: „Da es bekanntlich in keinem Kriege an Händlern gefehlt hat, die unbedenklich den Feind ihres Landes ausrüsten halfen, so kann es niemand

verargt werden, wenn er als eine der Ursachen für die unnötige Entstehung und Verlängerung der Feindseligkeiten in der Mandschurei und in Shanghai das Mitspielen schmutziger Handelsinteressen vermutet. Bevor dieser gefährliche Handel unter Staatsaufsicht gestellt und streng begrenzt ist, wird er sich seine Geschäftsgelegenheiten ohne Zweifel selber schaffen." Freilich werde es nicht leicht sein, die Machenschaften von Leuten zu entlarven, die gewissenlos genug sind, um klingenden Lohn zum Kriege zu treiben.

„Wie würde ein neuer Krieg aussehen?" lautet eine von sachverständigen Angehörigen verschiedener Länder, darunter auch von Deutschen, Engländern und Franzosen, beantwortete Umfrage der „Interparlamentarischen Union". Aus dem umfangreichen Buche (Zürich 1932, Orell Füßli) ergibt sich, daß im allgemeinen die Offiziere der Ansicht sind, jeder kriegführende Staat werde im Notfall einschränkende Bestimmungen durchbrechen, daß ferner nach dem Urteil der Naturwissenschaftler die chemischen, elektrischen und bakteriologischen Kampfmittel das gesamte Gebiet der kriegführenden Länder bestreichen, und daß endlich die Staatsrechtler eine Milderung der Kriegsgreuel durch internationale Abmachungen für schwierig halten. Am besten verhindere man den Krieg dadurch, daß man sich bemühe, die Überzeugung von seiner Schädlichkeit für alle Beteiligten zur öffentlichen Meinung der Welt zu machen. Die Verbreitung dieser Erkenntnis ist um so notwendiger, als die Kriegsindustrie, wie Viscount Robert Cecil am 14. Juni 1932 in einer Londoner Massenversammlung mitteilte, unaufhörlich durch aufgekaufte Zeitungen gegen die Abrüstungskonferenz arbeiten läßt.

V.

Deutsches Universitätsleben mit all seinen Spannungen zwischen Idealismus und Kleinlichkeit, zwischen Gesetz und Freiheit, zwischen Not und Fröhlichkeit spiegelt sich in der von Professor Max Buchner herausgegebenen Festschrift zum dreihundertfünfzigjährigen Bestehen der Universität Würzburg („Aus der Vergangenheit der Universität Würzburg", Berlin 1932, Springer). Die Geschichte der ruhmreichen medizinischen Fakultät ist vollständig dargestellt und füllt beinahe die Hälfte des mächtigen Quartbandes, während in der andern Hälfte Mitglieder der übrigen Fakultäten sich meistens auf einige Seiten aus der Geschichte des Lehrkörpers und der Einrichtungen beschränken.

Als deutsche Hochschule für Medizin und Technik besteht seit einem Vierteljahrhundert die durch den japanischen Angriff auf Shanghai schwer geschädigte Tungchi-Universität in Wusung. Es ist eine chinesische Staatsuniversität, an der unmittelbar vor der kriegerischen Unterbrechung der Lehrtätigkeit 29 deutsche Dozenten wirkten. Wie einer von ihnen, Professor Kraus von der technischen Fakultät, in der Zeitschrift „Der Auslanddeutsche" (Mai 1932, 234 f.) erzählt, ließen die 500 Studenten sich durch die Schwierigkeit der deutschen Unterrichtssprache nicht abschrecken. Sie eilten auf wochenlangen Reisen aus den entlegensten Pro-

vinzen herbei, und jährlich mußten 800—1000 wegen Platzmangels abgewiesen werden.

In Japan ruht von den Universitätswissenschaften neben der Medizin hauptsächlich die Philosophie auf deutschen Grundlagen. Daß nun Hegels Ansehen in Japan zusehends wächst, hat nach Mitteilung von Dr. W. Gundert, dem Leiter des Japanisch-Deutschen Kulturinstituts in Tokio, nicht bloß in der japanischen Vorliebe für alle neuesten Strömungen seinen Grund, sondern erklärt sich auch daraus, daß die japanische Jugend sich sehr viel mit dem aus der Philosophie Hegels hervorgegangenen Marxismus beschäftigt, und daß die rührigen Mahayanabuddhisten in Hegels Dialektik eine Bestätigung ihrer Weltanschauung finden („Kantstudien" XXXVII 232, Berlin 1932).

Das im Juni 1932 erschienene starke Doppelheft der „Blätter für deutsche Philosophie" ist großenteils der Ganzheitsforschung gewidmet, sowohl ihrer Gesamterscheinung wie ihrer Anwendung auf Einzelgebiete. Freilich stellt dabei der Tübinger Professor Max Wundt in seinem Leitaufsatze fest, daß zwar kaum ein „Zug so deutlich die allgemeine Richtung des heutigen wissenschaftlichen Denkens" bezeichne wie „das Bemühen, auf jedem Gebiete den eigentümlichen Ganzheiten gerecht zu werden" (9), daß aber eigentlich dieselbe „Denkrichtung" die ganze Geschichte der Philosophie durchlaufe; denn „unter mancherlei Namen", als „das Eine und Seiende, als Entelechie und Monade, als Form oder Typus, als Gestalt und Prinzip", besonders als „Idee", erscheine die „Ganzheit" immer wieder (23). (Vgl. diese Zeitschrift, Mai 1932, 85 ff.)

Wo der Gedanke der Ganzheit in die Erscheinung treten sollte, wie etwa in unserer Theaterkunst, schreitet im Gegenteil der Zerfall fort. Sogar die — oft mit Recht — als Entschuldigung angeführte wirtschaftliche Hemmung ist hier nur deshalb so stark geworden, weil der Blick auf das Ganze gefehlt hat. In einem Aufsatze des „Nationaltheaters", der Vierteljahrschrift des Bühnenvolksbundes (April 1932, 262 ff.), schreibt ihr Herausgeber Rudolf Rößler es den kurzsichtigen Versorgungsgrundsätzen eines riesigen Beamtenapparates zu, daß die preußischen Staatstheater, die während der letzten vier Jahre fast vierzig Millionen Staatszuschüsse zur Verfügung hatten, dennoch mit einem „Theaterbankrott, wie er in Europa ohne Beispiel ist", vor dem wirtschaftlichen und künstlerischen Zusammenbruch stehen. Für einen „künstlerischen Reformgeist, für den längst notwendigen Aufbau, für einen Entschluß zur ganzen Arbeit" sei in dieser Wirtschaft kein Platz gewesen. Nicht an Geld habe es gefehlt, sondern an „Leitung". In den „Preußischen Jahrbüchern" (Juni 1932, 270) spricht ihr ständiger Theaterkritiker Hans Knudsen ebenso, und obgleich auch von den übrigen Theatern im Reich nicht viel zu rühmen ist, verdienen nicht alle das Urteil (272): „Ein ganz trüber und kläglicher Theaterwinter geht zu Ende. Unter welchen Auspizien im Herbst die Theater beginnen werden — niemand kann es ahnen. Daß aber die Theaterkunst in Berlin weiter so toll, so verantwortungslos, so unbegabt, so sinnlos geführt wie in dieser abklingenden Spielzeit, vor die Hunde geht, steht

fest, wenn es auch nicht mehr allzu viel ist, was Berlin als Theaterstadt zu verlieren hat." (Vgl. diese Zeitschrift, Mai 1932, 99 ff.)

Von erhebender Zielsicherheit ist die wissenschaftliche Führung des Geisteslebens der Katalanen. Trotz der noch durchaus nicht überwundenen wirtschaftlichen und politischen Schwierigkeiten der letzten Jahre hat dieser Stamm von zweieinhalb Millionen Menschen die allseitige Erforschung seines Volkstums in dem „Institut d'Estudis Catalans" und in der „Biblioteca de Catalunya" unermüdlich weitergeführt und dabei auch für scheinbar abliegende Aufgaben Verständnis und Kraft gefunden. So hat der Vorsteher der musikwissenschaftlichen Abteilung der Bibliothek von Katalonien, Mossèn H. Anglès, die berühmte Musikhandschrift des uralten Zisterzienserinnenklosters Las Huelgas bei Burgos mit geschichtlichen und bibliographischen Einleitungen, vollständigem Faksimile und moderner Umschreibung der Noten und Texte in drei Quartbänden herausgegeben („El Codex de las Huelgas. Música a veus dels segles XIII—XIV." Barcelona 1931, Institut d'Estudis Catalans). Ja eine Privatgesellschaft, die „Biblioteca Balmes", umspannt mit ihrer Tätigkeit ebenso die linguistischen und literarischen Veröffentlichungen ihrer „Oficina Románica" wie die theologischen „Analecta Sacra Taraconensia", die allen kirchlichen Wissenschaften offenstehen, sie sorgt ebenso für hochwertige exegetische und aszetische Schriften in katalanischer Sprache, wie sie Stipendiaten zu romanischen und arabischen Studien an auswärtige Universitäten schickt — alles unter dem Schutze der Mare de Déu de Montserrat.

VI.

Durch den Automobilverkehr wurden im Mai 1932 in München 14 Menschen getötet, in dem 1929 nicht viel größeren St. Louis in Nordamerika waren es damals während des ganzen Jahres 162, in Großbritannien sind es jetzt täglich 18, in den Vereinigten Staaten jährlich 33 000. Viscount Brentford, der als Staatssekretär des Innern fünf Jahre lang die Polizei unter sich hatte, schreibt in der Londoner Wochenschrift „The Spectator" (14. Mai 1932, 691), das Recht auf Sicherheit gehe dem Recht auf Schnelligkeit vor, und deshalb müsse der Staat die Schnelligkeit so weit einschränken, wie es die Sicherheit erfordere. „Ich sage das als alter Automobilfahrer, aber auch als einer, der sieht, daß auf den Straßen von Großbritannien täglich 18 Menschen getötet und 53 verwundet werden. Das sind doch vernichtende Zahlen, und der Staat hat kein Recht, sie zu dulden." Ein Mitglied des nordamerikanischen „National Safety Council", Curtis Billings, sagt im „Atlantic Monthly" (Juni 1932, 700), aus den in seiner Organisation gesammelten Erfahrungen stehe fest, daß Automobilunfälle durch technische Ausbildung der Fahrer, allgemeine Erziehung und behördliche Maßnahmen verringert werden. Aber wirksam habe man gewöhnlich nur dort eingegriffen, wo man durch private Sicherheitsvereine dazu gedrängt worden sei.

Ebenfalls nicht rein technisch lassen sich die Aufgaben bewältigen, die sich für den Sommer 1932 eine von hervorragenden Gelehrten aus ungefähr

vierzig Staaten geleitete Nordpolfahrt gestellt hat. Die Sowjetunion, für die wegen ihrer geographischen Lage die meteorologischen und biologischen Verhältnisse zwischen Nordpol und Polarkreis von besonderer Wichtigkeit sind, will zu ihren dort schon bestehenden 26 Beobachtungsposten 19 weitere errichten. Auch der ständig in Rußland arbeitende italienische General Nobile will sich an der russischen Expedition beteiligen. Obgleich sie mit Eisbrechern, Motorschlitten, Flugzeugen und Funkapparaten gut versehen ist, erwartet die Teilnehmer ein so hartes Leben, daß Professor Samoilowitsch, Direktor am Arktischen Institut in Leningrad, die Hunderte, die bereits brieflich um Erlaubnis zur Mitfahrt ersucht hatten, im „Berliner Tageblatt" (Nr. 217, 8. Mai 1932) ausdrücklich warnte.

Jedenfalls werden diese Nordfahrten nicht die furchtbaren Wirkungen haben, die nach den Untersuchungen von Georg Sticker, dem Würzburger Professor für Geschichte der Medizin, die berühmten Westfahrten der Europäer mit Schmach bedecken. Im „Ibero-Amerikanischen Archiv" (April 1932) schreibt er, „die Behauptung, der Neuen Welt und dem Verkehr mit den dortigen Indianern verdanke Europa, verdanke die Menschheit ihre Syphilis", sei „eine grundlose Behauptung" (79). Vielmehr habe die Alte Welt, wo diese Seuche nach dem Zeugnis der Ärzteschulen von Montpellier, Salerno und Bagdad bereits Jahrhunderte vorher bekannt gewesen sei (68), „die Indianer beider amerikanischer Kontinente" angesteckt (80). „Wo immer die Indianer sich von den Europäern fernhalten konnten, da kannten sie diese Geschlechtspest nicht" (81). Tausende von ausgegrabenen Indianerskeletten sind genau untersucht worden, und während sich an keinem einzigen Knochen aus vorkolumbischer Zeit Spuren von Syphilis fanden, waren in Grabanlagen des 17. und 18. Jahrhunderts in Kentucky „bei 70 Prozent aller Indianerskelette die anatomischen Merkmale bestandener Syphilis nachweisbar" (83). (Vgl. diese Zeitschrift, April 1932, 50 ff., und Juni 1932, 161 ff.)

Weniger schrecklich als überraschend ist im Gegensatze zu Goethes bekannten Versen: „Vom Vater hab' ich die Statur, des Geistes ernstes Führen" der Schluß, zu dem in „Natur und Kultur" (Mai 1932, 173) Professor van Bemmelen, Vertreter der Zoologie und vergleichenden Anatomie an der Universität Groningen, gelangt. Es scheint sich ihm „zwingend zu ergeben, daß Goethe sein Äußeres, Körperbau und Gesichtsausdruck, vornehmlich der Lindheimerschen Erbschaft, der Großmutter von mütterlicher Seite, verdankte, und daß dieser Typus eine ungewöhnliche Vererbungskraft in einer langen Reihe von Generationen aufwies. Dazu stimmt ferner, daß eine Reihe Einzelzüge, die sich vor allem aus schriftlichen Aufzeichnungen ergeben, eine sicherlich ebenso große geistige Übereinstimmung Goethes mit seiner Mutter, seiner Großmutter mütterlicherseits und weiterhin deren Vater erkennen lassen."

Umschau

Das Lexikon der Pädagogik der Gegenwart

Es unterliegt keinem Zweifel, daß unsere Zeit ein ausgeprägtes Bedürfnis nach Zusammenfassung des ins Ungemessene angewachsenen Wissens auf allen Fachgebieten hat. Noch sind wir aber vielfach nicht so weit, die Einzelerkenntnisse in großer systematischer Zusammenschau zur geordneten Einheit zu formen. Man muß daher eine Zwischenlösung suchen, und für diese scheint vor allem das moderne Lexikon geeignet zu sein, in dem die besten Fachleute in übersichtlicher, das Wesentliche erschöpfender Form den augenblicklichen Stand der Wissenschaft und ihre Problematik geben. Solche Darstellungen ersehnt nicht nur derjenige, der sich über ein Wissensgebiet, auf dem er nicht Fachmann ist, unterrichten will, sondern ebenso der Fachmann selber, der heute kaum noch in der Lage ist, die ungeheure Fülle neuer Erkenntnisse, namentlich auf allen Randgebieten seines Faches, zu beherrschen.

Die wissenschaftliche Arbeit auf dem Gebiete der Pädagogik hat in den letzten Jahren international eine fast unübersehbare Ausdehnung angenommen. Je mehr man angefangen hat, den Menschen wieder als Ganzheit zu betrachten und ihn in seiner vielfältigen Verflochtenheit in die lebendige und leblose Umwelt zu sehen, um so weiter zieht sich der Kreis all der Dinge, die heute der Pädagoge wissen sollte. Er hat daher vielleicht noch mehr als andere das Bedürfnis, sich schnell und sicher über die heutigen Ergebnisse seines Fachgebietes und seiner zahlreichen Hilfswissenschaften orientieren zu können.

Größere pädagogische Lexika lagen aus der Kriegszeit vor. Man denke etwa an den zwölfbändigen „Rein“ und vor allem an den fünfbändigen „Roloff“, der eine sehr beachtliche Leistung darstellte und auch heute noch, namentlich in zahlreichen historischen Artikeln, unentbehrlich ist.

Man war zunächst versucht, zu der tüchtigen Leistung Roloffs einen oder mehrere Ergänzungsbände zu schaffen. Man ist aus guten Gründen davon abgekommen. Denn das neue Werk wäre dann doch immer nur in Verbindung mit dem älteren zu benutzen gewesen, wobei fraglich geblieben wäre, ob allenthalben ein geschlossenes Ganzes sich ergeben hätte. Man entschied sich daher für ein selbständiges „Lexikon der Pädagogik der Gegenwart“ [1].

Sollte in zwei nicht zu umfangreichen Bänden der große Stoff untergebracht werden, dann mußte das rein Historische ausscheiden. Mancher wird das schmerzlich vermissen. Und es wäre in der Tat zu überlegen, ob es nicht möglich wäre, in einem weiteren Band, der wieder völlig für sich bestehen könnte, das den Pädagogen wesentlichste geschichtliche Handwerkszeug bereitzustellen. Um Wiederholungen nach Möglichkeit zu vermeiden, wurden die Stichwörter nach einem sorgsam erwogenen System der Pädagogik und ihrer Hilfswissenschaften aufgestellt. Dadurch wurde zugleich ein großer Nachteil vieler Lexika vermieden, die den Stoff so atomisieren, daß die Zusammenhänge fast verschwinden. Man hat einen guten Mittelweg gewählt zwischen einer Sammlung von Monographien wie des „Dictionnaire de théologie von Vacant-Mangenot, und jener Zersplitterung, wie man sie etwa im „Enzyklopädischen Handbuch der Heilpädagogik“ findet. Obgleich an manchen Stellen eine noch stärkere Zusammenfassung möglich gewesen wäre, und obgleich sich über die Einordnung dieses oder jenes Stoffgebietes streiten läßt, ist der Versuch im ganzen geglückt. Um auch dem Nichtfachmann die Auffindung jeder Einzelheit zu erleichtern, ist ein sehr ausführliches Register angefügt worden. In der Herderschen Offizin hat man in der Technik der Lexikographie hervorragende, überall anerkannte Erfahrung; sie ist unserem Lexi-

---

1 „Lexikon der Pädagogik der Gegenwart. Herausgegeben vom Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik. Leiter der Herausgabe Dr. Josef Spieler. 1. Bd. Abendgymnasium bis Kinderfreunde. Lex. 8° (XVI S. u. 1344 Sp.) 2. Bd. Kinderfürsorge bis Zwangszustände. (XVI S. u. 1498 Sp.) Freiburg 1930 u. 1932, Herder.

kon, wie man auf jeder Seite feststellen kann, sowohl in der knappen Fassung wie in den kritisch ausgewählten Literaturangaben zugute gekommen.

Aber alle diese Vorzüge erschöpfen die Eigenart des Lexikons nicht. Wer die Entwicklung der Pädagogik namentlich in der Nachkriegszeit verfolgt, der weiß, wie klar sich herausgestellt hat, daß es eine sogenannte voraussetzungslose und standpunktlose Erziehungswissenschaft nicht geben kann. Aus dieser Erkenntnis heraus ist von evangelischer Seite das „Pädagogische Lexikon" von Schwartz, das in vier Bänden erschien[2], geschrieben worden. Ein katholisches, ganz auf der Höhe der Zeit stehendes und die jüngste Gegenwart voll berücksichtigendes Nachschlagewerk war ein dringendes Bedürfnis. So baut unser Lexikon auf der katholischen Weltanschauung auf. Diese klare Grundlage ist überall vorhanden, sie wirkt aber nirgendwo aufdringlich. Sie hindert auch keineswegs, die Leistungen in andern Lagern objektiv zu sehen und freudig anzuerkennen. Der katholische Pädagoge weiß ja, daß es kein echtes pädagogisches Gut geben kann, das er nicht in sein System einzuordnen vermöchte. Diese Weite des Horizontes scheint außerhalb unseres Lagers überrascht zu haben. Und doch ist sie nichts als der Widerschein echt katholischer Haltung, die zugleich die sichere Scheidung von Echtem und Unechtem und die klare Kennzeichnung des Wertlosen oder Bedenkenerregenden erleichtert.

Eine Frage besonders heikler Art entstand dadurch, daß ein Lexikon der Pädagogik der Gegenwart schwerlich an den lebenden Pädagogen vorübergehen durfte. Daß dabei nur eine Auswahl geboten werden konnte, liegt ebenso auf der Hand wie die vielleicht unlösliche Schwierigkeit, eine solche Auswahl zur allgemeinen Zufriedenheit zu treffen. So wird man immerhin den einen oder andern Namen vergebens suchen oder für entbehrlich halten.

Die Riesenaufgabe, die das „Deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik" in Angriff nahm, und deren Leitung es in die Hand des jungen Dr. J. Spieler legte, ist mit Hilfe eines Stabes von Fachleuten hervorragend gelöst worden. Vielleicht wäre die Zusammenarbeit noch fruchtbarer geworden, wenn man sich entschlossen hätte, etwa wie beim „Lexikon für Theologie und Kirche", den Stoff unter eine Anzahl von Fachredakteuren aufzuteilen. Aber daß ein so großes Werk Wünsche offen läßt, ist um so weniger zu verwundern, als hier ein neuer Typ zu schaffen war. Wir Katholiken können auf diese glänzende Leistung stolz sein und schulden dem Verlag und dem Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik für diesen Beweis seines Mutes und seiner Leistungsfähigkeit aufrichtigen Dank. Möge nun das Lexikon weit über die Kreise der Pädagogen hinaus die Käufer finden, die es verdient, und möge es ein Meilenstein sein auf dem Wege zu der so dringend nötigen pädagogischen Systembildung, zu der niemand in unserer Zeit sich so verpflichtet halten müßte wie gerade wir katholischen Pädagogen.

Josef Schröteler S. J.

[2] Hermann Schwartz, Pädagogisches Lexikon" 4 Bde. Bielefeld u. Leipzig 1929/31, Velhagen & Klasing.

Mathilde Ludendorff, Bibel und Buddha

Wenn Mathilde Ludendorff ein Buch in die Hände fällt, das ihrer Phantasie im Kampf gegen die schrecklichen „überstaatlichen Mächte" neue Nahrung gibt — es mag im übrigen noch so wertlos sein —, dann gibt es regelmäßig kurz darauf ein Unglück. Nämlich für die deutsche Wissenschaft, in deren Namen Mathilde unentwegt auftritt.

Im Jahre 1906, also in einer Zeit, wo die Konjunktur für solche Dinge blühte, erschien ein Werk von Th. J. Plange, „Christus — ein Inder? Versuch einer Entstehungsgeschichte des Christentums unter Benutzung der indischen Studien Louis Jacolliots". Dieses Buch fand nun, nach einem Menschenalter, durch ein „glückliches Ereignis", wie Mathilde Ludendorff glaubt, den Weg zu ihr und begeisterte sie zu einem neuen Werk, „Erlösung von Jesu Christo", von dem sie sich diesmal nichts weniger als die endgültige, vernichtende Entlarvung des christlichen „Religionsschwindels" versprach. Stand doch in ihrem Autor so schön zu lesen,

wie das ganze Christentum schließlich nichts anderes sei als ein fragwürdiger Abklatsch von Buddhas Leben und Lehre.

Daß sie in Plange einem Abschreiber, daß dieser in Jacolliot einem kritiklosen Plauderer zum Opfer gefallen war, wird ihr voraussichtlich niemals klar zu machen sein. Wenigstens ist bisher an der Sicherheit ihrer Erkenntnis alles abgeprallt, was ihr Männer vom Fach mit guten und mit groben Worten Aufklärendes gesagt haben, wie z. B. C. A. Scharbau[1], K. H. Rengstorf[2] oder der Leipziger Indologe Hertel, der in seiner Schrift „Von neuem Trug zur Rettung des alten"[3] das Buch Jacolliots „Die Bibel in Indien" als ein Specimen der Schundliteratur und das Buch Mathildens als Aberwitz bezeichnete, wie er ihm während der 40 Jahre seiner eigenen Beschäftigung mit Indologie noch niemals sonst unter die Augen gekommen sei.

Alle die genannten Schriften brachten erdrückendes Material gegen die „Beweise", die das Kleeblatt Jacolliot—Plange—Ludendorff zur Stützung der Hypothese von der Abhängigkeit der Evangelien von Indien erfand oder abschrieb. Frei von der Polemik des Tages hat nun H. W. Schomerus die Grundfrage aufgegriffen in seinem Werk „Ist die Bibel von Indien abhängig?"[4] Er gibt zunächst einen Überblick über die Geschichte der Entlehnungstheorie überhaupt, um dann die Wortführer in der Diskussion des besondern Problems „Bibel und Indien" im einzelnen zu würdigen. Der Verfasser schließt diesen Abschnitt unter dem „Eindruck, daß die Wage sich mehr nach der Seite der Verneinung als nach der der Bejahung [buddhistischen Einflusses auf die Bibel] neigt". Ein weiteres umfangreiches Kapitel untersucht erstmals in solcher Vollständigkeit die Frage der geistigen Beziehungen zwischen Indien und dem Westen, vom dritten vorchristlichen Jahrtausend bis herauf zu den christlichen Apokryphen, mit dem Ergebnis, daß ungeachtet der Möglichkeit einer Beeinflussung ihre Tatsächlichkeit „doch nicht ohne weiteres anzunehmen oder auch nur wahrscheinlich" ist. Wohl den besten Dienst erweist das Buch dem Leser mit seinem Anhang, der 21 indische „Paralleltexte" zu biblischen bzw. evangelischen Berichten darbietet und es dadurch jedem ermöglicht, sich in der Frage sein eigenes Urteil zu bilden. Und da muß man wirklich sagen, daß auch die ähnlichsten Ähnlichkeiten einander noch so unähnlich sind wie nur je zwei Stiefgeschwister es sein können. Man lese etwa die indische „Entsprechung" zur Seligpreisung der Mutter Jesu oder zur wunderbaren Speisung oder zum Scherflein der Witwe; man halte die scharfe Kontur der evangelischen Situationszeichnung gegen die verschwommenen Umrisse all dieser buddhistischen Erzählungen, das ungesuchte Erblühen eines Herrenwortes oder einer Wundertat aus der Lage des Augenblicks gegen die gesuchte lehrhafte Tendenz der indischen Legenden, oder die herbe Knappheit des Evangeliums neben die ermüdende Weitschweifigkeit der Vergleichsstellen. Der Unterschied springt in die Augen.

Gerade der letzte Umstand würde eigentlich, wenn irgend etwas, so das Gegenteil beweisen, nämlich die Abhängigkeit Indiens vom Evangelium (eine Frage, die übrigens durchaus noch nicht in jedem Punkt entschieden ist). Jeder Kundige geht bei Abhängigkeitsuntersuchungen von dem Grundsatz aus, daß der einfachere, schmucklosere Bericht der ursprüngliche ist, denn das ‚crescit eundo' gilt nicht nur von der Fama, sondern für jede unreflektierte Weitergabe von literarischen oder historischen Motiven. Und nun soll das, was in indischer Lehre oder Legende so breit ausgeführt erscheint, in Palästina als Aphorismus Jesu landen! Was drüben in dämmerndem Zwielicht zwischen Dichtung und Wahrheit wuchert, soll sich im Evangelium auf die einfachste, schlichteste und dabei bestimmteste Gestalt gebracht wiederfinden! Von der

---

[1] „Mathilde Ludendorffs Verleumdung vom Diebstahl der Evangelien aus Indien und die Wahrheit", Gotha 1932; vgl. auch „Christliche Welt" 1932, Heft 7—10.

[2] „Erlösung von Jesu Christo?", Leipzig 1932.

[3] Berlin 1932; Mathilde Ludendorff hatte bekanntlich der „Erlösung von Jesu Christo" eine zweite Streitschrift nachgeschickt: „Von neuem Trug zur Rettung des Christentums".

[4] München 1932, Chr. Kaiser (182 S.) M 5.50

himmelweiten Verschiedenheit des religiösen Grundansatzes, der schlechthin alles durchzieht, gar nicht zu reden. Aber was weiß Mathilde Ludendorff von den Klippen und Fußangeln der Religionsvergleichung!

Die katholische Theologie hat in der ganzen Sache ziemlich geschwiegen. Es war keine Unterlassungssünde. Daß Reden beim „Hause Ludendorff" nicht hilft, ist bekannt und wurde durch die Kontroverse um die „Erlösung von Jesu Christo" nur aufs neue bestätigt. Preußen und Bayern haben das Buch wegen Verächtlichmachung der Religion beschlagnahmt, da es mit Ausfällen und Gehässigkeiten gegen Christentum und Kirche reichlich durchsetzt war.

A. Koch S. J.

Besprechungen

Religion

Die Auffassungen Kants und des hl. Thomas von Aquin von der Religion. Von Jakob Schilling. 8° (VII u. 240 S.) Würzburg 1932, C. J. Becker. M 6.—

Die Arbeit stellt den umsichtigen und ausgeglichenen Ertrag der Auseinandersetzungen dar, die seit Scheler vor allem das katholische Geistesleben bewegten: die neu erwachte Problematik einer Religionsphilosophie und ihr Verhältnis zur Tradition. Für die Zeichnung Kants schließt sich Schilling glücklich an Dyroff, Heimsoeth, Jansen, Schmalenbach an: die immanente Religionsphilosophie des ethischen Voluntarismus Kants. Die Religionsphilosophie Thomas von Aquins gruppiert er durchaus treffend um den Gedanken des „ordo ad Deum". Während die Religion bei Kant sich um den Menschen zentriert, ist sie bei Thomas das innere Über-Hinaus im Sein des Menschen. Schilling sieht den Grund hierfür im Aufklärungsstandpunkt Kants und in seinem ursprünglichen Pietismus. Dem wird man zustimmen können, aber dann doch weitergehen müssen. Der Ansatz für dieses Weitergehen liegt in den besondern Akzenten der „Analogie" und des „unbegreiflichen Gottes", die, wie Schilling mit Recht sagt, an und für sich Thomas und Kant gemeinsam sind. Während bei Thomas die „je größere Unähnlichkeit" (in der betonten analogia proportionalitatis) in der Entfaltung einer positiven „großen Ähnlichkeit" (der analogia attributionis) sich auftut, sagt die „Analogie" bei Kant von vornherein die Unerreichbarkeit Gottes und darum folgerichtig eine Autonomie des Menschen, aber nicht eine neutrale, sondern eine solche des „Ausgestoßenseins". Es ist der Calvinismus des „finitum incapax infiniti": das Endliche unfähig des Unendlichen. Hier liegen die letzten Gründe der Scheidung zwischen Thomas und Kant, mitten in allen weitgehenden Übereinstimmungen. Hoffentlich wird der Verf. auch weiter fruchtbar an dem großen Ziel mitarbeiten, das katholischen Denkern heute gestellt ist: Thomas, wie er wirklich ist, neu zu gewinnen aus der Problematik, wie wir sie heute sehen.

E. Przywara S. J.

Die Ständeordnung des Alls. Rationales Weltbild eines katholischen Dichters. Von Leopold Andrian. 8° (264 S.) München 1930, Kösel. M 7.50

Glaubenslose Religion. Von F. H. Marneck. 8° (197 S.) München 1931, Reinhardt. Geh. M 5.80; geb. 7.50

Die Unsterblichkeit der Seele. Von Georg Heidingsfelder. 8° (375 S.) München 1930, M. Hueber, M 6.—

1. Im frohen Wissen, daß „wer die Wahrheit sucht, die Schönheit findet", zeigt und feiert der katholische Dichter Andrian den hierarchischen Aufbau der gesammten Seinswelt bis hinauf zu Gott. Er führt aus, wie „Einheit, Liebe, Schönheit" die Tragpfeiler im „metaphysischen Dom" sind. Wenn das Werk auch zunächst nur dem einen leichten Genuß bieten dürfte, dem die hier wiedergegebene scholastische „Akt-Potenz-Philosophie" vertraut ist, so will und wird es doch viele andere zur Vertiefung in diese „Philosophie der Unvergänglichkeit", wie der Verfasser die „philosophia perennis" nennt, einladen. Einzelne kleinere Unebenheiten fallen bei der groß-

zügigen Gesamtschau weniger störend auf.

2. Im zweiten Buche ringt das Heimweh des Unglaubens um „Ersatz" für verlorene Gemütswerte des Glaubens. Marneck stellt die Frage, ob auch dem intellektuell Ungläubigen noch Religion, vor allem ihr größter Segen, das Beseligungsgefühl des Mystikers oder doch dessen Vorstufen, noch erreichbar seien, obwohl die „im engeren Sinne religiösen", vom Glauben an die religiöse Gegenstandswelt ausgelösten Gefühle ihm verwehrt sind. Die Antwort geht davon aus, daß das Wesentliche an der Religion das Gefühlsmäßige sei und ihr Segen vor allem in der Erlösung der Stimmung aus „Schwernis", aus Depression, bestehe. Im Unbewußten sprudelt eine Quelle unsagbaren Glücksgefühles, das neben den „im engeren Sinne religiösen" Gefühlen des Bewußtseins auch eine Fülle von im „weiteren Sinn religiösen" Gefühlen speist, ästhetische, soziale Arbeitsgefühle usw. Vollkommen ins Bewußte durchbrechen und es mit dem Beseligungsgefühl des Mystikers überfluten kann die Religion, wenn der Mensch seines allerinnersten Selbst, des aktfreien reinen Ich bewußt wird, das dann der Pantheist als göttlich, der Theist als gottverbunden auffaßt. So ist religiöses Fühlen möglich ohne Annahme objektiver Wahrheit von Glaubenslehren. In psychologischer Analyse einzelner Gefühle anregend geschrieben, übersieht das Buch leider die neue Entwicklung zumal deutscher Religionspsychologie. Diese hat gerade die Bedeutung des intellektuellen Faktors auch für die Struktur des subjektiven religiösen Erlebens herausgearbeitet (Girgensohn u. a.). Die Lehre vom Gefühlsmäßigen als Wesen des Religiösen hingegen ist etwa von Flournoy — den Verfasser anführt — nicht religionspsychologischer Empirie entnommen, sondern an diese apriori aus der Konstruktion positivistischer Philosophie herangetragen worden. Religionsphilosophisch betrachtet, entspricht das Buch einer durchaus anthropozentrischen Auffassung von Religion und religiösem Leben, in der die theozentrische Hingabe an Gott letztlich durch Kultivierung des Ich und seines Beseligungsgefühles ersetzt wird.

3. In Fragen nach dem Sinne des Lebens wäre, so führt Heidingsfelder in seiner ebenso wertvollen wie schlicht geschriebenen Arbeit aus, „Philosophie dazu berufen, nicht nur zu Ahnungen und Meinungen, sondern zu Überzeugungen zu führen". Aber „leider ist die Philosophie der Gegenwart mit ihrer Zerrissenheit und Gegensätzlichkeit in weltanschaulichen Fragen weit davon entfernt". Heidingsfelder entwickelt darum in gründlicher Klarheit Sinn, Geschichte und heutigen Stand der Unsterblichkeitsfrage, die Beweise für individuelle Unsterblichkeit, die Ersatzversuche für die Unsterblichkeitsüberzeugung und die in objektiver Gotteswelt begründete und darum uferlose Seligkeit der Seele. Eine Sammlung vieler Texte über Unsterblichkeit aus alter und neuer Zeit wird Lesern, die sich ihrer zu Vortragszwecken als Hilfe bedienen wollen, angenehm sein.

A. Willwoll S. J.

Christus auf allen Wegen. Eine Pfingststudie. Von E. Stanley Jones, übersetzt von H. Fellmann. (229 S.) Zürich, Christliche Vereinsbuchhandlung. Geb. M 7.—

Das Buch des evangelischen Indienmissionars ist eine einzige Andacht zum Pfingstfest, dessen Geist diese Blätter der Meditation und des Erlebnisses mit seiner stürmenden Kraft, seiner weltweiten Offenheit und sieghaften Zuversicht erquickend durchbraust. Wir Katholiken sehen ja vieles in anderem Licht als der Verfasser, aber über das Trennende hinaus steht in diesem Buch glühender Verkündigung soviel Verbindendes, Weckendes, Begeisterndes, und daneben soviel Treffendes und Nachdenkliches über Kirche, Glaube, Innerlichkeit und Tat, daß sich die Lesung für jeden lohnt.

A. Koch S. J.

Der katholische Mensch. Laiengedanken zur Lebensführung. Von Otto Knapp. 8° (VII u. 146 S.) Paderborn 1932, Bonifacius-Druckerei. M 3.30; geb. M 4.50

Dieses Buch ist ein sieghaftes, triumphierendes Bekenntnis zum katholischen Menschen. „Der katholische Mensch" ist ihm der wahre Übermensch, der heroische und wahrhaftige Mensch, der Mensch, der eine Seele hat, der Gott geweihte und von Gott geweihte, der

mit Gott vertraute Mensch, der Mensch der Gemeinschaft. Dieser Mensch steht selbstverständlich ganz anders zum Leben und zu den Problemen des Lebens als alle andern, die nicht katholisch in diesem Sinne sind. Die Probleme der Ehe, der Erziehung, der Pflicht und der Persönlichkeit, ja auch der Politik und der Wirtschaft faßt er an auf seine eigene Weise, eben auf katholische Weise, auf heroische und herzliche, auf beseelte und in die Unendlichkeit zielende Weise.

Das Buch enthält viele Seiten von ergreifender Schönheit und von unwiderstehlicher Wahrheit. Die glänzendsten Kapitel sind vielleicht diese drei: „Die katholische Sprache“ (eine Abhandlung über das Gebet, die auch so periphere katholische Übungen wie das gemeinschaftliche Rosenkranzgebet in große Zusammenhänge rückt und verständlich, ja anziehend erscheinen läßt). „Zwei in einem Fleische“ (ein Idealbild der christlichen Ehe) und vor allem: „Erzieher sind Liebende“ (eine Erziehungslehre von begnadeter Hellsichtigkeit, die darum auch die schweren Mängel der traditionellen Erziehungsmethoden sieht, wie sie auch in katholischen Familien und Schulen noch vielfach geübt werden. Der Verfasser ist selbst Erzieher, Oberstudiendirektor, und hat mit offenen und auch kritischen Augen reiche Erfahrungen gesammelt; er verfügt über praktische, wirklich empirische Kenntnis des heutigen Menschen und besonders der heutigen Jugend, für die er warme Worte des Verstehens und Vertrauens findet).

Die Sprache des Buches ist von erfrischender Offenheit — auch in der Kritik an mancher katholischen Rückständigkeit, noch mehr aber in der Kritik am modernen Menschen. Allerdings hat das beinahe jugendlich anmutende Temperament den Verfasser auch zu mancherlei Einseitigkeiten, Übertreibungen, unzulässigen Verallgemeinerungen verleitet. Der katholische Mensch, wie er wirklich leibt und lebt, ist leider bei weitem nicht von solcher Edelrasse, wie ihn dieses Buch schildert, ebensowenig wie der puritanische angelsächsisch-amerikanische Mensch nicht in alleweg so verabscheuungswürdig ist, wie er, nach der Meinung des Buches, aus den letzten Konsequenzen seines puritanisch-bürgerlichen, rationalistischen Ursprungs eigentlich sein müßte. Das Mittelalter war durchaus nicht die Glanzzeit, vor allem nicht in sozialer Hinsicht, die man romantischerseits in ihm sehen wollte. Und die zur Neuzeit überleitende Stadtkultur war doch tatsächlich die höhere gegenüber dem feudalen Rittertum. Gott bewahre uns vor der Wiederkehr von derlei „heroischen Menschen“!

Der Verfasser tut auch der heutigen Demokratie Unrecht, wenn er als ihr tiefstes Wesen anzunehmen scheint, daß „man aus Neid die Großen hindert, Stellung und Einfluß nach dem Maß ihrer Fähigkeiten zu haben, und dafür überall die Schicht der Mittelmäßigkeit ausbreitet — und gerade das geschieht heute allgemein...“. Nein, so ungesund und grundverdorben, wie der Verfasser unsere heutige Demokratie schildert, ist sie nicht, jedenfalls nicht in ihrem Wesen und in ihrem tiefsten Sinn und auch nicht in ihrer konkreten Wirklichkeit. Es geht auch nicht an, die bürgerliche Gleichberechtigung der Frauen als eine der „vielen Torheiten eines Zeitalters“ auszugeben, „das in kurzsichtigem Rationalismus die ewigen Ordnungen preisgegeben hat und die einfachsten, natürlichsten Dinge heillos zu verwirren versteht“.

Künstlich konstruiert ist auch der Gegensatz des katholischen Beamten und des Beamten „aus dem Lande Kants“. Der Verfasser scheint hier nicht frei von Ressentimentgefühlen. So werden auch die Aussprüche zweier Könige, des Franzosen Ludwig XIV. — „Der Staat bin ich“ — und des Preußen Friedrichs des Großen — „Der König ist der erste Diener des Staates“ — etwas gewaltsam zu weltanschaulichen Typen aufgebauscht, natürlich zu Ungunsten des Preußen.

Damit seien nur einige der mehr rhetorischen als historischen Meinungen des Buches angemerkt. Aber selbst alle zusammen kommen nicht auf gegen die klaren und tiefen Einsichten, zu denen der Verfasser sich in höchst persönlicher Arbeit durchgerungen hat; besonders seine Einsichten in die fundamentale Wichtigkeit der Gemeinschaft und in die Notwendigkeit einer „heroischen“ Lebensführung und das tapfere, gläubige, heroisch gestimmte Lebensgefühl

des Verfassers selber machen sein Buch für jeden modernen Leser zu einer Mahnung, die er ernst nehmen sollte: „Jedes Sich-Drücken um Arbeit und Leistung, jeder unberechtigte Genuß erhöht die Summe des Leidens in der Welt."

P. Lippert S. J.

Liturgie

Linges, insignes et vêtements liturgiques. Par Dom E. Roulin. 8° (316 S.) Paris 1930, P. Lethielleux, Libraire-Éditeur. Fr 45.—

Eine Geschichte der liturgischen Paramente will die Schrift nicht sein, da eine solche, wie der Verfasser im Vorwort ausdrücklich sagt, angesichts der für lange Zeit noch ihren Wert behaltenden Arbeiten des Berichterstatters unnötig sei. Sie verfolgt vielmehr ausschließlich praktische Zwecke, will darauf aufmerksam machen, wie die liturgischen Gewänder, Insignien und sonstigen Paramente nach Form, Material und Ausstattung beschaffen sein sollen, um sowohl den kirchlichen Vorschriften und den heiligen Handlungen, bei denen sie zur Verwendung kommen, als auch den ästhetischen Anforderungen zu genügen. Ihren Zweck sucht sie zu erreichen, indem sie an den Paramenten, wie sie zur Zeit in Frankreich, Belgien und England angefertigt werden und in Gebrauch stehen, unter Beifügung einer sehr großen Anzahl von Abbildungen derselben, eine deren Form und Stoff sowie namentlich deren Ausstattung betreffende, hier lobende und zustimmende, dort tadelnde und zurückweisende Kritik übt. Besonders eingehend behandelt sie die Kasel, der nicht weniger denn sechs Kapitel gewidmet sind, wohl etwas zuviel des Guten, zumal sie alle Linnenparamente zusammen und ebenso Stola, Manipel, Dalmatik, Tunizella, Pluviale, Schultervelum, Bursa und Kelchvelum zusammen nur in je einem Kapitel bespricht. Die Schrift ist reich an zutreffenden Winken und Urteilen, die zu beachten durchaus im Interesse der Herstellung würdiger Paramente liegt. Insbesondere betont sie immer wieder mit Recht, daß es bei diesen vor allem auf eine gefällige, eindrucksvolle Form ankomme, schmückende Zutaten aber, die nicht zu fehlen brauchen und bei Festtagsparamenten nicht fehlen sollen, immer derselben untergeordnet sein müssen. Freilich wird man ihr wohl nicht in allem zustimmen können, so z. B. nicht, wenn sie Spitzen als Zier der Paramente ablehnt; wenn sie die Art der mittelalterlichen Albenbesätze, die drei Jahrhunderte allgemein in Brauch waren, als unschön verwirft; wenn sie etwas einseitig für eine Wiedererneuerung der großen Kaselform älterer Zeit kämpft, da doch auch die kleine Kasel, wenn 75—80 cm breit, ein sehr würdiges Gewand ist und zudem selbst bei Gutheißung der großen Kaselform eine allgemeine Wiedereinführung derselben bei den heutigen finanziellen und sonstigen Verhältnissen der meisten Kirchen geradezu als ausgeschlossen gelten muß, oder wenn sie den Pelikan, der doch wenigstens seit dem 6. Jahrhundert Heimatsrecht in der christlichen Symbolik hat, aus dieser ausscheiden möchte, dagegen das profan-heidnische, als christliches Symbol nur vereinzelt nachweisbare Hakenkreuz und das altägyptische, höchstens auf koptischen christlichen Monumenten bisweilen vorkommende sog. Henkelkreuz als Motiv für Paramentenstickereien lobt. Daß die Linnendecke des Kredenztisches ringsum bis zum Boden reichen soll, ist im Ceremoniale der Bischöfe (l. 1, c. 12, n. 19) vorgeschrieben. Das quoad fieri potest in Tit. XX der Generalrubriken des Missales bezieht sich nicht auf das Anbringen eines Antependiums am Altar, sondern auf dessen Farbe. Von den Pluvialeskizzen in Fig. 146—148 sind die beiden ersten mißraten und irreführend.

J. Braun S. J.

Zeitfragen

Labyrinth der Gegenwart. Von Hermann Bahr. 8° (183 S.) Hildesheim (o. J.), Franz Borgmeyer. M 6.—; geb. M 7.50

Geordnete Ruhe der sachlichen Beurteilung aus feinfühlender und anteilnehmender Hingabe und Antwort an die wechselnden Erscheinungen und geistigen Strömungen verbinden sich in Hermann Bahr mit dem unstillbaren Drang, über die unscheinbarsten und entferntesten Themen sich zu äußern, um in dieser Aussprache selbst zu Klarheit vorzudringen. Das vorliegende Bändchen findet durch literarische Fragen

älterer und neuerer Zeit zu allgemeinen kulturellen Erwägungen bis in das Gebiet des eigentlich Religiösen. Es geht nicht darum, kritisch zu sondern und etwa letzte Lösungen anzubieten oder das einzelne einem wohlgefügten Kosmos einzufügen, und dennoch steht alles letztlich unter einem ewig heiteren, weiten Himmel. Die Ebene, auf der sich die Aussprache vollzieht, ist jene offene, schlichte und dankbare Empfänglichkeit, die als höhere Erfahrung und Anteil am alten bayrisch-österreichischen Erbe den gereiften Hermann Bahr seines prophetenhaften Amtes unermüdlich walten läßt. Letztes Ziel und damit Entwirrung des Labyrinthes ist nicht eine Flucht aus der Zeit, sondern die Wiederherstellung der Universitas im abendländischen Sinne.

H. Fischer S. J.

Die Macht des Geistigen in seiner Ohnmacht. Gedanken zu einer praktischen Metaphysik und metaphysischen Praxis. Von Hans Eduard Hengstenberg. (Universitätsarchiv, Pädagogische Abteilung Band 9) 8° (102 S.) Münster 1931, Helios-Verlag M 5.50

Diese nicht streng systematisch gehaltenen Untersuchungen dienen volkspädagogischen Absichten. Die Macht des Geistigen besteht nur in seiner Machtlosigkeit, d. h. in seiner sozialen Einflußlosigkeit. Der Verfasser schreckt überhaupt nicht vor paradox klingenden Formulierungen zurück. Er bedient sich einer ganz eigenwilligen Terminologie, gibt auch keine methodische Auseinandersetzung mit abweichenden Anschauungen. Dies macht ein Urteil über seine Arbeit und ihren originalen Inhalt nicht leicht, um so mehr als er unterlassen hat, genau die Lehrpunkte zu bezeichnen, über die er laut Versicherung der Einleitung bereits hinausgewachsen ist.

J. B. Schuster S. J.

Das Reich der Werte. Von Dr. Ignaz Klug. 8° (166 S.) Paderborn 1931, Schöningh. Geb. M 4.80

Wer Klugs „Tiefen der Seele" liest, dem mag sich mitunter der Blick verschleiern, daß er mit weitem Verstehen schweigen möchte von den ewigen Gesetzen, die in der Güte und Weisheit Gottes gründen. Diese neue Schrift aber, die uns ein Freund des toten Priesters in die Hände legt, läßt in hartkantiger Klarheit die Wertordnung aufleuchten, die Gottes Welt beherrscht, um daraus als Trost und Sporn die Gewißheit der Unsterblichkeit darzutun. Der eigentliche Sinn und Zweck des Buches offenbart sich erst in der Beziehung auf die „Tiefen der Seele", wo sich zwischen Gesetz und Leben der Zwiespalt auftut, der jedem Worte die Spitze und jedem Satze seine Farbe verleiht.

W. Flosdorf S. J.

Moral

Kirche und Keuschheit. Die geschlechtliche Reinheit und die Verdienste der Kirche um sie. Von Dr. Joseph Ries. (Katholische Lebenswerte 7) 3. Auflage 8° (XVI u. 429 S.) Paderborn 1931, Bonifacius-Druckerei. Geb. M 7. —

Das gediegene Kompendium über die Fragen der geschlechtlichen Sittlichkeit, das ganz im Geiste der Kirche alle einschlägigen Probleme sachlich behandelt, kann nach verhältnismäßig kurzer Zeit in neuer Auflage und neuer Bearbeitung hinausgehen, gleichsam als erweiterter Kommentar der großen Eheenzyklika, für die es die positiven Unterlagen bietet. Mit besonderer Liebe ist die Geschichte (und Bedeutung) des priesterlichen Zölibats behandelt, wie überhaupt die breiten geschichtlichen Ausführungen die Eigennote des Werkes bilden.

A. Koch S. J.

Könnten wir uns am Ende mit dem Gemeinschaftsbad abfinden? Für Seelsorger und Gebildete. Von Gottlieb Erbarmen. 12° (111 S.) Buchau (Württemberg) 1931, Buchauer Zeitung.

Der Verfasser legt bei Beantwortung der Frage strenge und strengste Maßstäbe an. Im großen und ganzen und für die überwiegende Mehrzahl der Fälle zweifellos mit Recht. Immerhin glauben wir, daß es bei der Behandlung mancher Einzelfälle doch noch sorgfältigen Abwägens aller in Betracht kommenden Umstände bedarf, um nicht schwere Verpflichtungen auch da zu statuieren, wo keine sind. Daß es besser sei, unter Umständen formell schwere Sünden aus falschem Gewissen als materiell schwere Sünden aus Mangel an Belehrung zuzulassen (24), dürfte wohl nicht jeden überzeugen,

ebensowenig, daß es besser sei, wenn „der Geschlechtstrieb etwas früher behutsam geweckt und sogleich bewußt bekämpft" wird, als daß man „sorglos und gedankenlos sein Erwachen herankommen läßt" (41). Es gibt ein Drittes, Richtiges: die ganze Sphäre in fall- und schrittweise sich vollendender positiver Sinngebung in das Gesamtlebensgefüge des Heranwachsenden einzubauen; so tritt das „Du darfst nicht", wenn es auch nie entbehrt werden kann, hinter einem gesunden, aus der Gesamtpersönlichkeit aufquellenden „Ich will" (Zucht und Reinheit) zurück, das hier weit besser ist als noch so viele Warnungen und Verbote. Zur frühchristlichen Taufpraxis wären doch auch andere Stellen zu verhören, z. B. die Episode des Priesters Konon für die „canones" von Jerusalem (Jo. Moschus, Pratum spirituale, MG 87 III 2853 f.). Die Polizeiverordnungen für Rom (92) werden sichtlich auf dem Lido zu Venedig genauer beobachtet als in Rom selbst oder Ostia. Diese kleinen Ausstellungen sollen aber in keiner Weise verschleiern, daß die Schrift der Frage (und einigen andern damit verwandten) ebenso gründlich wie praktisch zu Leibe rückt und in die Hand aller gehört, denen die sittliche Hebung des Volkes Aufgabe und Herzenssorge ist. A. Koch S. J.

Das Eheideal im Urteile der Mütter, der medizinischen Wissenschaft und der katholischen Moral. Von A. Hessenbach. Neue (5.) Auflage der Schrift „de usu matrimonii". 8° (99 S.) Illertissen 1931, Martinusbuchhandlung. Kart. M 2.50

Der Verfasser, der schon mehrfach mit Volksschriften über die Ehe hervorgetreten ist, will in Praxis und Theorie einer strengeren Auffassung, als selbst die katholische Moraltheologie der Gegenwart sie vertritt, das Wort reden. Er hat zu dem Zwecke eine Reihe von Zeugnissen der medizinischen Wissenschaft und vor allem der in Ehre und Gesundheit schmählich mißhandelten Mütter gesammelt. Ich weiß mich mit dem Verfasser darin eins, daß unermeßliches Leid und Verzagen hier verborgen ist. Man kann vieles nur mit Erschütterung lesen. Aber es ist sehr schade, daß sich mit dem Streben nach idealen Höhen in diesem Buche nicht das unbedingt nötige methodische Fragen, Sichten und Forschen verbindet. Die Auswertung und Beurteilung der vielen Zeugnisse verlangte gebieterisch nach systematischer Abgrenzung von Sünde, Erlaubtem, noch Erlaubtem usw. Ebenso wäre bei den strengen Äußerungen der Kirchenväter eine kritische Abwägung erwünscht, die Sondermeinungen von übereinstimmender Lehre zu scheiden hätte. J. B. Schuster S. J.

Kulturkunde

Pantheon. Kulturkundliche Sammlung. Herausgegeben von Dr. Atzert-Breslau und Dr. Deckel-Köln. Breslau, Otto Borgmeyer. Bd. 8: Buddha, Leben und Werke. Von G. Schulemann. 12° (54 S.); Bd. 9: Der Kultursozialismus. Von Dr. D. Breitenstein O.F.M. 12° (72 S.); Bd. 10: Grundzüge der katholischen Staatsphilosophie nach den Rundschreiben Leos XIII. Von Johannes Zeuschner. 12° (78 S.). Je M 0.90 bis M 1.—

Die junge Sammlung kulturkundlicher Kleinschriften, die bisher neben kulturgeschichtlichen auch mehrere biographische Einzeldarstellungen brachte (Savonarola, Kepler, Ignatius von Loyola), führt mit den drei letzten Heften in neue Räume kultureller Vergangenheit und Gegenwart. Die billigen, bei aller Knappheit der Darbietung gediegenen und in sich abgeschlossenen Hefte eignen sich nicht nur zum Selbststudium, sondern vorzüglich auch als Grundlage von Schulungs- und Arbeitskreisen, z. B. über proletarische Kultur, Politik und Kirche, Buddhismus und Christentum u. ä. A. Koch S. J.

Begegnungen und Trennungen. Essays über Christentum und Germanentum. Von Sigrid Undset. Autorisierte Übersetzung v. Dr. Franz Michel Willam. 8° (165 S.) München 1931, Kösel & Pustet. Geb. M 6.—

Die nordländische Nobelpreisträgerin überrascht uns hier mit einer ganz eigenen Schöpfung. Die Veranlassung dazu gab ihr des norwegischen Lehrers Eskelard Heimkehr zur katholischen Kirche. Gegen den Konvertiten erhob sich ein so wilder Pressefeldzug, daß innerhalb eines Jahres bei 2000 Artikel

gegen ihn erschienen. Da wandte sich die Zeitschrift „Vor Verden" an Sigrid Undset und bat sie, sich hierüber zu äußern. Sie tat es in den vorliegenden „Essays". Das erste Drittel behandelt die Einführung des Christentums in Skandinavien, in Norwegen zumal. Das zweite Drittel erzählt die Zersplitterung des Christentums durch die Einführung des Protestantismus. Das letzte Drittel endlich setzt sich mit dem Neuheidentum auseinander, das religiös tiefer steht als die Religion der alten Germanen. Das Ganze ist eine geistvolle, tiefdurchdachte Verteidigung der katholischen Wahrheit, in der, besonders im letzten Teil, auch neuzeitliche Fragen, wie die Einschränkung der Kinderzahl, das Überhandnehmen der Selbstmorde, die Beerdigung abgefallener Christen auf christlichem Gottesacker usw., aufgerollt und zur Entscheidung gebracht werden. Das Buch hat selbstverständlich zunächst Verhältnisse und Zustände im Auge, wie sie im Norden zur Erscheinung kommen. Allein die meisten Fragen gehen uns ebensosehr an wie den Nordländer. Unbeschadet einer gelegentlichen Unklarheit hat das gut übersetzte Buch den Vorzug, daß uns hier eine frühere Protestantin belehrt, wie die Protestanten denken: wir irren hierin oft. I. Hopfner S. J.

Sozialwissenschaft

Handwörterbuch der Soziologie. Herausgegeben von Alfred Vierkandt. 8° (690 S.) Stuttgart 1931, Enke. M 65.— (Subskription).

Vielen ist „Soziologie" noch immer ein undefinierbares Etwas, das dadurch nicht sympathischer wird, daß es alles zu sein beansprucht: Geschichte, Psychologie, Nationalökonomie, Statistik, Philosophie und sogar Theologie. Es ist ein Verdienst des Herausgebers, diesen Eindruck durch den Versuch eines gewissen systematischen Aufbaus wenigstens abgeschwächt zu haben. Auch so bleibt natürlich für den Systematiker noch ein reichliches Unbehagen zurück; gerechterweise darf man dabei allerdings die verhältnismäßige Jugend der Soziologie als Wissenschaft nicht übersehen. Die Beiträge sind jedenfalls mehr in sich zu werten. Hervorzuheben sind die Arbeiten des Herausgebers selbst über die Kultur des 19. Jahrhunderts und die Gegenwart, über die genossenschaftliche Gesellschaftsform der Naturvölker, über die Gruppe, über Sittlichkeit und über Sozialpsychologie, ferner Sombarts Beiträge über Arbeiter, über Beruf, über Kapitalismus, über städtische Siedlung und über Wirtschaft, endlich die Beiträge von Briefs über Betriebssoziologie, über Sozialformen und Sozialgeist der Gegenwart und über Proletariat. W. Koppers schrieb über Ehe und Familie, J. Dobretsberger über Historische und soziale Gesetze, G. Höltker über Männerbünde und A. v. Martin über Kultursoziologie des Mittelalters. Man sieht: eine reichhaltige Blütenlese. Schade, daß das weite Feld des religiösen Gesellschaftslebens lediglich durch den allerdings sehr instruktiven Artikel von J. Wach über Religionssoziologie und durch den Beitrag des Unterzeichneten über Orden vertreten ist. Im übrigen sind einige Artikel stark durch das sozialistische Apriori ihrer Verfasser beeinflußt. Im ganzen macht das Werk der soziologischen Wissenschaft, dem Herausgeber und dem Verlag alle Ehre.

G. Gundlach S. J.

Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. Von Bernhard Groethuysen.

1. Bd. Das Bürgertum und die katholische Weltanschauung. 8° (348 S.). M 14.—; geb. M 16.—
2. Bd. Die Soziallehre der katholischen Kirche und das Bürgertum. 8° (315 S.) M 14.—, geb. M 16.—
Halle 1927—1930, Niemeyer.

Die bedeutsame Untersuchung ist ein wertvoller Beitrag zur sog. „konkreten Soziologie", die bis zur Stunde im allgemeinen gerade unsere katholische Kirchengeschichte noch nicht ausgiebig befruchtete. Weniger ertragreich scheint mir das Werk für die katholische Soziallehre zu sein, etwa für die Beurteilung des „Bürgertums" im kapitalistischen Raum. Unter dieser Rücksicht ist soziologisch der Begriff „Bürger" vom Verfasser zu wenig scharf bestimmt, und die konkrete Inhaltsfüllung des Begriffs vom Bürgertum Frankreichs her schränkt die Brauchbarkeit der Erkenntnisse des Buches etwa zur Beleuchtung der Frage „Kirche, Bürgertum und

Kapitalismus" ein. Dies zu sagen, ist deshalb nötig, weil man schon katholischerseits versuchte, das vorliegende Werk zur Klärung der „Schicksalsstunde des Bürgertums" gegenüber Sozialismus und Kapitalismus zu verwerten. Ferner verlangt auch die unvermeidliche theologische Unterbauung der Untersuchung eine vorsichtige Beurteilung. Es scheint, daß gerade die Auswahl und inhaltliche Deutung der religiösen Wahrheiten, unter denen Verfasser die Weltanschauung des Bürgertums sieht, in etwa von einem jansenistischen Grundstandpunkt aus erfolgt ist. Dadurch muß natürlich auch seine Kritik und Wertung katholisch-seelsorgerischer Arbeit am Bürgertum eine bestimmte Richtung bekommen. Im übrigen sei auf die Bemerkung verwiesen, die bereits in Bd. 121 dieser Zeitschrift, S. 300, zur vorliegenden dankenswerten Arbeit gemacht wurde.

G. Gundlach S. J.

Der Bolschewismus. Einführung in Geschichte und Lehre. Von Waldemar Gurian. 2., unveränderte Auflage. 8° (XI. u. 337) M 5.20; geb. M 7.—

Das Buch mußte nach kurzer Zeit in zweiter Auflage herausgebracht werden und ist außerdem unterdessen in fremde Sprachen übersetzt worden. Dies spricht dafür, daß das ihm gespendete Lob, die erste systematische und dabei doch das ganze Tatsachenmaterial umfassende Darstellung zu sein, vollauf berechtigt ist. Unser Wunsch geht dahin, daß der Verfasser die Grundlage seiner Kritik am Bolschewismus bzw. ihrer Maßstäbe noch schärfer herausarbeiten möge, unter Umständen durch Schaffung eines eigenen Kapitels über seine Methode und ihre Begründung.

G. Gundlach S. J.

Sozialpolitik u. Sozialreform. Von Prof. Dr. Th. Brauer. 8° (116 S.) Jena 1931, G. Fischer. M 4.50

Diese wichtige Untersuchung eines unserer berufensten Vertreter der Sozialpolitik ist geradezu unentbehrlich, um den Teil der Enzyklika „Quadragesimo anno", der sich mit der berufsständischen Ordnung befaßt, auf dem Hintergrund unserer deutschen Verhältnisse voll zu verstehen. Was der Papst unter dem „überlasteten Staat", der falschen Verteilung der Machtverhältnisse, unter der Auswirkung der Kampflage der Arbeitsmarktparteien versteht, und was er schließlich mit der öffentlich-rechtlichen Funktion der berufsständischen Körperschaften meint und bezweckt, wird vom Verfasser, ohne daß er es will oder gar ausspricht, unter den Stichworten Sozialpolitik und Sozialreform im Hinblick auf die deutsche Entwicklung dem Leser nahegebracht. Ist auch für den Gegenwartsbetrachter die Kritik der Sozialpolitik durchaus am Platze und im großen und ganzen in der vorliegenden Untersuchung einleuchtend gemacht, so ist es doch verfehlt, den Verfasser, den heute bedeutendsten Theoretiker des christlichen Gewerkschaftswesens, im Sinne Othmar Spanns oder der Wiener „Schöneren Zukunft" als Kronzeugen gegen die „sozialpolitisch-gewerkschaftliche Periode" des deutschen Sozialkatholizismus anzurufen.

G. Gundlach S. J.

Allgemeine Staatslehre. Von Dr. G. Salomon. 8° (166 S.) Berlin 1931, Industrieverlag Spaeth & Linde.

Das Buch enthält Vorlesungen an Beamtenhochschulen über die Probleme der allgemeinen Staatslehre mit Ausnahme des Staatsrechts. Ausführlicher wird die Geschichte der Staatslehren behandelt. Nüchtern und ohne Illusion soll Sein und Wirklichkeit des Staates mit besonderer Berücksichtigung moderner Fragen und Nöte erklärt werden. Ein gewaltiger Stoff ist knapp und übersichtlich zusammengefaßt. Zu begrüßen ist, daß endlich einmal die Staatslehre Augustins richtig dargestellt wird und das Märchen vom teuflischen Ursprung des Staates verschwunden ist. Nicht im gleichen Maß konnte sich der Verfasser von den unzulänglichen Auffassungen seiner Quellen freimachen, wo er über die Staatstheorie des Papstes Bonifaz VIII., die Rechtfertigung der Staatsgewalt nach der Lehre der Scholastik oder den Tyrannenmord bei den Jesuiten schreibt. Die besonnene Mahnung zu kritischem Denken ist gewiß berechtigt, darf aber doch nicht jede Wertung der Prinzipien einer „szientistischen" Denkweise ablehnen und der „Ethik" zuweisen, über die man wissenschaftlich nichts mehr ausmachen könne. Die Gefahren des politischen Fanatismus sind klar und ungeschminkt dargelegt. „Der Macht- und Heldenglaube an das Wunder einer Patent-

lösung und den großen Mann als Erlöser setzt sich über alle materiellen und ideellen Notwendigkeiten hinweg. Funktionäre herrschen über Organisationen von Interessenten, die völlig unfrei in der souveränen Gruppe stehen. Der Staat als sozialtechnisches Mittel des innern Friedens löst sich auf. Das ist die politische Krise, in welcher der Staatslehre die pädagogische Aufgabe der politischen Bildung in besonderem Maße zuteil wird."

J. Schuster S. J.

Die soziale Frage und das Neue Testament (Biblische Zeitfragen 13. Folge, Heft 5/6). Von Ignaz Rohr. 8° (66 S.) Münster i. W. 1930, Aschendorff. M 1.35

Das Himmelreich, den Juden ein irdisches Paradies, ist für Jesus zwar Gottesdienst, verlangt aber ebenso Gerechtigkeit und Liebe gegen den Nächsten, Pflichttreue und Hingabe im Beruf. Jesus erneuert Familie und Ehe, erblickt im Reichtum nicht Lebensziel und Ruhepolster, sondern eine Gefahr für das Hochziel der Menschenseele und die Verantwortung, wohlzutun hienieden, ja eine Last, von der sich Vollkommene freimachen. Arme will er klug unterstützt sehen, Kranke macht er arbeitsfähig, geduldig, zufrieden. Seine Aufgabe ist zwar nicht die Weltordnung, aber den kleinsten Liebesdienst belohnt er wie ihm selbst getan; seine Botschaft, richtig ausgelegt und angewandt, enthält schon die Grundsätze zur Lösung der Arbeiterfrage (S. 4—37). Ebenso kündet Paulus, der das Elend der griechisch-römischen Welt näher sah, mit der überirdischen Gottesherrschaft zugleich den übergroßen Wert jeder Menschenseele, für die Christus starb, fordert rücksichtsvolle, hilfreiche Liebe (1 Kor. 13), lebt selbst arm von seiner Hände Arbeit; die Sklaven, die er nicht befreien kann, hebt er. Die Familienpflichten schärft er immer wieder ein (S. 37—55). Jakobus, Petrus, Johannes mahnen gleichfalls eindringlich zu tätiger Liebe (S. 55—59).

Auf kurzem Raume viele Gedanken und Anregungen, mit Kenntnis und Verständnis der heutigen Nöte und Fragen; am Schluß ein Verzeichnis deutscher und ausländischer Literatur mit rund 250 Titeln über die soziale Frage in Urchristentum und Gegenwart, eine vorzügliche Hilfe für weiteres Studium.

W. Koester S. J.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Josef Kreitmaier S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32 749). 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.

Versuchung zum Katholizismus

Von Fritz Pieper S. J.

In der „Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung" finden sich in den Nummern 16 und 17 1932 unter dem Titel „Versuchung zum Katholizismus" Ausführungen zur Frage der Wiedervereinigung im Glauben. Der Verfasser, Lic. Dosse (Braunschweig), bekennt sich zum Schicksal des deutschen Volkes, „das in der Abwehr christusfeindlicher Mächte den Kampf um den Bestand lutherischen Glaubens und lutherischer Kirche nicht vergessen dürfe", und steht daher einer Vereinigung mit der katholischen Kirche durchaus ablehnend gegenüber. Seine Darlegungen klingen aus in einen Warnruf vor dem Katholizismus, „der nicht von der Hoffnung lassen kann, daß Deutschland einmal wieder katholisch wird, und daß durch unsere Rückkehr in den Schoß der römischen Kirche eine neue geistige Einheit entsteht". Die Aufsätze lassen deutlich erkennen, wodurch der Katholizismus eine Anziehungskraft auf offenbar breitere protestantische Kreise ausübt, so daß er protestantischerseits als „Not der evangelischen Kirche" empfunden wird. Es wird somit ein Einblick in die Geisteshaltung des heutigen Protestantismus gewährt, der sich angesichts der ökumenischen Bewegung zu einer neuen Auseinandersetzung mit dem Katholizismus gedrängt fühlt. Und darum zu wissen, ist auch für katholische Kreise von Bedeutung.

I.

Mit einer bemerkenswerten Feststellung beginnt Dosse seine Darlegungen. Man habe unter dem Einfluß der großen geschichtlichen Wandlungen aufgehört, den Katholizismus als ein „Gemengsel von Stumpfheit, Aberglauben und Herrschsucht" anzusehen.

Ein Katholik wird diese Wandlung zum Besseren begrüßen. Denn es dürfte auch in früheren Zeiten ein gerütteltes Maß von Urteilslosigkeit dazu gehört haben, die katholische Kirche mit ihrem großen Einfluß auf das Geistesleben der abendländischen Völker derart geringschätzig zu beurteilen. Weithin in katholischen Kreisen ist man der Ansicht, daß diese Kulturkampfsweisheit schon lange vergessen sei. Das ist nun keineswegs der Fall. Heute noch sind die Auswirkungen der alten Einstellung zum Katholizismus deutlich zu spüren. Dahin gehört die im ganzen protestantischen Norden gewohnte, sprichwörtliche Gleichstellung von katholisch und verrückt; die noch immer nicht überwundene Ansicht von einer im Wesen des Katholizismus liegenden Falschheit; die überall gemachte Wahrnehmung, daß mit dem Einsetzen des Konfirmationsunterrichtes die

Haltung protestantischer Kinder gegenüber katholischen Mitschülern, Lehrern und Geistlichen sich wesentlich ändert; die unermüdliche und nicht erfolglose Tätigkeit des Evangelischen Bundes und seiner Geistesverwandten, durch Reden und Zeitungsnotizen die Abneigung gegen die katholische Kirche zu schüren.

Die Wendung zum Besseren wurde durch die Ergebnisse der Wissenschaft herbeigeführt. Die Erforschung des christlichen Altertums wurde zu einer Begegnung mit der Papstkirche. Vom Kirchenbegriff im 1. Klemensbrief sagt E. Caspar[1], daß er sich mit jenem, der in der Urgemeinde in Jerusalem herrschte, nahe berührt; ferner: „. . . so treten hier im Klemensbrief bereits die Ansätze zu dem wichtigen katholischen Begriff der apostolischen Sukzession, als der Gewähr einer lückenlos bis auf die Apostel und Christus selbst zurückgehenden Tradition der Heilswahrheiten zu Tage." Man traf dort, wie Ehrhard[2] betont, die von Gott geoffenbarte Glaubenslehre, den eucharistischen Kultus, die sakramentale Gnadenvermittlung für das religiös-sittliche Leben und die hierarchische Kirchenverfassung.

Die vergleichende Religionswissenschaft entdeckte den tieferen Sinn katholischer Gebräuche und mußte den Vorwurf des Aberglaubens zurücknehmen, denn: „Eine und dieselbe fromme Übung kann ins Gebiet des Glaubens oder Aberglaubens gehören, je nachdem sie von Menschen guten Willens gepflogen wird oder mit berechnender Selbstsucht."[3]

Selbst die biblische Grundlage des Papsttums, Matth. 16, 18, wird heute von protestantischen Wissenschaftlern anerkannt. D. K. L. Schmid sagte in seinem Vortrag über das Kirchenproblem im Urchristentum auf dem 1. deutschen Theologentag zu Eisenach 1927: „Matth. 16, 18 ist ein echtes Jesuswort, gegen dessen Echtheit von der Textkritik aus gar nichts, von der Literaturkritik sehr wenig, von der Sachkritik kaum etwas gesagt werden kann."[4]

Aber wie weit der Weg bis zu einer vorurteilsfreien Würdigung des Katholizismus noch ist, zeigt ein Blick in protestantische Lehrbücher. In den Bemerkungen über die katholische Sittlichkeit heißt es: „Denn wie wir bei der Darstellung des Sakramentes der Buße gesehen haben, kann das, was die Kirche über dieses lehrt, und die Art, wie sie es handhabt, nicht das einzig heilbringende innere Grauen vor der Sünde wecken und mehren, muß vielmehr sehr oft die dem Sünder natürliche Gleichgültigkeit gegen das Böse und die falsche Sicherheit unterstützen, also das Entstehen einer echten Sittlichkeit verhindern."[5] Über die Auswirkung der Kirchengebote wird gesagt: „Wie nahe muß es da Unzähligen liegen, auch durch eine Übertretung des göttlichen Gesetzes sich ebensowenig das Gewissen beschweren zu lassen, wie durch eine vom Priester nicht bemerkte Übertretung eines Kirchengebotes, etwa durch eine etwas reich-

---

[1] Geschichte des Papsttums (Tübingen 1930) 5 f.
[2] Die Kirche der Märtyrer (München 1932) 1.
[3] Anwander, Religionen der Menschheit (Freiburg 1927) 46.
[4] Titius, Deutsche Theologie (Göttingen 1928) 16 f.
[5] D. Dr. Wilh. Walter, Lehrbuch der Symbolik (Leipzig-Erlangen 1924) 140 ff.

lichere ‚Stärkung' am Abend eines Fasttages!" — Von der Unfehlbarkeit des Papstes wird behauptet: „Widerspricht er nur nicht einem schon früher von der Kirche aufgestellten Lehrsatze, so sind seiner Willkür keine Grenzen gesetzt." Wir finden einen Absatz unter der unglaublichen Überschrift: „Gott unter dem Einfluß der Heiligen." — Zur Sorge der Kirche um Reinerhaltung der erkannten Wahrheit heißt es: „Und wie muß der Wahrheitssinn geschwächt werden, wenn man beim Forschen immer wieder gezwungen wird, vor dem Schlagbaum der kirchlichen Autorität haltzumachen, oder versuchen muß, durch Aufspüren von Scheingründen wahrscheinlich zu machen, was falsch ist! Wenn manche sich des Eindrucks nicht erwehren können, als herrsche im allgemeinen unter Katholiken geringere Wahrheitsliebe als unter Protestanten, so werden wir dies vor allem auf jene Fesselung des Denkens und Suchens durch die angebliche Gottesoffenbarung zurückzuführen haben." Das ist unrichtig und kränkend zugleich. — In einem Lehrbuch für Mittelschulen[6] wird behauptet, daß in der katholischen Kirche ein Zurückgreifen auf den hebräischen und griechischen Urwortlaut des göttlichen Wortes... geradezu verboten sei. — Von der Verehrung der Heiligen wird gesagt: „Allerdings wird ein theologischer Unterschied gemacht zwischen ‚Verehrung' und ‚Anbetung', allein das Volk versteht diese feinen Unterscheidungen nicht." Sachgemäße Einführung in katholisches Glaubensleben wird man das schwerlich nennen können.

Ebenso wurde durch die heutigen Zeitverhältnisse die Aufmerksamkeit auf den Katholizismus gelenkt. Wo alles wankte, war die katholische Kirche der unerschütterliche Hort des Christentums. Auch hatte der Krieg in größerem Ausmaß als bisher Protestanten in katholische Landstriche geführt, und unter dem Einfluß persönlichen Erlebens war manches langgehegte Vorurteil entschwunden.

Endlich konnte bei der stark einsetzenden Bewegung zur Einigung der getrennten Christenheit „die katholische Frage" auf die Dauer nicht umgangen werden. Auch in der protestantischen Welt mehrten sich die Stimmen jener, die an eine Erfüllung des Wortes von dem einen Hirten und der einen Herde ohne Rom nicht mehr glauben können. In einem Bericht über die Konferenz von Lausanne heißt es: „Vielmehr müssen wir bemüht sein, immer wieder um die Mitarbeit des alten Rom zu werben. Es hat sich wiederholt in Lausanne gezeigt, daß wir Rom nicht aus der allgemeinen kirchlichen Gemeinschaft ausschließen können. Eine Verwirklichung der ökumenischen Kirche als neue Einheit ist also ohne Rom nicht möglich."[7]

Die katholische Kirche ist mehr als früher dem Protestantismus nicht nur als Gegensatz, sondern auch als Größe von eigenem Werte zum Bewußtsein gekommen. Man erachtet sie heute nicht nur des Widerlegens, sondern auch des Studiums wert. Die Beschäftigung aber mit katholischen Lehren und Gebräuchen, mit katholischer Wissenschaft, Kunst und Ge-

---

[6] Dr. G. Wilke, Evangelische Kirchenkunde[3] (Leipzig 1927) 186 f.

[7] Ferd. Laun, Die Konferenz von Lausanne (Gotha 1928) 63.

schichte beeinflußte in gar manchen Fällen das Urteil derartig, daß Abneigung sich in Wertschätzung verwandelte.

II.

Die Anziehungskraft des Katholizismus geht aus von seinem Sondergut gegenüber dem Protestantismus. Dosse nennt ausdrücklich: die Rechtfertigungslehre, das Bekenntnis zur natürlichen Güte der Menschennatur, die Lehre von der Kirche, die kirchliche Autorität, das Altarssakrament, die Lossprechung der Sünden in der heiligen Beichte, das katholische Priestertum, die katholische Frömmigkeit mit ihren Segnungen und feierlichen Prozessionen, die Sicherheit der Glaubenslehren, den Einfluß der Kirche auf das Geistesleben der Menschheit in Geschichte und Gegenwart, die Auffassung vom Königtum Christi, die Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke und endlich die evangelischen Räte, als Grundlage des katholischen Ordenslebens.

Ob nicht ein gar gewichtiger Grund für diese Erscheinung in der Stellung des fortschrittlichen Protestantismus zu Christus liegt? Gewiß steht auch heute noch Christus im Mittelpunkt der religiösen Erörterungen des wissenschaftlichen Protestantismus, wie auch die protestantische Predigt Christi Wort verkündet. Aber eine einheitliche protestantische Christusauffassung gibt es nicht. Um das bestätigt zu finden, genügt ein Blick in irgend eines der protestantischen Christusbücher. Unter diesen Umständen mußte die katholische Christusauffassung nicht nur Aufmerksamkeit erregen, es konnte auch nicht ausbleiben, daß sie die Herzen aller Christusgläubigen gefangennahm. Ist doch der Katholizismus nicht gewillt, der sog. fortschrittlichen Wissenschaft zulieb den Glauben an Christus, den anbetungswürdigen Welterlöser, preiszugeben, zu dessen Königtum er sich durch ein eigenes Fest bekennt.

Der Protestant ist es gewohnt, bei einer Glaubenslehre sogleich nach der biblischen Grundlage zu fragen. Bei der katholischen Auffassung kommt die Bibel zu ihrem vollen Rechte, wogegen nicht wenige protestantische Gelehrte die bedeutsamen Stellen der Briefe an die Hebräer, Philipper, Kolosser über Christus, den wesensgleichen Gottessohn, dem die Erde zum Schemel der Füße gegeben, der zur Rechten Gottes sitzt, durch den und für den alles geschaffen ist, ebenso den Anspruch Christi auf seinen Königstitel vor dem Richterstuhl des Pilatus (Joh. 19, 37) zum mindesten nicht mehr im Vollsinn des Wortes anerkennen.

Ein anderer, mächtiger Grund für die Anziehungskraft des Katholizismus auf protestantische Kreise besteht in seiner „Verbündung" mit der menschlichen Natur. Diese Verbündung, wie Dosse richtig beobachtet hat, ist ein Bestandteil des katholischen Lehrgebäudes und begründet gegenüber dem Protestantismus „die Vormachtstellung" des Katholizismus im menschlichen Herzen. „Anima naturaliter catholica!"

Und wirklich! Die katholischen Lehren, die nach Dosse für einen Protestanten besonders anziehend sind — angefangen von dem Satze von der natürlichen Güte des Menschen bis zur Sicherheit der Glaubenslehren —, kommen dem menschlichen Denken und Verlangen wundersam entgegen.—

Über die „Verbündung" des Altarssakramentes mit dem natürlichen Menschen schreibt Dosse einen eigenartigen Satz: „Das entspricht dem Bedürfnis und den Wünschen des natürlichen Menschen. Er verlangt nach einer verfügbaren Gegenwart Gottes, nach der vorfindlichen Nähe der helfenden und schützenden Gottheit." Ob er mit diesem Satze, dessen Ausdrucksweise wohl einer älteren Zeit der liberalen Religionswissenschaft entstammt, alleweg das Richtige trifft, darf bezweifelt werden. Nur so weit kann man ihm beipflichten, als der Mensch ein natürliches Verlangen nach der Gegenwart des Freundes und Helfers in sich trägt.

„Natürlich" ist auch die katholische Frömmigkeit mit ihrem Jubeln und Trauern, mit ihren Feiern und stillen Stunden, mit ihren Segnungen und ihrer Nachfolge des Herrn. Dem Protestantismus geht vieles davon fast vollständig ab, so daß auf manchen Ruf der menschlichen Seele niemals die göttliche Antwort vernommen wird. Das Eindringen in die Welt des Katholizismus wird darum zu einem Überraschungserlebnis, wodurch niemals angeschlagene Saiten der Seele zum Erklingen gebracht werden. Die Freude aber an ihrem harmonischen Zusammenklang weckt dann von selbst eine Hinneigung zum Katholizismus. Dosse versucht freilich eine andere Deutung. „Deshalb", so meint er, „macht der Katholizismus auf protestantische Kreise einen solchen Eindruck, weil viele Glieder der evangelischen Kirche weithin im Katholizismus stecken bleiben und ihn innerlich niemals überwinden." Man sagt wohl besser und auch richtiger: Weil der Katholizismus dem Menschenherzen ungezwungen entgegenkommt, macht er auch auf Protestanten, die ihn näher kennen lernen, einen solchen Eindruck.

III.

„Versuchung zum Katholizismus" sind die Ausführungen überschrieben. Das Wort Versuchung wird gemeinhin in Verbindung mit Minderwertigem oder gar Schlechtem gebraucht. Doch angesichts der Werte, welche protestantischerseits im Katholizismus gefunden wurden, ist der Katholik geneigt, darüber hinwegzugehen und aus dem Worte Versuchung das Heimweh zur Mutterkirche herauszuhören. Zu Unrecht! Der Titel ist mit Bedacht gewählt. Die Hinneigung zum Katholizismus soll dem evangelischen Leser als eine „Versuchung" zum Bösen hingestellt werden: als eine Versuchung zur Erhebung gegen Gottes Anspruch (über den Menschen), zum feinen Hochmut des natürlichen Menschen, zur Selbstherrlichkeit des Ich, zur Ablehnung des Kreuzes Christi, zu einer Religion des irdischen Glanzes, zu einem Paktieren mit der Weisheit der Welt; als eine Versuchung zu einer Frömmigkeit am Gewissen vorbei, zur Stellungnahme gegen Christus und sein heiliges Evangelium, zum Abfall von Gott. Der Katholizismus soll als eine evangeliums f e i n d l i c h e Weltanschauung gezeichnet werden. Schreibt doch Dosse: „Das war es doch, was dem Kampfe Luthers gegen Rom diese unerhörte, hinreißende Wucht gab, daß er in der Summe der katholischen Irrwege ein Bollwerk gegen das Reich Gottes, daß er hinter der Macht, die das Wort Gottes nicht rein und lauter stehen lassen wollte, den bösen Feind sah."

Der Katholik ist versucht, an einen üblen Scherz zu glauben, wenn er die Musterkarte der beim Katholizismus vorgefundenen Schlechtigkeiten liest. Ihm ist weder in Predigt noch Unterricht, auch nicht in religiösen Aufsätzen und Büchern, erst recht nicht in bischöflichen oder päpstlichen Erlassen irgend ein Wort begegnet, das auch nur entfernt als eine Aufforderung zum Stolz, zur Ablehnung Christi und seines Evangeliums, zu einer Frömmigkeit am Gewissen vorbei, zur Auflehnung gegen Gott gedeutet werden könnte. Im Gegenteil! Der Katholizismus weiß gar wohl um die Gegensätzlichkeit zwischen Christus und der Welt. Katholischer Glaube predigt nicht nur das Kreuz Christi, er pflanzt auch das Zeichen der Erlösung hinein in die Stadt, in die Landschaft, daß die unrastige Menschheit über der Weisheit der Welt die Torheit des Kreuzes nicht vergesse. Katholische Frömmigkeit betet im Bewußtsein menschlicher Schwäche um Gnade und Kraft zur Beobachtung der großen Gottesgebote in der Nachfolge Christi. Wie hellhörig sie aber in ihrer gläubigen Begeisterung für Christi Wünsche und Ratschläge ist, bekunden die Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams. Kurz: Den Katholizismus, den die Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung ablehnt, gibt es überhaupt nicht.

Noch andere böse Seiten wurden am Katholizismus entdeckt. Es werden aufgezählt: die Erfüllung der Sehnsucht nach einer menschlichen Autorität, die dem müden Sucher die letzte Verantwortung abnimmt; die Erfüllung des Verlangens, durch das Mittel der Religion das irdische Leben glückhaft zu gestalten, durch christliche Kräfte das äußere Leben unmittelbar in ein göttliches zu verwandeln und endlich die Erfüllung der Sehnsucht nach einer Theologie der Ehren.

Wir können wiederum nur sagen: Einen solchen Katholizismus gibt es nicht, wie es auch keine menschliche Natur gibt, die mit „natürlichem" Verlangen begehrt, die Religion zum Mittel für ein glückhaftes Leben zu machen oder durch christliche Kräfte das äußere Leben in ein „göttliches" zu verwandeln. Da begegnen wir nicht nur einem Mißverständnis des Katholizismus, sondern auch einem Mißverständnis der menschlichen Natur, das durch eine unterschiedslose Vermischung beider, nämlich der Natur und des Christentums, doppelt verwirrend wirkt.

In der menschlichen Natur liegt nur ein ganz allgemeines Verlangen nach Glück und Freude. Aus dem Bewußtsein der eigenen Schwäche und aus trüben Erfahrungen erwächst die Neigung, sich bei andern Rat zu holen. Es gibt auch einen natürlichen Geltungstrieb, ebenso einen Trieb zur Hingabe bis zur Selbstaufopferung, einen Trieb zur Mitteilung usf. Diesen natürlichen Trieben kommt der Katholizismus im allgemeinen und auch im besondern entgegen. Die kirchliche Autorität, gegründet auf Christi Worte über den Beistand des Heiligen Geistes (Joh. 16, 13), gibt dem Suchenden die Sicherheit und Klarheit des Weges, aber sie nimmt keineswegs einem „müden Sucher die Verantwortung ab", sondern hämmert ihm ein, daß der Mensch in Treue gegen Gott verantwortlich ist für sein ewiges Schicksal. Die Erfüllung der Gottesgebote bringt den Frieden des Herzens, und so zieht als F o l g e der Religion die Freude und die

Ruhe des Gewissens ein ins Menschenleben. Religion bleibt nach wie vor erste Pflicht des Menschen, wird nicht zum Mittel für irdische Ziele erniedrigt. In der Erkenntnis, daß Christi Evangelium und Nachfolge allein die Völker glücklich machen kann, trägt der Katholizismus „den Willen zu unmittelbarer Lebensgestaltung in christlicher Form", von der auch das öffentliche Leben durchdrungen sein soll, in sich, aber der Gedanke, das äußere Leben durch christliche Kräfte in ein „göttliches" zu verwandeln, ist ihm gänzlich unbekannt.

Was über katholische Frömmigkeit gesagt wird, sind ebenso viele Mißverständnisse wie Worte. Katholische Frömmigkeit ist durchaus keine Gefühlsfrömmigkeit, kein „ästhetisches Gefühls- oder Rauscherlebnis"; sie ist getragen von der klaren Erkenntnis der Oberherrlichkeit Gottes und der gnadenvollen Erlösung durch Christus. Kunst, Musik, Prozessionen, Feste, Gewänder, Blumenschmuck, die Dämmerung des Kirchenraumes, Weihrauchwolken spielen darin eine untergeordnete Rolle. Katholische Frömmigkeit kann ihrer ruhig entbehren. Aber als äußere Ausdrucksmittel einer gläubigen Seele haben sie ihre Bedeutung und auch Berechtigung. Dürfen denn nur, so möchten wir fragen, die Weltkinder Feste feiern? Hat nicht Gott die ganze Erde zu seiner Verherrlichung geschaffen? Wo soll denn das Böse liegen, wenn der Mensch auch Gott zu Ehren die Blumen zum Kranze windet? — Eine schlimme Verkennung jedoch ist es, wenn man in die katholische Frömmigkeit das Bestreben hineinlegt, eins zu werden mit Gott. Der Katholik kennt keine „Vergottung des Menschen". Derartige Gedankengänge sind ihm auch in der Rechtfertigungslehre unbekannt.

Vorwurfsvoll wird der Katholizismus eine Theologie der Ehren genannt. Aber ist es denn einem Katholiken zu verargen, wenn er sich auch mit natürlicher Freude freut über die Ausbreitung des Gottesreiches, über das Ansehen des Statthalters Christi, über die himmelanstrebenden katholischen Dome und kirchlichen Feiern, über die glorreiche Geschichte der Kirche? Ist nicht diese Freude durch ihren Gegenstand besonders geadelt?

Ob solcher Theologie der Ehren vergißt der Katholizismus keineswegs die Theologie des Kreuzes. Die Kirche hat es nicht nur, um ein Wort Dosses zu benutzen, verstanden, mit großer Klugheit den Gegenbewegungen (gegen ein Paktieren mit der Weisheit der Welt) etwa im Mönchtum oder in andern Gestaltungen einzelnen Forderungen der Kreuzespredigt ein Asylrecht im Kirchenstaat (sic) zu gewähren; sie hat zu keiner Zeit, weder früher noch heute, es unterlassen, das ganze Kreuz Christi zu predigen. Ebensowenig hebt der Katholizismus das Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit auf, das sich nirgends schärfer ausgeprägt findet als bei den Heiligen. Aber er will durch Weckung wahrer Bußgesinnung im Anschluß an Christi Kreuz den Menschen innerlich von der Sünde befreien und ihm das Frohbewußtsein des Gotteskindes schenken, das dennoch sein Heil in Furcht und Zittern wirkt, weil es die eigene Schwäche und Unzulänglichkeit kennt. Der Katholizismus freut sich mit Christus des Sieges über Sünde und Tod, aber er vergißt das Kreuz keineswegs. Und der stille Karfreitag hält ihm nicht nur einmal im Jahre ein furchtbares Gericht

über die Sünde. Er weiß wohl um „den schwermütigen Ernst des Christentums", worin das lutherische Christentum seine Eigenart sehen möchte. Das hindert ihn jedoch nicht, am Ostermorgen ein freudiges Alleluja zu singen. Die Theologie der katholischen Kirche ist nach Lehre und Geschichte der Theologie des hl. Paulus vom Kreuze Christi, den Juden ein Ärgernis, den Heiden Torheit, denen aber, die berufen sind, Gottes Kraft und Gottes Weisheit (1 Kor. 1, 23 f.).

Der tiefere Grund für dieses groteske Mißverständnis des Katholizismus liegt in der grundsätzlichen Einstellung des Verfassers der „Versuchung". Er will „in Luthers Spuren an der Absage gegen Rom festhalten", er will „den falschen Ansatz kenntlich machen, um dessentwillen der Protestantismus dem Namen römisch die Bezeichnung evangelisch entgegensetzt". Er will nachweisen, daß „der lutherische Mensch des reformatorischen Glaubens wegen den Katholizismus als Versuchung empfinden muß". Er findet diesen Ansatz in der „Verbündung des Katholizismus mit dem natürlichen Menschen, von der Luther das Christentum habe befreien wollen".

Nach lutherischer Auffassung ist die menschliche Natur radikal, d. h. bis in die letzte Wurzel verderbt, ganz der Sünde unterworfen, unfähig zu irgend welchem Guten. Dosse spricht einmal von der völligen Gottesferne des sündigen Menschen. Und darum, so schließt man, kann das natürliche Verlangen des Menschen nur auf Böses gerichtet sein, ein Urteil, das auch den Katholizismus wegen seiner „Verbündung" mit dem natürlichen Menschen trifft.

Doch der Protestantismus hält kaum mehr an seiner Grundanschauung fest. Auch Dosse schreibt: „Man versteht das Neue Testament falsch, wenn man seine Aussagen über die völlige Sündhaftigkeit des Menschen so deutet, als gäbe es im Leben des christusfernen Menschen keinen Akt der Güte und überhaupt keine Tat der Zucht." Damit weicht er nicht nur deutlich von Luthers Lehre ab, er denkt sogar rein natürlich, d. h. hier: katholisch. Er ist nur noch um Haaresbreite von dem katholischen Satze über die böse Begierlichkeit entfernt: Die Begierlichkeit wird böse genannt, nicht weil sie an sich böse ist, sondern weil sie leicht zum Bösen führt.

Der Grundsatz von der radikalen Sündhaftigkeit der menschlichen Natur ist auch im Leben völlig unbrauchbar. Wurde er doch, wie Dosse richtig gesehen, der heutigen Menschheit zum Anlaß, sich laut zu der „vollkommenen Güte" der menschlichen Natur zu bekennen und all ihr Begehren sowie die Erfüllung allen Begehrens schlechthin als gut zu bezeichnen. Auch religiöse Übertreibungen unterliegen dem Gesetz des Pendelschlages. Die Wahrheit hält die Mitte.

Bedauerlich jedoch bleibt es, wenn durch ererbte und auch wohl ungeprüft festgehaltene Sätze eine vorurteilsfreie Beurteilung des Katholizismus unmöglich wird. Den eigentlichen Schaden hat der Protestantismus, der sich dadurch verurteilt, auch fernerhin das Kreuz der Abneigung zu tragen. Und er trägt ein noch schwereres in der innerlich gefühlten Verpflichtung, dem Guten, sogar der Christusliebe und Christusnachfolge im

Katholizismus einen bösen, sündhaften Sinn zu unterschieben, sich um den Beweis zu bemühen, daß weiß nicht weiß, sondern schwarz ist.

Der Katholik wird sich durch solche Fehlurteile die Freude an der Sicherheit seines Glaubens, an der Größe seiner Kirche, an der Schönheit seines Gottesdienstes nicht vergällen lassen. Er wird auch weiter Gott dienen und Christus lieben, wie es ihm das Herz eingibt. Im katholischen Glauben sind Natur und Gnade einträchtig miteinander verbunden. In dieser Verbündung mit dem natürlichen Menschen wird auch künftig der Vorzug des Katholizismus bestehen.

Kasten und Ehen im heutigen Indien

Von Peter Dahmen S. J.

Der unglückliche Verlauf der englisch-indischen Verhandlungen ist zwar nicht in erster Linie aus den Schwierigkeiten der Kastenfrage zu erklären, aber mit Wehmut erinnert man sich beim Scheitern so edler Hoffnungen daran, daß Gandhi schon vor einigen Jahren gesagt hat, solange Indien auf 70 Millionen seiner Kinder das Joch der geknechteten Unterklassen dulde, verdiene es nicht, vom Joche des Auslandes befreit zu werden.

In Amraoti in der Provinz Berar hielten die unterdrückten Klassen im April 1930 einen allindischen Kongreß. Ergreifend war die Rede des Friedensrichters Ramchandra Sutwajee Nekaljay, der früher dem gesetzgebenden Rate des Gouverneurs von Bombay angehört hatte. Er ist selber aus den verachteten Reihen der „Unberührbaren" hervorgegangen, die vor Ankunft der Engländer nicht einmal die Möglichkeit hatten, der Welt zu sagen, was sie litten. Nach der in der „Kölnischen Volkszeitung" (1930, Nr. 308) mitgeteilten Übersetzung drängte er seine und seiner Brüder Qual in die Worte: „Wir durften uns nicht kleiden, wir durften uns nicht bewegen, nicht ausbilden, wir durften nichts besitzen, wir wurden zusammen mit unserem Lande verkauft, auf dem wir in kümmerlichen Hütten zu leben gezwungen waren. Unsere Leiber, unsere Frauen, unsere Kinder gehörten unsern Herren, den Indern aus den höheren Kasten. Selbst unsere Seelen waren beständig ihre Sklaven. Auch unser Gott wurde zu einem Instrument unserer Verdammnis erniedrigt, allein weil die hohen Brahmanen es so wollten!... Wir bilden eine kompakte Gemeinschaft von 70 Millionen Menschen, aber wir werden immer noch schlimmer behandelt als die Tiere. Ihr dürft doch die Pferde streicheln, euer Hund darf euch die Hand lecken, und es ist erlaubt, der Katze etwas von eurer Nahrung zu geben, es ist den Mäusen erlaubt, euer Bett zu umkreisen. Das alles verunreinigt euch nicht. Ihr dürft aber nicht zugeben, daß ein ‚Unberührbarer' euch berührt, daß er euch ansieht, daß er auf der offenen Straße neben euch hergeht. Auch sein Schatten könnte schon verunreinigend wirken. Und nicht nur der Mensch betrachtet sich als durch uns verunreinigt, sondern man glaubt, daß wir — durch Besuch eines Tempels der hohen Kaste — sogar Gott verunreinigen, der doch durch sein

Geschöpf nicht unrein werden kann. Der Erfinder dieses barbarischen Systems muß wirklich ein leibhaftiger Teufel gewesen sein." Weder vom Islam noch von Gandhi sei das Heil zu erwarten. Gandhi brauche für seine Bewegung die hohen Kasten, also die Feinde der „Unberührbaren". Deshalb müßten die „Unberührbaren" eher die englische Regierung unterstützen, als der Parole des passiven Widerstandes folgen.

Dieselbe Anklage wiederholte ein anderer Vertreter der „Unberührbaren", Dr. Ambedkar, im Jahre 1931 vor der Londoner Indienkonferenz. Er bedauerte mit bitteren Worten, daß Gandhi die „Unberührbaren" nicht berücksichtige und sie der Großmut oder der Tyrannei der hohen Kasten überlassen wolle. An den Bericht über diese Rede fügte die in Bombay erscheinende katholische Wochenschrift „The Week" (1931, S. 402) einige krasse Fälle von Kastenintoleranz aus der letzten Zeit. Ein Hochzeitszug von „Unberührbaren" wurde in irgend einem Ort vierzig Stunden aufgehalten und einer Hungerkur unterzogen. Warum? Weil für die Braut ein Palankin benutzt wurde, ein Privileg, das nur den höheren Kasten zusteht. Die Polizei mußte schließlich dem Brautzug freien Durchzug erzwingen. Anderswo traten die Kinder einer Schule in Streik, weil einige „Unberührbare" aufgenommen wurden. In Madras steinigte man eine Prozession von „Unberührbaren", die es wagte, mit Fackeln durch die öffentlichen Straßen zu ziehen.

Gewiß, die schlimmen Zeiten sind vorüber, wo in Malabar ein Mann aus der Kriegerkaste gegen jeden Paria, der ihm nicht in weitem Bogen aus dem Wege ging, Säbel oder Spieß gebrauchen durfte. Heute kommen die höheren Kasten im Eisenbahnabteil, auf dem Dampfer, in Autobussen und Straßenbahnwagen sehr oft in nähere Berührung mit den „Unberührbaren", was allerdings ein Orthodoxer nachträglich durch rituelle Reinigung sühnen soll. Daher kann man auf einer Eisenbahnfahrt niedliche Szenen erleben, sogar daß ein Abteil durch Aufhängen von Tüchern geteilt wird, um ängstliche Angehörige der höheren Kasten den unreinen Blicken der andern zu entziehen. Wo der äußere Zwang moderner Verkehrseinrichtungen fehlt, hält man um so zäher an dem brahmanischen Kastengesetz fest, also vor allem in den unzähligen Dörfern, in denen ja die große Mehrzahl der Inder wohnt. Dort wird der Zugang zum Tempel, zu gewissen Straßen und Vierteln, auch zum Teich und zum Brunnen, streng nach Kastenvorschriften geregelt. Nichtbeachtung bringt Streit, manchmal blutigen Streit, und gerichtliche Nachteile. So erzählt ein Missionar aus dem Distrikt Ramnad (gegenüber Ceylon), wie ein Mann niedriger Kaste sein Lendentuch bis unter die Kniee verlängerte, ein anderer durch das Viertel der höheren Kaste ging, ohne seine Sandalen in der Hand zu tragen, und wie beide deshalb tätlich belästigt wurden. Ein Paria hat sich im nächstliegenden Städtchen einen Regenschirm angeschafft; bei der ersten Gelegenheit wird er ihm einfach abgenommen. Denn ein Paria hat kein Recht auf einen Schirm, für ihn genügt das allerprimitivste Schutzmittel. Im Namen der Kaste werden katholischen Pariafrauen anstößige Kleidersitten zugemutet. Erlaubt sich eine Frau einen

Ohrschmuck, der ihrer Kaste nicht zukommt, so wird er ihr kurzerhand abgerissen, und oft geht das Ohrläppchen mit.

Dieser üble Kastengeist ist nicht bloß bei den Hindus anzutreffen. Trotz der theoretischen Gleichheit der Söhne Mohammeds hat er sich auch unter ihnen eingeschlichen[1]. Verständlich genug. Denn große Teile der indischen Bekenner des Islams sind ja nur beschnittene Hindus mit einem sehr oberflächlichen Anstrich des Korans. Leider sind sogar die Christen, ob katholisch, schismatisch oder protestantisch, trotz aller Bemühungen der Missionare noch lange nicht von Kastenvorurteilen frei. Auf katholischer Seite ist hier im Laufe der letzten vier Jahrhunderte der Fortschritt ziemlich gering geblieben. Geniale Männer, wie Robert de Nobili S. J., der unter allen Missionaren zuerst das Kastenproblem in seiner ganzen Tragweite erfaßte, mußten bald einsehen, daß völlige Nichtbeachtung der Kastengesetze die Missionierung Indiens unmöglich machen würde, eine Überzeugung, die heute auch die katholischen Bischöfe Indiens vertreten. Nobili versuchte nicht ohne Erfolg, die Gesinnung seiner Neuchristen aus höheren Kasten so zu ändern, daß sie trotz Beibehaltung der äußern Kastenvorschriften ihren gesellschaftlich geringeren Glaubensbrüdern mit Liebe und Achtung entgegentraten. Er fand für alles einen Weg, der nach langen Erörterungen in Rom gebilligt wurde. Den Kastengeist vollständig zu überwinden, mußte er der Zukunft überlassen. Als die Zahl der Neuchristen bedeutend wuchs, hatten die Nachfolger Nobilis einen immer schwereren Kampf gegen das Kastenwesen zu führen. Einige machten Zugeständnisse, die Rom später verbot. Aber selbst Rom sah sich gezwungen, wollte es die indische Mission nicht gänzlich aufgeben, manches zu dulden, was ohne Verletzung von Dogmen dem christlichen Herkommen so sehr widersprach wie etwa die Beschränkung bestimmter Missionare auf niedere und anderer auf höhere Kasten[2].

Noch heute flackert der Kastengeist in alten katholischen Gemeinden von Zeit zu Zeit auf. In der größten Pfarrei von Trichinopoly (Holy Redeemer's Church) hatte im Jahre 1924 der Pfarrer im Anschluß an die moderne Bewegung gewagt, Christen hoher und niederer Kasten gemeinsam miteinander zur Kommunionbank zuzulassen. Das verursachte bei den Christen der Oberkasten einen großen Aufruhr, bei dem allerdings wohl auch andere Gründe mitgespielt haben. Der Führer des Hochkastenvereins befahl Kirchen- und Schulstreik, um die Geistlichkeit zum Rückzug zu zwingen. Wer trotzdem am Gottesdienst teilzunehmen versuchte, wurde durch Gewalt gehindert oder durch Drohungen eingeschüchtert. Mit Recht tadelte die katholische Madraser Zeitung (The Catholic Leader, 24. April 1924) diese Gesinnung mit folgenden Worten: „Es gibt Katholiken, die sich angeblich zur erhabenen Lehre Christi bekennen, und sich doch weigern, mit ihren Glaubensgenossen niedrigerer Kasten in katho-

---

[1] Vgl. darüber und über das Kastenwesen bei den Christen: „Indisches Kastenwesen und christliche Mission" von Prof. Dr. C. Becker S. D. S. Aachen 1921.

[2] Die protestantische Mission hat ebenfalls mit dem Kastengeist zu rechnen gehabt und sich ihm angepaßt. Vgl. R. Handmann, Die Ev.-luth. Tamulen-Mission. Leipzig 1903.

lischen Anstalten und sogar in den Kirchen zusammen zu sein.... Wie müssen die Hindus mit Hohn und Verachtung auf Christen hinweisen, die ihre Glaubensgenossen von den gewöhnlichen Rechten ihrer Religion ausschließen wollen!" Sogar der Mahashabha von Benares, Vertreter des orthodoxen Brahmanismus, habe neulich eine Kundgebung erlassen, wonach die „Unberührbaren" zu öffentlichen Brunnen, Versammlungen, Schulen und Pagoden zugelassen werden. Und nun widersetze sich der katholische Hochkastenverein einer längst überfälligen Reform! Daß die Mission diesen Zustand in der Vergangenheit geduldet habe, sei nur daraus zu erklären, daß eine Änderung der sozialen Verhältnisse in der damaligen Zeit unmöglich war. Heutzutage aber, wo der Verkehr schon manche Bresche in die Kastengesetze gelegt habe, wo der Staat Gleichheit für alle Stände fordere, sei es undenkbar, in religiösen Gemeinschaften diese Grundsätze zu verleugnen. — Trotzdem dauerte es Monate, bis dieser widerliche Kastenstreit, der bis zur Auflehnung gegen den Bischof führte und auch vor der Autorität des Apostolischen Delegaten nicht haltmachte, endlich geschlichtet wurde und das katholische Leben in Trichonopoly wieder seinen regelrechten Lauf nahm. In einem andern Falle sind ähnliche Zwistigkeiten bis zum Abfall vom Glauben getrieben worden. Vor einem pharisäischen Urteil über solche Zustände sollten uns freilich gewisse „nordische" Rassengefühle bewahren, die in Nordamerika und Südafrika gegenüber farbigen und im christlichen Europa auch gegenüber nichtfarbigen Mitbürgern herrschen.

In hinduistischen Kreisen haben die Mahnungen Gandhis nicht viel mehr gefruchtet als die der andern Reformer. Wie Sivashunmugam[3] schreibt: „Ghandi mag wohl die Beseitigung der Unberührbarkeit in den Vordergrund seines Programms gerückt haben und die Auswüchse des Kastengeistes rügen, er wird leider darin von seinen Anhängern nicht gehört.... Um ganze Arbeit zu leisten, müßte er das Kastenwesen völlig aufgeben." Daher zieht auch Sivashunmugam die britische Herrschaft entschieden einer Befreiung Indiens durch Gandhi vor. Er schreibt wörtlich: „Ich würde meine Pflicht vergessen, wenn ich nicht für den weiteren Bestand der englischen Herrschaft betete, die den zu Boden getretenen Klassen geholfen hat. Sie haben unter dieser wohlwollenden Regierung mehr Freiheit genossen als unter den Kasten-Hindus oder den Mohammedanern[4]. Als Ghandi im Herbst 1931 von der Londoner Konferenz in Bombay eintraf, empfingen ihn die „Unberührbaren" mit schwarzen Fahnen.

Im Kampfe für die Gleichberechtigung berufen sich die unterdrückten Kasten Südindiens auf die uralte Vergangenheit, wo sie die Herren waren. Sie erinnern an die Worte des anglikanischen Bischofs Caldwell, einer anerkannten Autorität in dravidischer Philologie und Kultur: „Es ist wohlbekannt, daß die niederen Kasten in Südindien früher sozial viel höher standen und bei der Ankunft der brahmanischen Rasse die Herr-

[3] History of the Adi-Dravidas [Parias] (Madras 1923) 50.
[4] Ebd. 39.

scher des Landes waren. Manche merkwürdige Spuren ihrer früheren Macht haben sich in Gestalt gewisser Vorrechte erhalten.... Es sind interessante Überbleibsel einer verschwundenen Gesellschaftsordnung, ... Zeugen einer Zeit, wo die heutigen hohen Kasten als Bittsteller vor den Ahnen derer standen, die zu berühren nun als Verunreinigung gilt."[5] Auch die neuen Ausgrabungen in Sind und Punjab scheinen die Ansicht Caldwells zu bestätigen[6].

Jedenfalls zeigen die Adi-Draviden von heute nicht ohne berechtigten Stolz auf die leuchtenden Sterne ihrer Rasse: Tiruvalluvar, Nandanar, Tirrupan Alwar, Awwai, berühmte Dichter und Dichterinnen, nicht zu reden von klassischen Vertretern der brahmanischen Philosophie: Sankara, Ramanuja und Madhwa. — In den letzten Jahren ist das soziale Selbstbewußtsein der niederen Kasten nicht bloß im Süden gewachsen. Es überwiegt bei vielen Millionen des indischen Proletariats die Interessen eines verschwommenen Nationalismus, von dem sie kaum eine Erleichterung ihrer Lage hoffen. Die indischen Patrioten werden, wenn sie die 70 Millionen Unterdrückter für ihre Sache gewinnen wollen, zuerst das Kastenproblem lösen müssen.

Oft schon sind bestimmte Vorschläge gemacht worden, dieses Krebsübel zu heilen: Erziehung der Masse durch die Schule zum Selbstbewußtsein, passiver Widerstand gegen die höheren Kasten, Übergang zu demokratischen Religionen, zum Islam oder zum Christentum. Das letzte wird wohl, wie „The Light of the East" (Kalkutta, Oktober 1930, S. 8) betont, das Richtige sein. Denn die Kaste als unüberwindbares Schicksal, das weder Gott noch Mensch ändern kann, ist das Ergebnis der spezifisch indischen Lehre vom Karma (Tatkausalität) und vom Samsara (Zyklus der Wiedergeburten). Nur weil sowohl die Unterdrückten wie die Unterdrücker an Karma und Samsara glauben, nur weil sie den Rangunterschied der Menschen hier auf Erden als gerechten Lohn oder gerechte Strafe für vorausgegangene Taten ansehen, ist die unmenschliche Theorie und Praxis der Unberührbarkeit zustande gekommen. Verschwinden kann sie allein dadurch, daß diese Lehre aufgegeben und die andere Lehre angenommen wird, nach der alle Menschen wesentlich gleich sind, so verschieden die äußern Umstände ihres Lebens sein mögen. Diese Umstände können jedenfalls an und für sich den moralischen und wesentlichen Wert eines Menschen nicht bestimmen. Nekaljay gibt zu, daß der Buddhismus darin versagte; er hätte dasselbe vom Islam und von den Bhaktrareligionen sagen können. Nur das Christentum, dessen Lehre weder Juden noch Heiden, weder Sklaven noch Freie kennt, hat Aussicht, etwas zu erreichen. Das haben auch schon Millionen der Unterdrückten verstanden, und durch den Anschluß ans Christentum haben sie sich die Möglichkeit eines Aufstiegs geschaffen. Ob die Nationalisten des indischen Kongresses jemals diese Lehre beherzigen werden? Menschlich gesprochen, ist es kaum zu erwarten.

---

[5] Ebd. 21 u. 22.

[6] Vgl. Mohenjo-Daro and the Indus Civilisation, edited by Sir John Marshall. 3 Bde. London 1931.

Und doch könnte sie eine kaum weniger dunkle Seite der indischen Sozialgeschichte, die noch immer ungelöste Frauenfrage, denselben Weg führen. Der Durchschnittshindu wird freilich kaum zugeben, daß an der indischen Ehe etwas fragwürdig sei. Nach seiner Ansicht stehen seit Jahrtausenden ihre Gesetze unerschütterlich fest. Mit tiefem Abscheu wendet er sich von den abendländischen Ideen der Kameradschaftsehe, der freien Liebe usw. ab. Für ihn ist die Ehe etwas Heiliges, etwas Religiöses, etwas Unauflösliches. Auch die Mohammedaner halten sich in Indien praktisch meistens an die Einehe. Von der Hinduwitwe wird bekanntlich die eheliche Treue noch über das Grab hinaus gefordert, und diese Treue wird in der Dichtung wie in der überlieferten Gesetzgebung als höchstes Ideal dargestellt. Das gilt auch dann, wenn die Witwe eigentlich noch ein Kind ist, und der Fall ereignet sich so häufig, daß im Jahre 1921 rund 400 000 Witwen unter fünfzehn Jahren gezählt wurden. Dabei hat Indien nach der letzten Volkszählung (1931) einen Überschuß von nahezu 11 Millionen Männern. Bevor England den sog. „freien Feuertod" (Sati) der Witwe auf dem Scheiterhaufen ihres Mannes verbot, gingen jährlich Tausende diesen barbarischen Weg. Die Ehescheidung spielt praktisch noch keine Rolle, obwohl der kleine Staat Baroda sie vor kurzem gesetzlich zugelassen hat.

„Wie vor anderthalb Jahrtausenden, so gibt es auch heute in Indien begeisterte Verteidiger der Kinderheirat", schreibt Helene Frenkel[7]. „Selbst aufgeklärte Inder, die zugeben, daß die Kinderehe Nachteile für die körperliche Beschaffenheit der Rasse mit sich bringt, rühmen die großen sittlichen Vorteile dieser Einrichtung." Kinderheiraten seien der sicherste Schutz gegen jugendliche Ausschweifungen, ermöglichten eine Gewähr für friedliche Einordnung der jungen Frau in die Familie ihres Gatten und vor allem die beste Gewöhnung an die nach indischer Anschauung erforderliche völlige Unterwerfung der Frau unter den Mann[8]. Mit Recht sagte Helene Frenkel, daß diese Vorstellungen, abgesehen von einigen modernen Frauenrechtlerinnen, Gemeingut der indischen Welt sind, und daß nur so begreiflich wird, was zunächst unbegreiflich erscheint. „Die Verhältnisse sind allerdings in den einzelnen Teilen Indiens sehr verschieden. Im Pandschab und in Südindien ist die Heirat ganz kleiner Kinder zwar die Regel, aber diese Heirat ist meist nur eine bindende Verlobung, auf welche eine zweite Hochzeitszeremonie erst nach Eintritt der Geschlechtsreife folgt. In den Ebenen des Ganges dagegen ist es Sitte, daß die kleine Braut sofort in das Heim des Gatten übersiedelt. Besonders schlimm ist es in Bengalen, wo in der Regel Frauen von zwölf und dreizehn Jahren bereits Mütter von einem oder zwei kränklichen Kindern sind. Aber auch in Südindien haben wir Leipziger Missionsleute manche elende kleine Mütter von elf und zwölf Jahren getroffen."[9]

---

[7] Die indische Frau in Dichtung und Leben[3]. Leipzig [o. J.], Verlag der Ev.-luth. Mission.

[8] Vgl. auch Delange S. J., Le droit canonique indou au chapitre „mariage", in: Revue Missionnaire des Jésuites belges (Löwen), Januar 1932.

[9] Frenkel 17 f.

Die unausbleibliche Folge sind dann die furchtbaren Zustände, die Miß Mayo in ihrem Buche „Mütterchen Indien“ [10] so rücksichtslos, wenn auch in manchen Punkten einseitig und oberflächlich der ahnungslosen Welt enthüllt hat. Trotz aller Widerlegungsversuche hatte Miß Mayo so viel Wahres gesagt, daß Gandhi mit seiner bekannten Ehrlichkeit seinen Landsleuten den Rat gab, so rasch wie möglich zur Beseitigung der Übelstände zu schreiten. Die indische Regierung ernannte 1928 einen besondern Ausschuß, der eine amtliche Untersuchung der Tatsachen durchführen sollte. Das riesige Material, das in ganz Indien gesammelt wurde, bewies im großen und ganzen die Berechtigung der Anklagen. Weit häufiger, als gewöhnlich angenommen werde, seien die Kinderehen durchaus keine bloßen Verlobungen. Der Ausschuß stellte allerdings fest, daß die Unsitte in verschiedenen Kasten und Gemeinden allmählich nachläßt. Dieser Fortschritt vollziehe sich aber höchst langsam, und oft werde er durch Rückschritte in andern Gegenden aufgewogen. Außerdem sei er nicht so beständig, daß man die Hoffnung hegen dürfte, die Zeit werde kommen, wo durch freiwilligen Entschluß die Kinderehe zu einer Einrichtung der Vergangenheit geworden sei [11].

Schon früher hatten die indischen Reformer den freiwilligen Verzicht als ungenügendes Heilmittel angesehen und eine gesetzliche Einschränkung der Kinderehen angestrebt. Der Ausschußbericht beschleunigte diese Maßregel, und so wurde vom Parlament in Delhi im Jahre 1929 ein Gesetz angenommen, nach dem vom 1. April 1930 ab alle Ehen, solange die Braut unter vierzehn Jahren oder der Bräutigam unter achtzehn Jahren ist, schwer strafbar sind. Aber schon während der Verhandlungen wurde der Gesetzesvorschlag von weiten orthodoxen Kreisen im Norden und noch mehr im Süden Indiens bekämpft, nach dem Erlaß des Gesetzes mußte der Vizekönig Ausnahmen gewähren, und bevor es in Kraft trat, wurden schleunigst in unzähligen Familien von Hindus und Mohammedanern Kinderehen geschlossen. Denn auch die Mohammedaner Indiens huldigten dieser Unsitte, obgleich sie bei ihnen nicht so allgemein war wie bei den Hindus. Bei den südmalabarischen Mohammedanern lag das Heiratsalter für die Braut zwischen acht und zwölf, für den Bräutigam zwischen vierzehn und achtzehn Jahren, in Nordmalabar für beide um einige Jahre höher [12].

Das Christentum allein scheint von sich aus mit der Kinderehe aufgeräumt zu haben. Für die Katholiken waren die Gesetze des Kirchenrechts maßgebend und auch praktisch in Geltung. Schon 1704 hatte Kardinal Tournon, um verschiedene Auswüchse zu beseitigen, die aus einer zu weitgehenden Anpassung entstanden waren, ausdrücklich verboten, „daß unter Kindern von sechs oder sieben oder noch weniger Jahren ein Ehegelöbnis geschlossen werde; bei Ehen dieser Art, die übrigens ungültig seien, müsse die eheliche Beiwohnung bis zum rechtmäßigen Alter und bis zur gegenseitigen Einwilligung beider Teile gehindert werden, wo

[10] Vgl. diese Zeitschrift 117 (1929), 67 ff.

[11] Manchester Guardian Weekly, 5. Juni 1931.

[12] Thurston, Castes and Tribes of Southern India IV (Madras 1909) 492.

dann die Ehe nach kirchlicher Form einzusegnen sei“ [13]. Im Jahre 1734 wurde dieses Verbot von Papst Klemens XII. mit der Bemerkung bestätigt, „daß die Form für die Ehe nach der Bestimmung des Konzils von Trient beibehalten werden müsse, sofern die Beobachtung derselben nicht unmöglich sei“ [14]. Von dieser Zeit an ist die tridentinische Norm maßgebend geblieben. Vergessen wir aber nicht, daß auch für Europa erst 1918 das neue Kirchenrecht das vorher geltende Heiratsalter von zwölf für die Braut und vierzehn für den Bräutigam um je zwei Jahre erhöht hat. In England waren von jeher zwölf und vierzehn Jahre als unterste Grenze staatlich festgesetzt, aber davon machte zum Unterschied von Indien kaum jemand Gebrauch. Die neue indische Regelung ist grundsätzlich ein großer Sieg des christlichen Gedankens, wenn es auch viele Jahre dauern wird, bis sich dieser Gedanke allgemein in die Tat umgesetzt hat.

Aus der Kinderehe und dem einseitigen Verbot der Wiederverheiratung von Witwen entsteht naturgemäß eine Riesenzahl eheloser Frauen in jugendlichem Alter. „Nach der Volkszählung vom Jahre 1901 gab es in Indien nicht weniger als 19 487 verwitwete Mädchen unter fünf Jahren, 115 285 Witwen unter zehn Jahren, 391 147 Witwen unter vierzehn Jahren. Auf je 1000 Frauen 180 Witwen! Gerade die jugendlichen Witwen gehören in ihrer Mehrzahl den höheren Kasten an, bei denen auch das Verbot der Witwenheirat am strengsten eingehalten wird und die schlechte Behandlung der Witwe geradezu zum guten Ton und zur Frömmigkeit gehört.... Kaum ist der Gatte gestorben, so wird sie aller ihrer Schmucksachen beraubt, in vielen Gegenden auch des natürlichen Schmucks der Haare. Jeden Monat einmal wird sie kahl geschoren, und ‚Kahlköpfige‘ ist ein beliebtes Schimpfwort für Witwen. Nur in gröbster, dürftigster Kleidung darf sie sich zeigen, nie mehr als einmal das Tages essen, und sie muß zweimal im Monat fasten. Von allen Vergnügungen, Hochzeiten und andern Familienfesten ist sie ihr Leben lang ausgeschlossen.... Der Anblick einer Witwe ist ein unheilbedeutendes Vorzeichen.... Besonders die Angehörigen des Mannes behandeln sie wie eine Verbrecherin und machen ihr schwere Vorwürfe darüber, daß sie durch ihre Sündhaftigkeit den Tod des Gatten verursacht habe.... Anderseits sind gerade Witwen, weil sie als völlig vogelfrei gelten, den Nachstellungen lüsterner Männer am meisten ausgesetzt und fallen oft der Verführung anheim.“ [15]

Diese Anführungen aus dem Buche einer Missionarin geben besser als die leidenschaftliche Sprache einer Miß Mayo das unsagbare Witwenelend in nüchternen Worten und Zahlen wieder. Kein Wunder, daß sehr viele dieser armen Geschöpfe ihrem Leben ein Ende machen oder sich der Prostitution ergeben. Kein Wunder, daß eine gebildete indische Witwe einmal sagte: „Der einzige Unterschied für uns, seit die Witwenverbrennung abgeschafft worden ist, besteht darin, daß wir damals rasch, wenn auch grausam starben, jetzt aber unser ganzes Leben in langsamer Qual

[13] Müllbaur, Geschichte der kath. Missionen in Ostindien (Freiburg 1852) 265.
[14] Ebd. 274.
[15] Frenkel 25 f.

dahinsterben."[16] Allerdings werden Witwen, die eine Tochter oder einen Sohn haben, besser behandelt als die kinderlosen.

Ein Nichtinder fragt sich immer wieder, wie ein sonst so hochstehendes Volk diese tausendjährige Barbarei dulden konnte und noch jetzt duldet. Die Bestrebungen der modernen Reformer gehen kaum bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts zurück. Durch ein Gesetz wurde erst 1856 die Witwenheirat erlaubt, aber die Orthodoxen sorgten dafür, daß die alte Unsitte allgemein fortdauerte, wie die Zahlen der Witwen für 1901 und 1921 beweisen.

Hier ist wieder das Christentum bahnbrechend und erfolgreich gewesen. Durch das energische Bestehen auf dem kanonischen Alter und auf der tridentinischen Form der Ehe ist dem Witwenelend teilweise schon der Boden entzogen worden. Tatsächlich sind denn auch viel weniger Witwen unter der christlichen Bevölkerung zu finden als unter den Hindus. Witwen unter vierzehn Jahren, die unschuldigsten und bedauernswertesten Opfer der barbarischen Sitte, gibt es bei Katholiken überhaupt nicht. Zu Gunsten der andern Witwen wirkt der ganze Einfluß der Kirche so, daß ihre Lage sich bedeutend gebessert hat. Die Missionare haben den offenen Kampf gegen die eingefleischten Vorurteile aufgenommen. Allerdings gehört noch viel Mut dazu, daß ein indischer Christ gegen die öffentliche Meinung eine Witwe als Braut heimführt. Oft wird das nur unter den schwersten Opfern vonseiten der Brautleute wie der Mission möglich. Für die Mehrzahl der christlichen Witwen, die aus verschiedenen Gründen zu keiner zweiten Ehe kommen, findet sich Beschäftigung in Kinderkrippen, Waisenhäusern, Altersheimen und ähnlichen Anstalten. Die bisher verachtete Witwe fühlt sich so wieder als nützliches Glied der Gesellschaft, und dieses Vorgehen der Missionare hat die Hindus dazu gebracht, auch ihrerseits Anstalten zu gründen, wo junge Witwen zu sozialer Tätigkeit ausgebildet werden, um später als Lehrerinnen, Krankenwärterinnen oder Fürsorgerinnen zu arbeiten.

Auf nicht wenige Witwen hat auch das jungfräuliche Ideal der katholischen Schwesterngenossenschaften, die in allen Teilen Indiens tätig sind, eine große Anziehungskraft ausgeübt. Schon vor ungefähr achtzig Jahren wurde in Trichinopoly eine religiöse Genossenschaft für Witwen unter dem Schutze der hl. Anna gegründet und kirchlich bestätigt. Heute zählt sie einige hundert Schwestern und leistet in den karitativen Anstalten der Mission wertvolle Dienste. Im Waisenhaus von Adeikalapuram an der Fischerküste und anderswo nehmen sich diese Schwestern auch der gefallenen Mädchen und Witwen an und führen sie zu ehrlicher Arbeit und überhaupt zu einem menschenwürdigen Dasein zurück.

Um das Übel an der Wurzel zu fassen und ganz auszurotten, müssen zuerst die indischen Anschauungen über die Frau und die Kaste von Grund auf geändert werden. Was bei 6 Millionen Christen verschiedener Bekenntnisse in dieser Frage selbstverständlich geworden ist, muß Gemeingut von 200 Millionen Hindus werden. Die Frau darf nicht mehr unter dem

[16] Frenkel 24.

Wahne leben, durch ihre Geburt als Mädchen für frühere Sünden bestraft zu sein. Der Glaube an Karma und Samsara hat das soziale Elend Indiens verschuldet. Die tausendjährige Herrschaft des Buddhismus hat diesen Glauben nicht verdrängen können. Im Gegenteil, sie hat das brahmanische Dogma der Minderwertigkeit und Unreinheit der Weiber nicht nur aufgenommen, sondern verschärft und auf das Jenseits übertragen. Denn nach buddhistischer Lehre ist überhaupt für keine Frau, sei es auch eine buddhistische Nonne, das ewige Heil oder Nirwana möglich außer auf dem Umweg der Wiedergeburt als männliches Wesen. Daß ebensowenig der Islam seine lange Vormachtstellung in Indien zur Klärung dieser Frage benutzt hat, ist wegen seiner allgemeinen Stellung zur Frau begreiflich. Wie in der Kastenfrage, vermag auch in der Frauenfrage nur das Christentum mit seiner Lehre von der Gleichwertigkeit der Menschen gründlich Wandlung zu schaffen.

Zur Frage der Begründung des Kausalitätsprinzips

Von Joseph de Vries S. J.

Die Erörterungen über die Frage, wie die Geltung des Kausalitätsprinzips kritisch zu begründen sei, wollen nicht zur Ruhe kommen. Auch unter den katholischen Philosophen sind die Meinungen geteilt. Mit großem Scharfsinn lange und sorgfältig durchdachte Lösungsversuche wurden von andern als gänzlich verfehlt zurückgewiesen. Nur allzu oft ist von Vertretern der verschiedenen Auffassungen gegen die Versuche anderer der vom Standpunkt der Logik schwerste Vorwurf der „petitio principii", der Voraussetzung des zu Beweisenden, erhoben worden, so daß man sich beinahe fürchten muß, sich überhaupt noch mit einem Lösungsversuch ans Licht zu wagen.

Haben wir da nicht allen Grund, von einer „verhängnisvollen Krise" in den Erörterungen um das Kausalitätsprinzip zu sprechen? Es handelt sich doch um die Grundlegung unserer Gottesbeweise. Gewiß. Und doch, wie sehr man es auch bedauern mag, daß die katholische Philosophie in dieser Frage noch nicht zu einer einmütigen Stellungnahme gekommen ist, bedenklich oder gar verhängnisvoll scheint uns diese Tatsache nicht zu sein. Es handelt sich doch schließlich bei dem ganzen Meinungsstreit nur um eine bis zum letzten reflex-philosophische Begründung der in Frage stehenden Prinzipien. Vom Gelingen oder Nichtgelingen einer solchen Begründung ist unsere natürliche Gewißheit keineswegs abhängig; diese aber muß vernünftigerweise auch für die wichtigsten Entscheidungen des Lebens als vollkommen hinreichend betrachtet werden. Wäre es z. B. nicht mehr als absonderlich, wenn jemand die Wirklichkeit der Außenwelt oder seines eigenen vergangenen Lebens oder auch das Bestehen jeder sittlichen Verpflichtung so lange ernstlich bezweifeln wollte, bis er von all dem eine streng reflex-philosophische Gewißheit hätte? Wie schwierig es auch sein mag, die Gründe, auf die sich das natürliche Denken in diesen Fällen stützt, bis zum letzten zu analysieren und zum reflexen

Bewußtsein zu bringen, wir sehen doch klar ein, daß es höchst unvernünftig wäre, deshalb die natürliche Gewißheit aufzugeben.

Ebenso verhält es sich nun auch mit dem Kausalitätsprinzip. Es gehört zu jenen Grundsätzen (dignitates), die als „Keime des Wissens", wie der hl. Thomas einmal sagt (De veritate q. 11, a. 1), „im voraus", d. h. vor aller eigentlichen Wissenschaft, schon in unserem geistigen Besitz sind und durch deren Anwendung Wissenschaft erst zustande kommt. Tatsächlich fordert doch auch das natürliche Denken mit der größten Selbstverständlichkeit für jedes Geschehen und Entstehen eine Ursache, und zwar eine der Wirkung entsprechende Ursache. Niemand wird es für möglich halten, daß ein neues Haus ohne jede Ursache auf einmal einfach da war, oder daß es aus zufällig zusammengefallenen Steinen entstanden ist. Die natürliche Gewißheit des Kausalitätsprinzips, die sich hierin kundtut, genügt aber auch für einen wirklich sicheren Gottesbeweis. — Dagegen mag wohl ein Zweifler einwenden, offenbar werde hier das nur innerhalb der Grenzen der Erfahrung geltende „Kausalgesetz" mit dem metaphysischen Kausalitätsprinzip verwechselt; das natürliche Denken wird sich durch diesen Einwand — auch wenn es ihn nicht zu lösen vermag — nicht irre machen lassen, und zwar mit Recht.

Durch solche Erwägungen könnte nun jemand zu einer Einschätzung der neuscholastischen Erörterungen über das Kausalitätsprinzip gelangen, die der vorhin erwähnten schnurstracks entgegengesetzt wäre: Wenn die natürliche Gewißheit vollauf genügt, wozu dann überhaupt all diese spitzfindigen Untersuchungen, die doch zu nichts anderem dienen, als das Klare unklar zu machen? Ist nicht dieses Allzuviel an Erkenntniskritik ein unfruchtbares Bemühen, würde nicht all diese Denkarbeit nutzbringender zu positivem Aufbau verwandt? — So tritt der allzu ängstlichen Überschätzung der kritischen Grundlegung eine betonte Geringschätzung all dieses Ringens und Mühens entgegen.

Die Wahrheit dürfte wohl auch hier, wie so oft, in der Mitte liegen. Wenn auch die Gewißheit unserer Gotteserkenntnis nicht vom Gelingen der kritischen Arbeit abhängt, so hat diese doch zur Verteidigung und philosophischen Vertiefung der Gottesbeweise ihre große Bedeutung. Nur allzu lange hat die scholastische Philosophie das Feld tiefergehender erkenntnistheoretischer Untersuchungen den Gegnern überlassen. Gewiß boten im vergangenen Jahrhundert Kleutgen und andere verheißungsvolle Anfänge. Aber bald herrschte auf der ganzen Linie die nicht gerade sehr tiefe Methode der „drei Fundamentalwahrheiten" und des „sonst verfallen wir dem Skeptizismus", im Grunde ein Sichzurückziehen auf die natürliche Gewißheit und ein Verzicht auf eine wirklich philosophische Erkenntniskritik. Die Zeit des Positivismus schien ja auch zunächst andere Aufgaben zu stellen. Aber haben nicht vielleicht doch unterdessen die „Spitzfindigkeiten" und „Absurditäten" der Kritik Kants, die man nicht recht ernst nehmen wollte, unvermerkt an Boden gewonnen? Gewiß, verhältnismäßig wenige mögen den schwierigen Gedankengängen Kants wirklich folgen können. Um so größer ist die Zahl derer, die gläubig nachbeten, Kant habe alle wissenschaftliche Metaphysik im allgemeinen und die

Gottesbeweise im besondern endgültig abgetan. Wenn nun die katholische Philosophie der gewaltigen Denkarbeit Kants und anderer moderner Philosophen nichts entgegenzustellen hätte, was an philosophischer Tiefe wenigstens auf gleicher Stufe stände, wäre es dann zu verwundern, wenn Schwankende vollends irre würden?

Diese Erwägungen rechtfertigen gewiß die heißen Bemühungen der neueren scholastischen Philosophie um eine streng philosophische Erkenntniskritik und besonders um die Verteidigung und kritische Begründung des Kausalitätsprinzips. Daß es dabei zu Meinungsverschiedenheiten kommen mußte, war eigentlich kaum anders zu erwarten. Wie leicht und selbstverständlich auch das natürliche Denken in solchen Dingen vorangehen mag, so erfaßt es doch die Gründe seiner Gewißheit nur „einschließlich" (implicite), ohne sich reflex Rechenschaft zu geben. Diese vielleicht mannigfach ineinandergreifenden Gründe nun bis zum letzten klar in ihrem Gefüge aufzudecken, kann recht schwierig sein, ähnlich wie es viel schwerer ist, einen Knoten zu entwirren als ihn zu schürzen. Übrigens gilt das nicht etwa nur vom Kausalitätsprinzip. Man versuche doch einmal, sich klar zu machen, auf welche Gründe hin man seinem Gedächtnis traut, nicht in irgend einem Einzelfall, sondern überhaupt. Nach einigem Nachdenken wird man vielleicht versucht sein zu sagen: Wenn du mich nicht fragst, weiß ich es; wenn du mich fragst, weiß ich es nicht. — Das mag genügen, um das „Ärgernis" der Meinungsverschiedenheit in einer so „grundlegenden" Frage in etwa zu beheben. Wenn eine so schwierige Frage einmal ernstlich in Angriff genommen wurde, wäre es merkwürdig gewesen, wenn man sich sofort auf eine allseits befriedigende Lösung geeinigt hätte, zumal da die alten Führer der scholastischen Bewegung, auch der hl. Thomas, zu manchen der auftauchenden Fragen nur gelegentlich Stellung nehmen, in kurzen Bemerkungen, die überdies noch zu verschiedenen Deutungen Anlaß gaben.

Wir betonten eben die, sagen wir apologetische Bedeutung der kritischen Begründung des Kausalitätsprinzips. Es wäre aber sicher verfehlt, wenn man daraus schließen wollte, diese Untersuchungen seien sozusagen nur ein notwendiges Übel, aber für den positiven Fortschritt in der Erkenntnis der Wahrheit unfruchtbar. Die erkenntnistheoretischen Untersuchungen verdienen vielmehr auch rein an sich schon großes Interesse. Wenn es Sache der Philosophie ist, die Frage nach dem Wesen und den Ursachen der Dinge zu stellen, dann ist wahrhaftig auch die Frage nach dem Wesen und den verborgenen Gründen unserer Erkenntnis es wert, daß man sich in sie vertieft. Es handelt sich ja hier um unsere eigene Natur, um die Natur des Geistes, der doch vor allen andern Dingen der natürlichen Ordnung Bild und Gleichnis Gottes ist. Unter den verschiedenen erkenntnistheoretischen Problemen wiederum verdienen die Fragen um das Kausalitätsprinzip besondere Beachtung. Denn so, wie sich die Fragestellung im Verlauf der Erörterungen herausgearbeitet hat, kommt alles mehr und mehr auf die kantische Frage hinaus: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? Wie kann unser endlicher Verstand alle Grenzen möglicher Erfahrung überschreiten?

Daß diese Frage tatsächlich zu Grunde liegt, vermag eine einfache Überlegung deutlich zu machen. In der Metaphysik handelt es sich um ein Hinausgehen über die Erfahrung. Von welcher Art müssen nun Urteile sein, die einen solchen Schritt ermöglichen sollen? Offenbar können reine Erfahrungsurteile, Urteile a posteriori, um mit Kant zu sprechen, hierzu nicht ausreichen. Aber werden nicht die sogenannten analytischen Urteile, die doch streng allgemeingültig sind, das Überschreiten der Erfahrungsgrenzen erlauben? „Analytische" Urteile verstehen wir hier im Sinne Kants als solche Urteile, in denen das Prädikat im Subjektsbegriff als wirklich (formaliter) gedacht, wenn auch etwa nur „versteckterweise" (implicite) enthalten ist. Kant führt als Beispiel an: Alle Körper sind ausgedehnt. Er setzt also voraus, daß die Ausdehnung als konstituierendes Merkmal zum Begriff des Körpers gehört. Unter dieser Voraussetzung kann ich aber kein wirkliches Ding, das mir in der Erfahrung gegeben ist, als Körper bestimmen, wenn mir nicht auch die Ausdehnung dieses Dinges erfahrungsgemäß gegeben ist. Durch das Urteil: „Jeder Körper ist ausgedehnt", kann ich also keine Erkenntnis einer Wirklichkeit neu erwerben, die über die Erfahrung hinausginge. Auch durch Verbindung mehrerer analytischer Urteile in einem Schlußverfahren wird jedenfalls keine Erkenntnis gewonnen, die über die Grenzen möglicher Erfahrung hinausginge. Soweit z. B. die Mathematik mit Begriffen arbeitet, die in der Erfahrung verwirklicht sind, werden ihre Ergebnisse auch immer von der Art sein, daß sie sich grundsätzlich durch Nachmessen bestätigen lassen; dabei kann man vielleicht noch zweifeln, ob die Axiome der Mathematik wirklich alle insgesamt analytische Urteile sind — bekanntlich sind sich die Mathematiker selbst durchaus nicht einig über den Charakter der Axiome.

Analytische Urteile (im Sinne Kants) können also Metaphysik nicht ermöglichen, da diese eben eine Wirklichkeitserkenntnis über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus sein will. Es würde daher gar nichts nützen, das Kausalitätsprinzip für ein analytisches Urteil im Sinne Kants zu erklären. Denn das hieße, in den Begriff, in die Definition des nicht notwendigen Seins (des Kontingenten) das Verursachtsein aufnehmen. So könnte ich aber erst dann von einem Ding sagen, daß es kontingent sei, wenn schon zuvor anderswoher die Tatsache seines Verursachtseins feststände. Das Verursachtsein könnte also niemals durch Anwendung des Kausalitätsprinzips neu erkannt werden, d. h. aber, dieses Prinzip würde für die Metaphysik alle Bedeutung verlieren.

Es ist doch auch allzu klar, daß nur dadurch ein Hinausschreiten über die Erfahrung möglich ist, daß zu dem in der Erfahrung Gegebenen etwas hinzugefügt wird, und zwar nicht auf Grund der Erfahrung, sondern „a priori"; das geschieht aber ursprünglich in einem — ja, wagen wir das gefürchtete Wort — in einem synthetischen Urteil a priori. Daß das Kausalitätsprinzip ein solches Urteil ist — im Sinn der anfänglichen Fragestellung Kants, nicht im Sinn seiner subjektivistischen Deutung dieser Urteile —, das wird heute im Grunde von allen zugegeben.

Höchstens bezweifelt man noch, ob Kants Einteilung der Urteile zweck-

mäßig und nicht etwa allzu äußerlich ist. Aber vielleicht verwechselt man bei diesen Bedenklichkeiten doch ein wenig die Urteile selbst und die in ihnen zum Ausdruck gelangenden Sachverhalte, oder mit andern Worten: unsere Erkenntnisweise und die Seinsweise der Dinge selbst. Gewiß, ein realer Sachverhalt ist entweder in sich absolut notwendig, — dann ist in ihm, insofern er notwendig ist, keine reale „Synthese" (wie z. B. Ausdehnung und Teilbarkeit in Wirklichkeit nicht zwei irgendwie trennbare Merkmale sind), oder der Sachverhalt ist eine kontingente Vereinigung von Merkmalen, die aus sich nicht absolut notwendig vereinigt sind (z. B. Körper und Bewegung). Aber die abstraktive Art unserer Erkenntnis bringt es nun einmal mit sich, daß wir eine Wesenheit oft zunächst nur unter einer bestimmten Rücksicht erfassen und andere Rücksichten, die in der Sache selbst absolut notwendig mit der ersteren identisch sind, noch nicht erfassen. Damit ist dann aber auch gegeben, daß aus dem Begriff der zuerst aus der Erfahrung abstrahierten Rücksicht (z. B. des Seins) durch Zergliederung (Analyse) der Begriff einer andern Rücksicht (z. B. des Gutsein) nicht gewonnen werden kann; denn er ist nun einmal im ersten Begriff nicht enthalten, sondern „fügt etwas zu ihm hinzu". Jedem Kenner der thomistischen Philosophie ist dieser Gedanke geläufig, da Thomas ja so oft wiederholt: „Bonum addit aliquid super ens, non naturam aliquam, sed rationem." Dadurch wird die „Synthese" im Ding ausgeschlossen, die „Synthese" in den Begriffen aber ausdrücklich behauptet. Und auf diese Synthese kommt es bei der Einteilung der Urteile an.

Das Herausstellen der synthetischen Urteile a priori als einer eigenen Klasse von Urteilen ist vor allem deshalb empfehlenswert und zur Klarheit geradezu notwendig, weil in diesen Urteilen das große Problem steckt, wie es Kant zwar nicht zuerst gesehen, aber doch zuerst mit aller Schärfe herausgearbeitet hat. Daß hier das Problem steckt, kann nach fünfzehn Jahren der Kontroverse über das Kausalitätsprinzip niemand mehr leugnen. Wäre das Kausalitätsprinzip ein analytisches Urteil (im Sinne Kants) oder ein Urteil a posteriori, längst hätte man sich über die Art seiner Begründung geeinigt. Sein Charakter als synthetisches Urteil a priori ist es, der die Geister nicht zur Ruhe kommen läßt. Dieser sein Charakter ist es aber auch, der seine Bedeutung für die Metaphysik begründet. Darum sagten wir, es handle sich in der ganzen Kontroverse letztlich um die Frage der Möglichkeit der Metaphysik überhaupt. Wenn man nur einmal bei andern metaphysischen Grundsätzen ähnliche Fragen stellte wie beim Kausalitätsprinzip, so würde man auch bald auf ähnliche Schwierigkeiten stoßen. Und das mag ja auch eine gewisse Beruhigung bieten, daß wir dem Kausalitätsprinzip keine einzigartige Sonderstellung zuweisen müssen.

Wenn also im Kausalitätsprinzip das Prädikat (verursacht) zum Subjekt (das Kontingente) begrifflich etwas Neues hinzufügt, so fragt sich: Mit welchem Recht geschieht diese Hinzufügung? Daß der Berechtigungsgrund nicht die Erfahrung sein kann, ist klar und allgemein zugegeben. Schon das Kontingentsein selber ist nicht einfache Erfahrungstatsache,

sondern wird erst aus Tatsachen der Erfahrung (wie dem Beginnen-zu-sein, dem Endlichsein, der Veränderung) erschlossen. Erst recht haben wir nicht bei allem, was als kontingent erkannt wird, eine Wahrnehmung der Verursachung — nur in der innern Erfahrung dürfte ein wirklich unmittelbares Wahrnehmen des Wirkens gegeben sein. Vor allem aber könnte Erfahrung nie die absolute Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, die dem Kausalitätsprinzip zukommt, erklären. Denn die Erfahrung bietet uns nur die Tatsächlichkeit von Einzelfällen.

Es muß also ein von der Erfahrung unabhängiger (apriorischer) Grund hinzutreten, soll das Überschreiten der Erfahrung logisch begründet werden. Hier vor allem beginnt nun die Meinungsverschiedenheit. Einige halten dafür, die Evidenz des Kausalitätsprinzips müsse durch dessen „Zurückführung auf das Widerspruchsprinzip" kritisch begründet werden. Andere bestreiten diese Möglichkeit entschieden. — Es mag wohl darauf ankommen, was man unter dieser „Zurückführung" versteht. Wenn man meint, „auf dem Wege der bloßen Begriffszergliederung" die Prinzipien vom zureichenden Grund und von der Kausalität auf das Widerspruchsprinzip zurückführen (oder gar aus ihm „ableiten") zu können, so ist es uns freilich ein Rätsel, wie damit das Zugeständnis des „synthetischen" Charakters dieser Prinzipien vereinbar ist — wenigstens wenn man dem Wort „Begriffszergliederung" seinen natürlichen Sinn läßt. Denn wie aus dem „Kontingentsein" das „Verursachtsein" durch bloße Begriffs*zergliederung* nicht herauszuholen ist — eben weil es in unserem *Begriff* des Kontingenten nicht enthalten ist —, ganz ebenso kann auch durch bloße Begriffszergliederung nicht erwiesen werden, daß „kontingent sein und doch nicht verursacht sein" dasselbe ist wie „kontingent sein und doch zugleich nicht kontingent sein". Wie man das eine zugeben und das andere leugnen kann, ist wirklich schwer zu begreifen.

Aber vermutlich muß man auch hier anwenden, was der hl. Bonaventura einmal begütigend zu einem ihm allzu schroff scheinenden Ausspruch Augustins bemerkt: „Et hoc valde abundanter exprimit, plus dicens et minus volens intellegi." Wer je einmal vor kritischen jungen Hörern diese Frage besprochen hat, weiß, wie groß die Versuchung ist, an alles und jedes noch ein Weil und ein Denn anzuhängen, bis man schließlich zu einem Satz kommt, der ohne ganz offenbaren Widerspruch nicht geleugnet werden kann. Es ist eine „Versuchung"; nicht als ob dieses Verfahren gar keine Berechtigung hätte; aber es verführt doch so leicht dazu, den wahren Charakter des Beweisganges zu verschleiern. So kann man z. B. in folgender Weise vorangehen: Angenommen, etwas Kontingentes, das existiert, sei doch nicht verursacht; es ist also kontingent, d. h. aus sich kann es auch nicht sein; insofern es aber jetzt wirklich existiert, ist es unmöglich, daß es jetzt nicht existiert: das Sein schließt eben das gleichzeitige Nichtsein absolut aus (Widerspruchsprinzip); wenn aber nun das Kontingente, das jetzt existiert, doch nicht verursacht wäre, so wäre sein Dasein und damit die augenblickliche Unmöglichkeit seines Nichtseins von keinem andern abhängig: also ohne jeden Einfluß einer äußern Ursache, ganz aus sich allein heraus käme ihm jetzt das Dasein und damit

die Unmöglichkeit des Nichtseins zu; es ergäbe sich also: einerseits kann dieses Kontingente aus sich auch nicht sein, weil es eben kontingent ist, anderseits eignet ihm jetzt ebenfalls aus sich die Unmöglichkeit, nicht zu sein, d. h. es wäre jetzt kontingent und doch auch nicht kontingent; die erste Voraussetzung (eines kontingenten, existierenden Dinges, das doch nicht verursacht ist) führt also zu einem Widerspruch, ist daher absolut unmöglich; jedes kontingent Existierende ist also notwendig verursacht.

Ist das nicht alles ganz evident? Doch, wir geben es unbedenklich zu. Wenn man nicht mehr von der „Zurückführung" verlangt, als daß sie evident sein muß, können wir uns mit ihr einverstanden erklären. Aber ist diese Evidenz eine „rein analytische"? Wenn man am einmal festgesetzten Sinn des Wortes „analytisch" festhält, durchaus nicht. Und man meine doch nicht, das sei nur eine terminologische Eigenwilligkeit. Nein, wahrhaftig, es geht um die Sache. Die Frage, um die es geht, ist, ganz scharf gestellt, folgende: Kann man jemand, der außer den Erfahrungstatsachen nur das Widerspruchsprinzip und die Grundsätze der formalen Logik zugibt, das Kausalitätsprinzip — wenn auch nur indirekt — beweisen oder nicht? Der eben angeführte Gedankengang könnte wohl noch am ehesten den Eindruck erwecken, ein solcher Beweis zu sein. Und doch zeigt eine kritische Prüfung, daß er es nicht ist. Aus dem Widerspruchsprinzip allein ergibt sich eben nicht, daß ein Ding, das sein Dasein nicht von einem andern hat, es aus sich selbst hat. Das kontradiktorische Gegenteil zu „von einem andern" ist „nicht von einem andern"; das besagt begrifflich noch nicht „von sich selbst", läßt vielmehr rein analytisch auch die Denkmöglichkeit offen „überhaupt nicht ‚von' etwas". Freilich, dies letztere als seinsmöglich anzunehmen, wäre ein Unsinn; aber daß es ein Unsinn ist, ist eine über das Widerspruchsprinzip hinausgehende Einsicht. Und von dieser hat der vorhin erwähnte „Reduktionsbeweis" seine ganze Kraft! Man mag nun versuchen, den Satz, der sich der Forderung eines rein analytischen Verfahrens nicht fügen will, weiter „zurückzuführen"; man wird immer wieder die Erfahrung machen, daß ein unzurückführbarer Rest bleibt. Eine „restlose" oder rein analytische Zurückführung ist unmöglich.

Wer gibt uns übrigens das Recht, die „Zurückführung", von der Aristoteles und Thomas sprechen, ohne weiteres im Sinn einer solchen rein analytischen Zurückführung zu verstehen? Jedenfalls wird man bei den Anwendungen, die Thomas selbst von der Methode der Zurückführung bietet, vergebens diese gewaltsamen Begriffskonstruktionen suchen, die gleichsam eine Bewegung in einen Punkt zusammenzwängen wollen. Suarez sagt es sogar ganz ausdrücklich, die Zurückführung hänge außer vom Widerspruchsprinzip noch von einem andern aus sich einsichtigen oder schon zugegebenen Prinzip ab (Disp. met. d. 3, s. 3, n. 10).

Aber, so wird man vielleicht mit bedenklicher Miene fragen, wo bleibt bei dieser Auffassung die „Wesenseinheit des Denkens und Seins"? Zunächst ist darauf zu antworten, daß eine Besorgnis wegen der Wesenseinheit des Seins — was immer man darunter verstehen mag — unbegrün-

det ist, da ja all diese Überlegungen unsere Erkenntnisweise des Seins betreffen, wie schon oben von der „Synthese" gesagt wurde. Wie weit aber in der Ordnung unserer Erkenntnis Einheit herrschen muß, läßt sich wohl rein a priori nicht ausmachen. Gewiß ist möglichste Einheit das zu erstrebende Ziel. Aber diese Einheit wird doch immer die Einheit menschlicher Erkenntnis sein, nicht die einem reinen Geist vielleicht mögliche Einheit. Die Einheit unserer Erkenntnis ist aber jedenfalls eine werdende, von der Vielheit des Gegebenen, die nur der Möglichkeit nach Einheit bietet, zur wirklichen Einheit fortschreitende. Dieses Fortschreiten geschieht in Akten der Synthese (der „compositio", „additio"). In diesem „Hinzufügen" muß unser Verstand immer wieder auf das in der Erfahrung Gegebene (die „sensibilia") zurückgreifen, weil er nur so neue Begriffselemente gewinnen kann. Die Erkenntnis des notwendigen Wesenszusammenhanges erfolgt freilich nicht auf Grund der Erfahrung, sondern durch Vergleichung der abstrahierten Begriffsinhalte (der „termini", der „rationes"). Diese Auffassung klingt doch wohl wenigstens ebensogut rechtgläubig-thomistisch wie die andere, daß alle Prinzipien sich analytisch aus dem Widerspruchsprinzip ableiten lassen. Eine historische Einzeluntersuchung würde uns hier zu weit führen.

Unsere Andeutungen über die Möglichkeit unmittelbarer Erfassung „synthetischer" Wesenszusammenhänge durch Vergleichung von Begriffsinhalten weisen auch schon auf den Grundfehler eines andern Gedankengangs hin, der dem Kausalitätsprinzip den Charakter eines bloßen „Postulates" zuerteilen möchte. Das Kausalitätsprinzip, sagt man, ist weder aus der Erfahrung erweisbar, noch kann es als analytisch dargetan werden; also bleibt nur die dritte Möglichkeit, es als eine zwar nicht evidente, aber doch notwendige Voraussetzung für unser Denken zu betrachten. Wenn wir nicht die Wirklichkeit für gänzlich unbegreiflich halten wollen (!), müssen wir „vertrauen", daß sie eine „rationale Struktur" hat, daß es in ihr keinen absoluten Zufall gibt, kurz: daß sie sich nach dem Satz vom Grunde richtet. Es ist klar, daß diesem Beweis durch Angabe einer vierten Möglichkeit, z. B. der soeben von uns angedeuteten Erfassung „synthetischer" Wesenszusammenhänge, die Grundlage entzogen wird.

In sich betrachtet ist die Auffassung vom „irrationalen" Charakter des Kausalitätsprinzips, wie befremdlich sie auch zunächst anmuten mag, doch psychologisch wohl verständlich. Wir betonten oben, wie schwer eine bis zu den letzten Erkenntnisgründen vordringende Analyse der natürlichen Gewißheit sein kann. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch nennt man nun eine solche unanalysierte Erkenntnis nicht selten ein „Fühlen". Die Überzeugung ist unvergleichlich fester und sicherer, als es durch die Vernunftgründe, die man anzugeben vermag, berechtigt erscheint. So führt man sie wohl auf einen „irrationalen" Antrieb zurück. — Aber daß dieses „Fühlen" in Wirklichkeit ein unanalysiertes Denken ist, wird von der Psychologie immer mehr zugegeben. Die Berufung auf das „Irrationale" scheint also nicht so sehr eine Erklärung der natürlichen Gewißheit als die Verzweiflung an der Möglichkeit einer Erklärung zu bedeuten.

Auch die Gründe, die man vorgebracht hat, um die Annahme des Kau-

salitätsprinzips trotz des angeblichen Fehlens der Evidenz als vernünftig begründet darzutun, müssen wir leider als nicht stichhaltig abweisen. Man betont die vielfache Bestätigung des Kausalitätsprinzips in der Erfahrung. Aber wo haben wir denn eine wirkliche Erfahrung der Kausalität außer im eigenen Bewußtsein? Alle Feststellung ursächlicher Abhängigkeit in der Außenwelt ist schon Anwendung des Kausalitätsprinzips; denn die bloße regelmäßige Aufeinanderfolge der Erscheinungen ist keine „Ursächlichkeit" im Sinn unseres Prinzips. — Oder man sagt, auch die Gewißheit, die sich auf die Erfahrung oder auf Autoritätsglauben stütze, habe keine „rationale" Evidenz; also sei eine solche nicht unbedingt erforderlich. Gewiß liegt in diesen Fällen keine „rationale" Evidenz im Sinn einer innern Einsicht in das „Warum" vor. Aber die Tatsächlichkeit des behaupteten Sachverhaltes zeigt sich wenigstens mittelbar sowohl in der Erfahrung wie auch beim Autoritätsglauben (insofern nämlich mit der Tatsache der Bezeugung und der erkannten Autorität auch die Wahrheit des Bezeugten verbürgt ist). Auch in diesen Fällen liegt also Evidenz im Sinne der neuscholastischen Erkenntnistheorie vor. Beim Kausalitätsprinzip aber soll j e d e s, auch ein vermitteltes „Sich-klar-Zeigen" des behaupteten Sachverhaltes fehlen. Damit wäre unseres Erachtens eine v e r n ü n f t i g e, feste Zustimmung unmöglich gemacht.

Und man meine doch nicht, das sei ein verbohrter Intellektualismus, der für die Bedingtheit menschlicher Überzeugungen durch die Gesamtpersönlichkeit kein Verständnis hat. Daß die wirkliche Überzeugung, die Zustimmung, verhältnismäßig selten durch die logische Begründung allein erzwungen wird, geben wir durchaus zu. Am wenigsten können Überzeugungen, die für die ganze Lebensführung entscheidend sind, dem Menschen einfach „andemonstriert" werden. Ganz gewiß, „die letzte Zustimmung der Vernunft" wird hier „eine freie Entscheidung des ganzen innern Menschen" sein. Wir gehen sogar unbedenklich noch weiter: Nicht bloß die Zustimmung, auch die Einsicht selbst ist in ihrem Zustandekommen durch seelische Einstellungen verschiedener Art bedingt. Psychologische Hemmungen oder Verkrampfungen können die Einsicht auch in an sich ganz offenbare Sachverhalte hindern. Haben nicht lange Zeit gerade die eifrigsten Erforscher menschlichen Seelenlebens etwas so Offenkundiges wie das Dasein der Begriffe einfachhin geleugnet? Ja, Aristoteles, der große Wahrheitsucher, hat wohl recht mit der schmerzlichen Klage: „Wie sich die Augen der Nachtvögel zum Licht des Tages verhalten, so das denkende Vermögen unserer Seele zu dem, was seiner Natur nach das Alleroffenbarste ist."

Die logische Begründung leistet also gewiß nicht alles, der Mensch ist eben nicht bloß Verstand. Aber folgt nun daraus, daß die logische Begründung überflüssig ist? Das ist doch wohl etwas anderes. Gewiß, Verstandesgründe können Gemüts- und Willenseinstellung nicht entbehrlich machen; aber ebensowenig kann eine Gemütseinstellung Verstandesgründe ganz oder zum Teil ersetzen. Soll unsere Zustimmung nicht unvernünftig sein, so muß sie sich restlos begründen lassen. Die natürliche Gewißheit des Kausalitätsprinzips ist aber nicht unvernünftig; sie läßt sich also

„rational" begründen; denn eine Begründung durch Erfahrung oder Autorität kommt nicht in Frage. Und sollte denn eine solche Begründung, wenn man nicht durch irgend welche Theorien voreingenommen an sie herantritt, wirklich so über die Maßen schwer sein? Es sei uns gestattet, im Folgenden eine positive Darlegung der zum Kausalitätsprinzip hinleitenden Gedanken zu bieten, die ausdrücklich darauf verzichtet, eine streng „analytische" Evidenz erzwingen zu wollen.

1. Unser Denken fordert für jeden „Sachverhalt" einen Grund. Unter „Grund" verstehen wir das, „warum" etwas ist; also den Seinsgrund, nicht den Erkenntnisgrund. Einen „Sachverhalt" nennen wir das, was in einem Urteil ausgedrückt wird: Eine „Bestimmung" im allerweitesten Sinn des Wortes (durch das Prädikat bezeichnet) kommt einem Ding, einem Gegenstand, ebenfalls im weitesten Sinn des Wortes verstanden, unabhängig von unserem Denken zu (einem „ens nominaliter sumptum", bezeichnet durch das Subjekt des Urteils); wir berücksichtigen im Folgenden nur positive, keine negativen Sachverhalte.

Die Beziehung der Bestimmung (Determination) eines Gegenstandes zu dem durch sie bestimmten Gegenstand kann nun eine doppelte sein: entweder ist der Gegenstand aus seinem eigenen Wesen heraus in dieser Weise bestimmt (wie z. B. das Ausgedehnte wesensnotwendig teilbar ist), oder nicht. Im ersten Fall ist der Sachverhalt in sich selbst begründet: Das Wesen des Gegenstandes selbst ist das, „warum" ihm diese Bestimmung eigen ist. Daß dies so ist, ist freilich ein streng analytisches Urteil.

Ist aber die im Prädikat ausgedrückte Bestimmtheit nicht mit dem Wesen des im Subjekt bezeichneten Dinges notwendig identisch, so besteht wiederum eine doppelte Denkmöglichkeit: Entweder kann dieses Wesen (dieses Ding) sich selbst ohne jeden Einfluß eines andern zu seiner Bestimmtheit determinieren oder nicht. Beispiel für den ersten Fall ist die Freiheit Gottes: Gott schafft die Welt nicht notwendig, kann sich aber ganz aus sich allein heraus zu ihrer Erschaffung bestimmen. In einem solchen Fall ist das Wesen, das sich selbst bestimmen kann, sich zu seiner Selbstbestimmung vollkommen genügend, und insofern es sich wirklich selbst bestimmt, ist es auch vollständig hinreichender Grund für die Wirklichkeit des betreffenden Sachverhaltes. Auch das sind rein analytische Urteile.

Was aber, wenn ein Ding sich nicht selbst determinieren kann, wie z. B. ein (lebloser) Körper sich nicht selbst Bewegung verleihen kann? Dann kann ich jedenfalls in keinem Sinn sagen: Dieses Ding hat aus sich selbst (allein) diese Bestimmung, z. B. der Körper ist aus sich selbst in Bewegung. So drängt sich uns die Frage auf: Woher hat er denn seine Bewegung, wenn er sie nicht aus sich selbst hat? — Aber müssen wir wirklich so fragen? Können wir nicht einfach sagen: Es ist nun einmal so; es ist, man möchte sagen, eine brutale Tatsache; gewiß, der Körper hat die Bewegung nicht aus sich selbst, er hat sie aber auch nicht von einem andern; er hat sie halt einfach. — Das ist rein begrifflich gewiß nicht dasselbe wie: er ist in Bewegung und doch zugleich nicht in Bewegung.

Und trotzdem ist unserem Verstand eine solche Behauptung unerträg-

lich. Aber warum denn? Etwa nur darum, weil uns sonst dieser Sachverhalt unbegreiflich bliebe? Weil uns vor einer solchen Tatsache „der Verstand stillstehen würde"? Aber so vieles gibt es, was wir nicht begreifen können, und unser Verstand erträgt es doch. Der Grund wird also ein anderer sein.

In der Tat: Nicht aus irgend welchem subjektiven Antrieb, sondern von den in den Begriffen uns dargebotenen Wesenheiten (Washeiten) selbst bestimmt, urteilen wir: So etwas ist unmöglich. Wenn etwas eine Bestimmung tatsächlich hat, und hat sie nicht von sich selbst, dann hat es sie eben von einem andern, durch Einfluß eines andern. Erblicken wir z. B. an der Straße ein neues Haus, so wäre es etwas absolut Unmögliches, wenn man annehmen wollte, das Nichts sei plötzlich in das Sein dieses Hauses „umgeschlagen". Das Nichts, sich selbst überlassen, ist und bleibt nichts. Das ist wirklich so einleuchtend, wie nur etwas einleuchtend sein kann.

Und doch, es ist kein rein analytisches Urteil! „Von einem andern bestimmt sein" fügt begrifflich zu dem „nicht aus sich selbst bestimmt sein" etwas Neues hinzu. Was berechtigt uns zu dieser „additio"? Wir antworten: Die beim Vergleich der beiden Inhalte klar sich zeigende wesensnotwendige Zusammengehörigkeit: Aus dem „bestimmt sein, aber nicht aus sich selbst" folgt mit absoluter Notwendigkeit das „von einem andern bestimmt sein". Wegen dieser Evidenz fügen wir zum Subjektsbegriff unabhängig von der Erfahrung (d. h. a priori) das Prädikat hinzu. Mit andern Worten: Das Urteil ist ein synthetisches Urteil a priori.

Aber ich kann mir wohl vorstellen, wie dieser oder jener kritische Leser beinahe unwillig mich unterbrechen möchte: Halt! Da haben wir wieder die offenbare „petitio principii"! Natürlich, wenn man schon voraussetzt, daß jeder Sachverhalt begründet sein muß, dann folgt freilich daraus, daß er nicht in sich selbst begründet ist, das einzig mögliche andere, daß er durch etwas anderes begründet ist. Aber um den Nachweis dieser Voraussetzung, daß alles seinen Grund hat, geht es ja gerade. — Wir antworten: Gewiß, wenn das Urteil, das wir eben als synthetisch-apriorisch evident hingestellt haben, nur als besonderer Fall des ganz allgemeinen Prinzips vom zureichenden Grund eingesehen werden könnte, dann müßte zuvor dieses allgemeine Prinzip feststehen. Aber es will uns scheinen, daß in Wirklichkeit dieses seinem Umfang nach weniger allgemeine Urteil unmittelbarer einleuchtend ist als das ganz allgemeine Prinzip vom Grund, und daß dieses allgemeine Prinzip selbst erst eine nachträgliche Zusammenfassung der drei oben dargelegten, mehr besondern Fälle möglicher Begründung von Sachverhalten ist.

Diese Auffassung scheint uns wohl begründet zu sein. Sie wird schon nahegelegt durch den in den drei angeführten Fällen s e h r analogen Sinn des Wortes „Grund" und dadurch, daß in zwei von diesen drei Fällen das Grund-Folgeverhältnis in rein analytischer Evidenz erkannt wird, im dritten Fall dagegen nicht. Damit mag es auch zusammenhängen, daß das Prinzip vom zureichenden Grund in seiner allgemeinsten Fassung leicht etwas unbestimmt oder gar mehrdeutig erscheint, so daß seine Evidenz

so lange in etwa gestört und getrübt ist, bis die verschiedenen in ihm enthaltenen Möglichkeiten klar unterschieden sind. Es muß doch auch sehr auffallen, daß ein Geist wie der hl. Thomas, der sich mit solcher Leichtigkeit in den höchsten und allgemeinsten Prinzipien der Metaphysik bewegt, trotzdem das Prinzip vom Grund in seiner allgemeinsten Fassung nicht kennt. Wohl aber kennt er das Prinzip: „Quae secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa": Zwei Inhalte, die tatsächlich eins sind, aber nicht aus sich eins sind, sind nur durch Einfluß eines andern eins.

2. Das Dasein eines kontingenten Wesens ist nun ein Sachverhalt, der nicht in sich selbst begründet ist. Das ist leicht einzusehen. Vor allem ist das Kontingente nicht aus seinem Wesen zum Dasein bestimmt; sonst wäre es eben nicht kontingent; das ist wieder ein rein analytisches Urteil. Das Kontingente kann sich aber auch nicht selbst zum Dasein bestimmen. Denn bevor es zum Dasein bestimmt ist, existiert es noch nicht. Ein nicht existierendes Wesen kann sich aber nicht selbst zum Dasein bestimmen. Denn die Bestimmung zum Dasein geschieht durch ein Wirken; Wirken aber setzt Dasein voraus. Das Dasein eines kontingenten Wesens ist also in keiner Weise in sich selbst begründet; folglich hat es seinen Grund in einem andern.

Es verdient bemerkt zu werden, daß in diesem Gedankengang der Satz: „Die Bestimmung zum Dasein geschieht durch ein W i r k e n", ebenfalls nicht rein analytisch zu sein scheint. Vielmehr wird der aus der innern Erfahrung gewonnene Begriff des Wirkens auf Grund einer Einsicht in den notwendigen Wesenszusammenhang zum Begriff des „Zum-Dasein-Bestimmens" hinzugefügt.

3. Auf Grund dieser gleichen „synthetischen" Einsicht ergibt sich nun auch, daß jenes andere, das die Existenz des Kontingenten begründen muß, durch ein Wirken das Kontingente zum Dasein bestimmt, d. h. daß es im eigentlichen Sinn Ursache (Wirkursache) des Kontingenten ist. Damit aber haben wir das Kausalitätsprinzip in seiner allgemeinsten Fassung: Jedes Kontingente, das existiert, hat eine Ursache, durch die es existiert.

Gegen diese Lösung lassen sich gewiß noch einige Bedenken geltend machen. Zum Beispiel: Wie ist eine Einsicht in die notwendige Identität zwischen Subjekt (S) und Prädikat (P) möglich, mit andern Worten: wie kann ich s e h e n, daß P in S enthalten ist, wenn es doch nicht in ihm enthalten i s t? Wir antworten: Es handelt sich hier nicht um das Sehen einer rein b e g r i f f l i c h e n Identität — die Begriffe sind ja, wie gesagt, verschieden! — daher kann es sich auch nicht um das Sehen eines Enthaltenseins des Begriffsinhaltes P in S handeln. In unserer Erkenntnis stellt sich vielmehr das Verhältnis von P zu S als eine B e z i e h u n g des notwendigen F o l g e n s von P aus S dar; daraus erkennen wir dann, daß P und S i n d e r R e a l i t ä t notwendig eins sind. Daß eine Beziehung nicht durch Analyse eines Gliedes, sondern durch Vergleich beider Glieder erkannt wird, ist nichts Befremdliches.

Eine andere Frage: Besteht nun ein Widerspruch in der Annahme eines nicht verursachten Kontingenten oder nicht? Die Antwort ergibt sich ein-

deutig aus allem, was wir gesagt haben. Das Kausalitätsprinzip einsehen, heißt einsehen, daß alles Kontingente, das existiert, verursacht ist, daß also ein Wesen, das ohne Ursache existiert, nicht kontingent ist und folglich ein existierendes Ding, das kontingent und doch nicht verursacht wäre, zugleich kontingent und nicht kontingent wäre. Aber dieser Widerspruch wird nicht rein analytisch durch bloße Anwendung des Widerspruchsprinzips auf einen besondern Fall erkannt, sondern durch eine über das Widerspruchsprinzip wesentlich hinausgehende neue Einsicht. Man könnte kurz — wenn auch vielleicht nicht ganz unmißverständlich — sagen: Es ist ein Widerspruch in der Sache, aber nicht ein formeller Widerspruch in den abstrakten Begriffen.

Noch manch andere spitze Frage ließe sich stellen, z. B. über das Verhältnis der Erfassung synthetischer Notwendigkeiten zur Erfahrung und anderes. Aber die Erörterung darüber sparen wir besser der „Scholastik" auf.

Zum Schluß noch eine ehrlich gemeinte Versicherung: Wenn wir uns für unsere Auffassung auf den hl. Thomas berufen, tun wir es wahrhaftig nicht, weil das unter Scholastikern sozusagen zum guten Ton gehört, sondern weil wir fest überzeugt sind, daß wir die echt thomistische Auffassung des „intellectus principiorum" gegen ein Überwuchern der alles ableiten wollenden „ratio" verteidigen.

Und was das Verhältnis zu Kant angeht, vergesse man doch nicht, daß sich Kants Kritik nicht gegen Thomas, den er gar nicht kannte, sondern gegen den Rationalismus Wolffs richtete. Dem hat sie verdientermaßen ein Ende bereitet. Wir haben keinen Grund, seine verlorenen Stellungen zu verteidigen. Denn in der großen Tradition der „Philosophia perennis" haben wir wahrhaftig Besseres, wenn wir es nur verstehen, die in ihr ruhenden Keime in zeitgemäßer Weise zur Entfaltung zu bringen.

Der Bolschewismus und die soziale Arbeit der Kirche

Von Josef Schweigl S. J.

Die Erforschung der kirchlichen Zustände Rußlands unmittelbar vor und während der proletarischen Revolution drängt immer mehr zu dem Urteil: Wäre die russische Kirche mit ähnlichem Eifer wie die katholische an die Lösung unaufschiebbarer wirtschaftlicher und sozialer Fragen gegangen, so wäre der Bolschewismus vielleicht nicht gekommen, oder er hätte nicht so vernichtend gewirkt, oder er würde wenigstens wohl nicht solange dauern. Darum läßt sich aus der russischen Kirchengeschichte des letzten Jahrhunderts lernen, wieviel kirchlich-soziale Tätigkeit beitragen könnte, die Gefahr des Bolschewismus zu vermindern. Diese Gefahr wird niemand geringschätzen, der sich die weite Verbreitung der bolschewistischen Ideen in der ganzen Welt, die Auswüchse der kapitalistischen Wirtschaft und die materialistische Gesinnung rücksichtsloser kapitalistischer wie proletarischer Kreise vergegenwärtigt. Die ganze Ent-

wicklung der letzten Jahrzehnte weist auf eine Diktatur des Proletariats, zumal infolge der wirtschaftlichen Weltkrise, auf die schon seit Jahren die Sowjetorganisatoren ihre Propaganda aufbauen, das sog. intellektuelle Proletariat ungeheuer gewachsen ist und auch die Bestgesinnten den Mut zu verlieren drohen.

Die russische Geistlichkeit hat schon lange vor der Revolution bei den Arbeitern in den Städten und auch auf dem Lande das Steigen des materialistischen Geistes bemerkt. Die Seelsorger berichten darüber an die Bischöfe, die Bischöfe an den Oberprokurator, und der an den Zaren. Man hielt eine Vertiefung des religiösen Lebens für dringend notwendig. Bereits die Rechenschaftsberichte des Oberprokurators von 1911/12 enthalten viel Material über einen neuen Aufschwung in der russischen Kirche: das Predigtamt wird mehr gepflegt, der Unterricht in der Religion genauer genommen, religiöse Flugschriften werden verteilt, und man sorgt für die Ausbildung der Kleriker im Worte Gottes. Man erkannte richtig, daß ein oberflächlicher Unterricht in der Religion dem materiellen Geist nicht werde standhalten können. Im Falle einer Revolution werde alles, was nicht fest und gediegen sei, mitgerissen („Alleruntertänigste Rechenschaftsberichte des Oberprokurators des Heiligen Synods über die Verwaltung der orthodoxen Kirche für das Jahr 1911/12". St. Petersburg 1913). Aber als der Krieg kam, wurden alle Kräfte auf die Rettung des Vaterlandes gelenkt.

Die russische Hierarchie und die Professoren der geistlichen Akademien gewahrten wohl, daß der Kirche in der sozialistischen Bewegung von unten herauf eine große Gefahr drohte. Darum untersuchte die Geistliche Akademie von Moskau eingehend die Enzyklika „Rerum Novarum" Leos XIII., und sie kam dabei zu dem Urteil: „Als vorzüglichstes Mittel zur Besserung der Lage der Notleidenden, zur Versöhnung der sich streitenden Parteien und im allgemeinen zur Lösung der sozialen Frage erkennt der Papst die freien Vereine und Verbände der Arbeiter oder der Arbeiter und Arbeitgeber unter sich an. Im Grunde aller dieser Verbände müsse die Sorge für die Seele, für die religiös-sittliche Entwicklung liegen. Materielles Wohlergehen suchen nach den Worten des Herrn auch die Heiden, ihr aber, suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, alles Übrige wird euch dazugegeben werden. Auf dieser sozial-sittlichen Grundlage baue sich in der Arbeiterorganisation die richtige Anschauung über die gegenseitige Beziehung zwischen den Menschen auf, der Friede werde befestigt, die Arbeit erhöht, die Rechte und Pflichten der Arbeitgeber fänden eine entsprechende Übereinstimmung mit den Interessen der Arbeiter, wie dies auch einst bei den ersten Christen war. Das ist der Ruf Leos XIII. in der sozialen Frage; mit aller Entschiedenheit stellt er sich auf die Seite der Mühseligen und Bedrückten. Doch es ist nicht schwer, zu sehen, welch tiefgehender Unterschied zwischen den Anschauungen des Papstes und der Predigt des Sozialismus besteht. Der Sozialismus schaut bloß nach unten und ladet alle ein, auf die Erde zu schauen; der Papst, geführt vom christlichen Ideal, erhebt seine Augen nach oben und ver-

weist alle auf den Himmel. Der Sozialismus denkt bloß an dieses gegenwärtige Leben. Er stellt sich die Erde als einziges Ziel, er erstrebt für die Menschen ein Glück, das in einer möglichst weiten und allgemeinen Benützung der Güter der Erde besteht, er hofft, dies auf dem Wege einer künstlichen oder auch gewaltsamen Umgruppierung des Eigentums zu erreichen. Der Papst hingegen zeigt das Ziel und die Bestimmung des Menschen im zukünftigen Leben. Das Erdenleben aber lehrt er uns als einen vorübergehenden unvollkommenen Zustand betrachten, in dem ein wahres Glück nicht möglich und eine volle Gleichheit der Menschen, schon wegen ihrer Natur, unerreichbar ist. Dementsprechend wird auch die soziale Frage nach seiner Meinung nicht durch einen künstlichen Umsturz, nicht durch einen Umbau der Formen des öffentlichen Lebens gelöst, sondern durch religiös-sittliche Erziehung der Menschen selbst, wodurch das Bewußtsein der gegenseitigen Brüderschaft sich vertieft und man aus christlicher Liebe bereit ist, einander zu helfen....“ Der Bericht schließt: „...Wir wünschen den Ideen Leos XIII. die größtmögliche Verbreitung und sind vollständig damit einverstanden, daß es nur ein Mittel gibt, das allgemeine Übel zu beseitigen, gute Beziehungen unter den Menschen zu schaffen, die für ganz Europa brennende soziale Frage zu lösen. Dieses Mittel ist die christliche brüderliche Liebe, und wir glauben, daß die Stunde ihres Triumphes bald herannaht“ („Bogoslovskij Vjestnik“, Juni 1904, S. 209—228). Gewiß ein herrliches Zeugnis für die Enzyklika „Rerum Novarum“ und eine glänzende Anerkennung der sozialen Tätigkeit des Papsttums durch die Moskauer bischöfliche Behörde und die Geistliche Akademie.

Die führenden Kreise der russischen Kirche kannten die katholischen Organisationen zum Wohl der Arbeiter und der Werktätigen. Man lese z. B. das Werk des Professors und späteren Oberprokurators des Heiligen Synods Wladimir Karlowitsch Sabler: „Über die friedliche Bekämpfung des Sozialismus“ (2 Bände, St. Petersburg 1908). Sabler hatte das Abendland viel bereist und pflegte sehr gute Beziehungen zu Vertretern der katholischen Kirche. Er bewunderte gleich andern russischen Schriftstellern die katholischen Bauernorganisationen in Flandern und Holland, in Westfalen und Süddeutschland, die belgischen Kooperativgenossenschaften, die Raiffeisenkassen für die Werktätigen, das friedliche Zusammenarbeiten in einzelnen Betrieben Nordfrankreichs, die Arbeiter- und Bauernorganisationen Norditaliens (Traviglio, Bergamo, Ferrara, Morano u. a.), nicht zuletzt die Süddeutschen Arbeitervereine. Die Russen heben besonders hervor, daß sich in diesen Organisationen die lebendige Kraft des katholischen Glaubens zeigt, daß gerade geistliche Personen führend mitwirken, daß ihre Tätigkeit über der Parteipolitik steht. Sehr gefällt die ideale Auffassung von Arbeit und Arbeiterstand, die Gewöhnung an Sparsamkeit, die gute sittliche Führung der Mitglieder, die Weckung des Sinnes für ein schönes Heim, der Versuch einer Zusammenarbeit zwischen Arbeitgeber und Arbeiter und das Streben nach finanzieller Unabhängigkeit des Arbeiters. Leider sind diese Gedanken nicht Gemeingut aller russischen Bischöfe geworden, noch viel weniger fand man einen Weg,

den russischen Verhältnissen angepaßte Einrichtungen ähnlicher Art zu schaffen. Manche russische Philosophen und Theologen, die sich außerhalb der kirchlichen Theologie bewegten, nahmen die soziale Frage in ihr System auf, so die Aksakow, S. D. Babuschkin, A. W. Wasiljew, N. Berdjajew, S. Bulgakow; allein sie kamen zur Überzeugung, daß ohne die Kirche die soziale Frage nicht gelöst werden könne.

Die Religionsverfolgung durch die Gesetzgebung, die vollständige Enteignung der Kirche und die Entrechtung der Kultusdiener, Verhöhnung, Einkerkerung und Zwangsarbeit von Klerus und Gläubigen haben der russischen Kirche nicht so geschadet wie der Vorwurf, daß sie keine soziale Vergangenheit habe. In den bolschewistischen Handbüchern wird den Propagandisten die Weisung gegeben, sich vor allem auf das soziale Gebiet zu begeben, es biete die wirksamsten Waffen. Eine Erfahrung, die sicher auch von Katholiken beherzigt zu werden verdient.

Sogar das Schisma innerhalb der russischen Kirche ist teilweise aus der sozialen Frage entstanden. Heute sind ungefähr 120—150 Bischofssitze tatsächlich besetzt, aber fast an jedem dieser Sitze gibt es auch eine Gegenhierarchie, mitunter sogar eine dritte und vierte. Es stehen sich vor allem zwei Gruppen, die patriarchale (selbst in drei oder vier Richtungen gespalten) und die synodale, gegenüber. Die Ursache dieser Spaltung nun ist nicht allein der Glaube oder die Politik, sondern zum großen Teil die soziale Frage. Die bolschewistische Revolution ist eine soziale Revolution, die russische Kirche war auf eine solche Umwälzung nicht vorbereitet, und so benützte der Bolschewismus diesen Umstand, um fast unheilbare Zwietracht in der Kirche selbst zu säen. Hierin, darf man sagen, waltet eine besondere Vorsehung Gottes über der katholischen Kirche in Rußland und im Abendland. Die Bolschewiken versuchten auch unter den Katholiken ein Schisma zu schaffen, aber es ist ihnen nicht gelungen. Die anderthalb Millionen katholischer Polen, Deutscher, Weißrussen, Litauer, Armenier, Georgier, Großrussen usw., die in der Sowjetunion weit zerstreut in freier oder erzwungener Arbeit leben oder im Gefängnis schmachten und nur noch von wenigen Priestern Hilfe erhalten, stehen einig zum Stellvertreter Christi. — Wo immer die beiden Enzykliken „Rerum Novarum“ und „Quadragesimo anno“ zum geistigen Eigentum des Klerus und der aktiven Katholiken werden, ist die Gefahr eines Schismas infolge sozialer Gründe ausgeschlossen, selbst wenn der Bolschewismus in einem katholischen Lande ausbräche.

Heute geht durch Rußland ein tiefes Verlangen nach sozialer Arbeit und gegenseitiger Hilfe der religiösen Gemeinschaften. Allein die bolschewistische Gesetzgebung vom April 1929, besonders die Instruktionen vom Oktober desselben Jahres (§ 1) und die vom Januar 1931 (§ 2), sowie die neuen Instruktionen anläßlich der sechs Punkte Stalins über die Entwicklung der Wirtschaft verbieten den Religionsgesellschaften jegliche soziale Tätigkeit, wie die Bildung von Sparkassen, Kinderheimen, kurz, jede Einrichtung nach Art der katholischen sozialen Organisationen. Wenn die Staatspolizei (G.P.U.) eine nicht registrierte religiöse Gemeinschaft entdeckt, so wird Geldstrafe oder Kerker verhängt; doch den Mitgliedern

einer christlichen und zugleich sozialen Gemeinschaft droht nicht bloß Kerker oder Zwangsarbeit, sondern unter Umständen sogar der Tod.

Der Metropolit Wladimir von Kiew, der am 25. Januar 1918 von den Bolschewiken in der Kirche vor dem Altar getötet wurde, hatte am Anfang des Weltkrieges in der Zeitschrift „Golos Cerkvi" (September 1914) die weitschauenden Worte geschrieben: „Der Kampf zwischen Kirche und Sozialismus wird auf unsern Märkten und Dörfern entbrennen. Der Feind steht vor den Toren. Sind wir bereit, ihm zu begegnen? Wir müssen sagen, daß wir nicht vorbereitet sind. In der Abwehr des Sozialismus arbeitete man allzu negativ.... Die Sozialisten erklärten daher den Klerus für solidarisch mit den Arbeitgebern und Reichen, und sie stürzten sich mit Haß auf die Religion. Die Kultusdiener suchen sich von allem zu enthalten, was irgendwie an den Sozialismus erinnert. Die Massen des Volkes, die für ihre dringendsten Bedürfnisse in der Kirche kein Verständnis finden, folgen lieber der sozialistischen Propaganda, die eben von dem spricht, was allen auf der Seele brennt.... Als im Abendlande der Sozialismus tief in die Bevölkerung eindrang und Wurzel faßte, war es für die katholische Kirche doppelt schwer, ihn erfolgreich abzuwehren, allein der Kampf war nicht ohne Hoffnung und nicht ohne Erfolge."

Wenn in Belgien, in Holland oder in Süddeutschland der Bolschewismus zur Herrschaft käme, würden sich wahrscheinlich Arbeiter und Bauern bald nach den sozialen Zuständen der Vergangenheit zurücksehnen. Dasselbe kann nicht ohne weiteres von Rußland gesagt werden. Der Großteil der Arbeiter und der Bauern, auch der ärmeren, ist sicher nicht begeistert vom Sowjetsystem. Fällt der äußere Druck weg, wird auch der Bolschewismus zusammenbrechen. Doch weder der Arbeiter, noch der ärmere oder mittlere Bauer wird sich die alten Lebensbedingungen wünschen.

Man braucht sich daher nicht zu wundern, daß der Bolschewismus, der es auf die Weltrevolution absieht, mit solcher Aufmerksamkeit alle sozialen Regungen der katholischen Kirche beobachtet. Wenn wir die bolschewistische Literatur der letzten Jahre eingehend prüfen, so können wir sehen, daß der Bolschewismus zwei Dinge vor allem fürchtet: die Ausführung der beiden Enzykliken „Rerum Novarum" und „Quadragesimo anno" und die Heilighaltung der Familie. Wir Katholiken besitzen ein unfehlbares Lehramt, unter der höchsten kirchlichen Leitung entwickelt sich eine aufopfernde Liebestätigkeitt, das Verständnis für eine starke Presse wächst, unsere Orden und Kongregationen bemühen sich erfolgreich um Fühlung mit dem schlichten Volk, wir haben blühende Organisationen für jedes Alter und jeden Stand. Stellen wir aber alle diese trefflichen Einrichtungen der Tätigkeit der Gegner, dem großen Elend, den raschen Fortschritten der geistigen Bolschewisierung und der fast allgemeinen Niedergeschlagenheit gegenüber, so werden wir erkennen, daß nur eine heroische Anstrengung uns retten kann. Priester und Laien müssen die soziale Arbeit im Geiste des Kreuzes, der Selbstlosigkeit, der vollen Hinopferung aufnehmen. „Stat crux dum volvitur orbis!"

Das Werden des jungen Mathias Joseph Scheeben

Von Dr Hermann Joseph Brosch.

Die religiöse Sehnsucht unserer Zeit findet langsam zu der geistvollen Tiefe, der kindlichen Einfalt und dem übernatürlichen Denken Scheebens wieder zurück. Wissen und Persönlichkeit dieses ungewöhnlich religiösen Menschen ist Symbol für alle geworden, die mit reinem Blick und sehnender Seele die Schönheit des Glaubens zu schauen verlangen.

Staunen erregt die einheitliche Grundrichtung seines Denkens und Schaffens. Mit kühnem Geistesflug versenkt sich Scheeben in die tiefsten Geheimnisse der Religion und bewahrt sich in liebendem Herzen die Einfalt eines Kindes. Sein Denken und Fühlen atmet geheiligte Tradition und findet seine Vollendung doch erst wieder in der ursprünglichen Fülle der eigenen tiefen Seele. Was aber geradezu unglaublich scheint: Es ist der kaum Fünfundzwanzigjährige, der die Universität mit dieser großen, einheitlichen Geisteshaltung verläßt. Und den dreißig Jahren seiner Tätigkeit als Theologieprofessor in Köln bleibt dieser einheitliche Zug aufgeprägt, immer ein ständiges Wachsen, ein Formen des natürlichen und übernatürlichen Menschen, ein Gestalten von Lebenswerten und Geistesgut. Was der Mann in seiner Vollendung geschaffen, ist nur eine tiefere Wiederholung, ein geistvollerer Ausdruck seiner Jugendidee.

Mit warmem Herzen hat er seiner Zeit gelauscht. Er sah sie mit dem Blick des Gotteskindes und fühlte sie mit dem Herzen eines ganzen Menschen. Das stellt ihn über jede Zeit und läßt ihn weiterleben im religiösen Denken unseres Volkes. Die geistig-religiöse Physiognomie des Jahrhunderts, in das Scheeben hineingestellt war, weist eine fast verwirrende Fülle von Licht und Dunkel auf, ein gewaltiges Auf und Ab. Starres, eisigkaltes Rationalisieren erfüllte selbst das naturhaft-religiöse Leben weiter Schichten. Auf der andern Seite ein urgewaltiger Durchbruch der ewigen Herzenssprache menschlicher Seelentiefe. Große Menschen bewunderten dieses Bild seelischer Gegensätzlichkeit, ließen sich bald von den scharfen, mathematischen Linien der Vernunft, bald von dem weichen, zarten Schmelz des Gemütes mitfortreißen. Nur wenige sind es, die gleich Scheeben mit Herz und Verstand nach einer Erfüllung des ganzen Menschen verlangten, die Natur und Übernatur als machtvolle Wirklichkeiten im menschlichen Leben anerkannten. Soll es nicht den Grundzug seiner innersten Lebenshaltung wiedergeben, wenn der kaum Fünfundzwanzigjährige in einem Brief[1] an seinen früheren Seelenführer in Rom über diesen Gleichklang

[1] Die Briefe Scheebens an P. Huber S. J. und P. de Lacroix S. J., die Briefe Kleutgens S. J. an P. Huber sowie das sonstige von mir teilweise bearbeitete Material finden sich im Privatarchiv oder in der Bibliothek des Deutsch-Ungarischen Kollegs zu Rom. Der Briefwechsel Scheebens mit Huber und Lacroix wurde auch von Herrn Dr. theol. Höfer zu einer Studie über „die Erkenntnis- und Lebenswerte der Trinität im 19. Jahrhundert" verwendet. Mit seinem Einverständnis benutze ich die Briefe für die biographischen Notizen aus Scheebens Jugend. Eine Monographie über das gesamte Scheebenmaterial wäre zu begrüßen und eine Dankespflicht, die das katholische Deutschland dem genialen Mann zu seinem 100. Geburtstag 1935 schuldet.

von Herz und Verstand schreibt? Freilich, fast mit allzu starkem Durchbruch der Herzensstimme. Scheint es nicht wieder der Grundton von Scheebens Jugend zu sein, wenn er im Scheinlicht des Rationalismus gleich den Blick erhebt zur geheimnisvollen Welt der übernatürlichen Lebenswerte? Sie wird von nun an der fruchtbare Faktor seines Lebens. Er sieht in ihr „die Ordnung, die in der Tat eine spezifisch neue und höhere Ontologie, Logik und Ethik begründet, die das Christentum erst in seiner ganzen absoluten Erhabenheit über allen Rationalismus und alle rationale Philosophie und Theologie erhebt". Worte, die sich in seinem ersten Artikel über „die Lehre von dem Übernatürlichen in ihrer Bedeutung für christliche Wissenschaft und christliches Leben" finden und die den sonst so weitblickenden Kleutgen ganz verstimmten.

Seltsam, daß so wenig über Scheeben geschrieben wurde. Zeitungen und Zeitschriften berührten bei seinem frühen Tode im Jahre 1888 wenigstens die Oberflächenschicht seines reichen Geistes und Gemütes. Vier Jahre später bemühte sich Johann Hertkens[2], in einer kurzen Lebensbeschreibung Scheebens Bild lebendig und frisch zu erhalten. Man fühlt beim Lesen dieser schlichten Biographie, wie er mit innerer Ergriffenheit vor der genialen Gestalt dieses Priesters steht, wie er bewundernd den Gelehrten und Schriftsteller zu zeichnen versucht. Das kurze Lebensbild, das P. Höveler in seinem Buche „Vier Charakterbilder aus der jüngsten Kölner Kirchengeschichte" von Professor Dr. Scheeben entwirft, hält sich in den Grenzen einiger äußerer Lebensdaten und kommt über ein schwaches Erleben seiner Persönlichkeit nicht hinaus. Erst die neueste Zeit sucht aus dem Ideenkreis des 19. Jahrhunderts heraus an Scheeben heranzukommen. M. Grabmann[3], der sich von Jugend auf in besonderer Vorliebe zu ihm hingezogen fühlte, läßt uns Scheebens Größe wieder im Licht und Gegenlicht von Aufklärung, Rationalismus und katholischer Restauration ahnen. Wie eine farbenfrohe, lichtvolle Frühlingsblüte wächst er heraus aus den andern großen Theologen dieser Zeit. Es scheint, als sei Möhler in einer neuen, schöneren Knospe aufgebrochen. Endlich ist der Aufstieg aus den eisigkalten Regionen des Rationalismus gelungen. Es wirkt hoffnungsfroh und erhebend, wenn Grabmann uns an den großen Namen des deutschen Aufstiegs vorbeiführt: der Tübinger Schule mit Kuhn und Staudenmaier, der Neuscholastiker mit Clemens, Schäzler, Berlage und Kleutgen. Endlich leuchtet es auf wie neues Frühlingslicht. Das religiöse Sehnen der deutschen Seele hat sich wieder Bahn gebrochen zu lebensvollem Glauben. Hat Grabmann mehr im Lichte der Vorgänger und Zeitgenossen Scheebens Persönlichkeit gezeichnet, so charakterisiert sie K. Eschweiler[4] aus seinen Schriften. Scheeben wird der Typ für „die Theologie aus dem Glauben". Aber auch hier steht man gleichsam vor

---

[2] Prof. Dr. M. Jos. Scheeben, Leben und Wirken eines katholischen Gelehrten im Dienste der Kirche. Paderborn 1892.

[3] M. J. Scheeben, Natur und Gnade. Mit Einleitung und Ergänzung neu herausgegeben von Dr. Martin Grabmann. München 1922.

[4] Die Zwei Wege der neueren Theologie. Georg Hermes — Matthias Jos. Scheeben. Augsburg 1926.

einem Fertigen, ohne das Werden dieses Mannes mitzuerleben und zu verstehen. Scheebens Schriften sind für eine zulängliche Gesamtdarstellung seiner Theologie noch zu wenig durchgedacht. Auch sein Briefwechsel scheint kaum so bekannt zu sein, wie es für eine erschöpfende Biographie nötig wäre. Einige Jugendbriefe, Briefe und Urteile von Lehrern und Erziehern und sonstige Quellen mögen wenigstens in etwa sein Werden aufhellen.

Der äußere Lebensgang Scheebens kann kaum einfacher gedacht werden. 1835 als Sohn eines Schmieds in Meckenheim bei Bonn geboren, besuchte er das Gymnasium zu Münstereifel, um es später mit dem Marzellengymnasium in Köln zu vertauschen. Hier begeistert er sich auch zum ersten Male „sub auspiciis Dr. Eckerling" — so schreibt er in seinem Aufnahmegesuch für das Deutsch-Ungarische Kolleg in Rom — an der Philosophie. Im Jahre 1852 erwirbt er sich das Abiturientenzeugnis und zieht für die nächsten sieben Jahre nach Rom zum Studium der Philosophie und Theologie. Als Priester in seine Heimat zurückgekehrt, bekleidet er kaum ein Jahr — bis zum Mai 1860 — das Amt eines Rektors und Religionslehrers in Münstereifel, da wird ihm am Kölner Theologenseminar die Professur für Dogmatik übertragen. Bis zu seinem Tode am 21. Juli 1888 bleibt er in dieser Lebensstellung.

Scheebens erste große Periode — sein eigentliches Werden — reicht zurück in die Zeit, wo er als Alumnus des Deutsch-Ungarischen Kollegs die römische Universität der Jesuiten besuchte, und schließt mit dem Jahre 1867, also kurz nach dem Erscheinen seiner „Mysterien des Christentums". In Rom liegen die Wurzeln seiner ganzen Eigenart, hier seine ersten großen Erlebnisse. Ohne Aufdeckung dieser Beziehungen bleibt er im Letzten vollends unbegreiflich. Lange über die römische Studienzeit hinaus fühlt er sich aufs engste mit dem Germanikum verbunden, dort holt er sich Rat, dort offenbart er in kindlich schlichten Briefen seine lautere Seele. Von hier will er geführt sein wie in seinen Studentenjahren, hier hofft er auch volles Verständnis zu finden für seine Wissenschaft. Die römische Zeit hat den jungen Scheeben geistig reifen lassen, ohne selbstquälende Spannungen oder tragisches Gespaltensein moderner Zweifler. Werden ist ihm nicht Zweifeln und banges Suchen. Dafür stand sein rheinisches Temperament zu bejahend und objektfreudig der Wirklichkeit gegenüber. Dafür schien südliche Lebensfreude zu gewaltig und die lebendige Kirche Roms zu glaubensfroh. Werden ist ihm Entfaltung der angeborenen Fähigkeiten, ist der Aufbau seines innersten Menschseins von Gott und der Welt her. Nur ein einziger großer lichtvoller Zug gewinnt in Scheeben die Oberhand: die Idee unserer eigenen Gottgestaltung und freudige, optimistische Hingabe an dieses Ziel. Darin unterscheidet sich zutiefst das katholische Genie von jeder andern Geisteshaltung. Hier ist nur ein Wille lebendig, über das menschlich Gute und Schöne den „Übermenschen" aus kindlichem Glauben zu gestalten. Keineswegs fehlt ihm die Problematik, die jedes begrenzte Sein dem Menschen naturhaft aufgibt. Und schließlich muß jede Zeit ihren Geist auch problematisch erlebt haben, will sie sich durchringen zu großen Gestaltungsformen. Aber es

muß in ihr der Wille zum Aufbau liegen, die Achtung vor der Vergangenheit. Scheeben erschließt sein ganzes Herz den Anforderungen der Umwelt, ringt nach neuer Gestaltung und quält sich mit der Neuprägung und Vollendung überlieferter Lehren. Aber er bewahrt dabei die Ehrfurcht und Achtung vor der Tradition. Diese unbewußte Seelenhaltung brachte er schon als Erbe schlichter, tief gläubiger Eltern mit in die ewige Stadt. Man muß nur einmal die Briefe nach seiner Rückkehr aus Rom gelesen haben, um zu beurteilen, wie hoch diese Gesinnung im Scheebenschen Hause geschätzt war. Was im Jüngling schlummerte, kam in Rom zu machtvoller Entfaltung. Da zog ihn die dreihundertjährige Tradition des Deutschen Kollegs von selbst hinein in die aufbauende, optimistische Stimmung einer weiten Gottesfamilie. Der Flame A. de Lacroix stand damals an der Spitze des Kollegs. Die Seelenführung der jungen Studenten war dem Münchener P. Franz X. Huber zugewiesen. Ein fester, aber väterlicher Freund der Jugend, schlicht und einfach in seinem Wesen, beseelt vom Geist der Kirche. Er hat den jungen Scheeben ganz verstanden. Bis zu seinem Tod holt dieser sich auch in wissenschaftlichen Fragen Rat bei ihm. Ihm schreibt er von seinen Leiden und Freuden, so offen und kindlich, daß sich in diesen Briefen Scheebens tief religiöse Seele widerspiegelt. Fünfzig junge Männer aus allen Teilen des Reiches, aus Österreich und Ungarn waren seine Mitstudenten, die gegenseitige Liebe und Achtung in dem spezifisch traditionellen Geist einer solchen Gemeinschaft verband.

Was das Deutsche Kolleg dem empfindsamen Rheinländer mehr als Seelenhaltung und verborgenes Eigengut einprägte, suchte die Universität ihren zahlreichen Hörern, die aus allen Weltteilen zusammenströmten, als reflexes Wissen zu vermitteln. Eben ging von Italien eine große Geisteserneuerung aus. Die gewaltige Philosophie und Theologie der mittelalterlichen Geistesgeschichte erwachte zu neuem Leben. Die Jesuiten Aloisius Taparelli und Matthäus Liberatore, die damals im Römischen Kolleg wohnten, waren ihre italienischen Vorkämpfer. Liberatore schrieb 1857 sein berühmtes Werk „Della luce intellettuale", und der geniale Kleutgen übergab der neuen Zeit seine drei Bände „Theologie der Vorzeit". Überall kraftvolles Werden in und aus dem Gedankenkreis einer großen katholischen Tradition! Der spätere Kardinal Franzelin imponierte seinen Hörern durch Gedankentiefe und vor allem durch reiche Kenntnis der Väter. Er muß wohl auf Scheeben einen besondern Einfluß ausgeübt haben, da er im Deutschen Kolleg wohnte und dort die wöchentlichen Disputationen der Theologen leitete. Wenigstens irgendwie richtunggebend scheint er für Scheebens Väterstudien gewesen zu sein. Mit ihm, dem Studienpräfekten des Kollegs, hatte er sich als Bibliothekar über die Anschaffung neuer Bücher zu beraten. Ob Franzelin allerdings seinen großen Schüler ganz erkannte und sein Herz gewann, bleibt fraglich. Denn nur selten finden sich, im Gegensatz zu den andern Jesuiten aus der römischen Zeit, in den späteren Briefen Scheebens Grüße für seinen Lehrer.

Auch die wissenschaftliche Richtung im Deutschen Kolleg selbst lehnte

sich stark an die Tradition an. Die Kataloge der damaligen Hausbibliothek führen die besten Ausgaben der Väter und alle großen Namen aus der Blütezeit der scholastischen Literatur. Neben den Klassikern der Hochscholastik, Bonaventura, Albert dem Deutschen, Thomas von Aquin, finden sich auch die Werke der neueren Scholastik. Ich erwähne nur Petavius, Thomassin und Suarez, die Scheeben damals besonders studierte. Aber bald standen unter seiner Amtszeit als Bibliothekar auch die neuesten Werke der Theologen der deutschen Restauration neben den großen Scholastikern: Möhler, Kuhn, Staudenmaier, Berlage und andere. Schon hier hat er das Geniale erkannt, das diese Zeit geschaffen hat. In den ersten Jahren seiner Kölner Tätigkeit unterrichten Scheebens Briefe nach Rom immer über den Stand der neuesten wissenschaftlichen Forschung in Deutschland. Gerade aus den Schriften Kuhns sucht er das Schöne herauszulesen. Sein ganzes Wesen verlangt nach Aufbau. „Aus den deutschen Theologen", so schreibt er 1867 an P. Huber, „habe ich nur Gutes zitiert und gelobt aus Friedensliebe und Interesse an der Wahrheit." Und bereits 1863 fügt er einem Urteil über Frohschammer und Kuhn in einem Brief die ihn ganz kennzeichnenden Worte bei: „Mit Sanftmut und Geduld werden wir das Eis, so Gott will, brechen." So wird Scheebens Achtung vor der Tradition auch Achtung vor der Mitwelt, lebensvolle Wirklichkeit, wahre Harmonie von Vergangenheit und Gegenwart!

Nach diesem flüchtigen Blick auf die spezifische Eigenart des römischen Milieus scheint es nur selbstverständlich, daß auch seine Schriften diese starke Vorliebe für die religiöse Tradition verraten. Schon aus seinem ersten Werk „Marienblüten" spricht die ganze Begeisterung Scheebens für das religiöse Gedankengut der Vorzeit. A. Parodi hatte ihn in der Marienliteratur auf die Schönheit und Gedankentiefe der Väter wie auf die religiöse italienische Dichtung der Vergangenheit hingewiesen. Dieser fromme Jesuit wohnte vom Jahre 1853 bis zu seinem Tode im Deutschen Kolleg und leitete dort die italienische Sprach- und Literaturakademie der Studenten. Seine religiösen Schriften hatten Scheebens junge Seele aufs tiefste ergriffen, so daß er bald nach der Rückkehr in die Heimat zu Münstereifel Parodis ausgewählte Väterstellen über die Gottesmutter übersetzte und in einer gefälligen Schrift veröffentlichte. Ganz glücklich darüber schreibt er am 2. Mai 1860 an P. Huber: „Noch mehr Glück habe ich mit meiner Bearbeitung von P. Parodis marianischem Büchlein gehabt, wo ich auch die meisten italienischen und lateinischen Hymnen, selbst das ganze ‚Omni die' zur Verwunderung meines Stilisten und meiner selbst übersetzt habe. Mehrere Patres trieben mich zur Herausgabe des Büchleins, nachdem ich ihnen einige Übersetzungen von einzelnen Gedichten, die ich zu meiner Aufheiterung anfertigte, gezeigt hatte. Die Bearbeitung hat mir die Osterferien versüßt, zumal da ich eine Menge Sekretäre zur Hand hatte, die ebenfalls der Mutter Gottes zu Ehren gerne etwas beitrugen."

Hochachtung vor der Theologie der großen Kirchenväter veranlaßt ihn auch, seiner ersten spekulativen Schrift „Natur und Gnade" die patristischen Belege für seine Ansichten folgen zu lassen. „So habe ich",

schreibt er im Dezember 1861 an Huber, „die Idee des H. Denzinger aufgegriffen, das Buch von P. Casini ‚Quid est homo' abdrucken zu lassen, das ohnehin fast gar nicht bekannt ist." 1862 erschien das Buch in Mainz.

Diese große Vorliebe für die Tradition ist auch seinem originellsten Werk, den „Mysterien des Christentums", aufgeprägt. Wir fühlen, wie seine Seele mitschwingt bei den innigtiefen Gedanken der griechischen Väter, den lichtklaren Sätzen der großen Scholastiker, der patristisch-frommen Denkweise der neueren Scholastiker, vor allem Thomassin. Scheeben hat selbst im Vorwort zu den „Mysterien" auf diese Abhängigkeit hingewiesen. Und bei einem Vergleich von Scheeben und Thomassin merkt man noch, wie ein Wort der Väter, von Thomassin erklärt, unter Scheebens gestaltender Ursprünglichkeit alle Tiefen des Glaubens neu beleuchtet. Die Saiten, von Thomassin leise und zaghaft angeschlagen, lassen unter seiner Hand eine machtvolle Symphonie der höchsten Glaubenswahrheiten ertönen. Neue Zusammenhänge tun sich auf. Und wir fühlen auch unsere Seele mit einem Male mitschwingen in dem lichtvollen Reich der Übernatur. So scheint es nur zu selbstverständlich, daß der reife Scheeben in seinem ersten Band der Dogmatik wiederum der Tradition ein unsterbliches Denkmal setzt, das auch heute noch mit zu dem Schönsten und Tiefsten zählt, was jemals über Geschichte der Theologie geschrieben wurde.

Diese Bejahung des Vorgefundenen aber wird bei Scheeben keineswegs zum Unpersönlichen oder Letzten. Seine reiche Persönlichkeit und individuelle Eigentümlichkeit geht daran, Neues, Tiefes, Selbsterlebtes zu gestalten, wie es nur einem großen Menschen eigen ist. „Es ist, als ob die katholische Seele des Rheinlandes in Scheeben mit einem Male spekulativ bilden und ausdrücken wollte, was sie tausend Jahre und länger tätig gelebt hatte" (Eschweiler). Ein unheimliches Drängen und stürmisches Pochen muß die Seele des jungen Menschen erfüllt haben, in dem alles nach persönlicher Arbeit schrie. „Dieses ungeduldige, hastige, unruhige Temperament" hat er einmal sein „Kreuz" genannt (Brief vom 18. Dezember 1860). Aber es ward auch sein Segen. Schon in den Universitätsjahren muß sein selbständiges Denken stark hervorgetreten sein. Das war auch wohl der Grund, warum gerade der strenge Franzelin weniger für seinen Schüler, der eigene Wege ging, begeistert war. Die Verteidigung fremder Thesen war nicht seine Sache. In der Sammlung der öffentlichen Disputationen von 1850—1860, die meist unter dem Vorsitz berühmter Kardinäle gehalten wurden, findet sich sein Name nicht verzeichnet. Andere seiner Mitschüler dagegen, die bei diesen feierlichen Akten glänzten, sind teilweise im späteren Leben über ihre Schulthesen nicht hinausgekommen. Bereits der erste Artikel aus Scheebens Feder verrät sein selbständiges Denken. Und eine bange Sorge seiner früheren Lehrer und Vorgesetzten begleitet seine Arbeiten bis zum Abschluß der „Mysterien". Gerade Kleutgen, der Förderer der Geisteshaltung des jungen Scheeben, drückt in einem Brief vom 4. September 1862 sein Mißfallen über Scheebens kühne Lehren aus und meint: „Ich

fürchte übrigens, daß er der Sache, für die er eifert, durch Übertreibung viel schadet. Da redet er — im Katholiken — von einer übernatürlichen Logik, einer übernatürlichen Ontologie usw. Hat denn das irgend einen vernünftigen Sinn?" Und einige Monate später legt er Scheeben abermals Mäßigung und Vorsicht ans Herz. P. Huber muß das Schreiben an den „guten, aber gar eifrigen Verteidiger der Übernatur" weiter befördern. In einem Begleitbriefe für P. Huber äußert sich Kleutgen noch einmal über Scheebens kühne Art: „Obschon der Hauptsache nach das Buch gut, d. h. die Lehre richtig ist, so fürchte ich doch, daß es die Köpfe mehr verwirren als aufklären wird; man muß die lange wie verschollene Lehre nicht wie einen Kübel Wasser ausgießen und nicht durch endlose Einteilungen und Erklärungen überladen. Was mir aber mehr mißfällt, ist die Zuversicht, womit so viele, wie mir scheint, unbeweisbare, hie und da auch nicht richtige oder doch ganz verfängliche Lehren, Meinungen sollte ich sagen, vorgetragen und den gewissen Lehrpunkten der Theologie zur Seite gesetzt werden. Wer das Buch liest, muß auf der Hut sein." In seinen „Mysterien" tritt diese Originalität seines Geistes so scharf zu Tage, daß selbst sein früherer Freund und Seelenführer P. Huber, der bisher ganz für Scheeben eintrat, unruhig zu werden scheint. In einem Brief vom 18. März 1867 antwortet ihm Scheeben mit einer gewissen Ängstlichkeit: „Mein früherer Brief, den ich gleich nach Ihrem letzten geschrieben, ist dagegen verloren gegangen. Darum danke ich Ihnen noch einmal für die väterliche Liebe, die Sie mir im letzten Briefe bewiesen haben, obgleich es mir schwer hielt und noch hält, Ihre Ansichten über mein Buch mir zu eigen zu machen. Alle gutgesinnten Theologen hier in Deutschland haben nichts Anstößiges darin gefunden, vielmehr gratuliert, obgleich sie mir die wirklichen Fehler rein formeller und wissenschaftlicher Natur aufrichtig gesagt haben. Auf diese Weise habe ich vieles gelernt, worauf ich sonst nicht aufmerksam geworden wäre, wenn ich das Buch noch länger hätte liegen lassen. Gefährliche oder gewagte Sentenzen, die nicht auch sehr reserviert ausgesprochen wären, kann ich bis heute keine entdecken. Wenn Sie es aber glauben, würden Sie mir den größten Dienst erweisen, falls Sie mich darauf aufmerksam machten." Aber auch nach diesen Erklärungen scheint P. Huber noch nicht ganz beruhigt zu sein. Scheeben muß noch einmal die Bedenken seines väterlichen Freundes zerstreuen. Es dürfte angebracht sein, den Brief vollständig anzuführen, weil er auch bisher Unbekanntes über die Entstehung seiner „Geheimnisse" — wie er die „Mysterien" in den Briefen immer nennt — enthält:

Cöln, den 15. 6. 67.

Hochwürdiger, verehrtester Pater in Christo!

Ich danke Ihnen herzlich für den väterlichen Brief, den Sie mir geschrieben haben. In Betreff meines Buches wird Herr Domkapitular Heinrich wohl Ihre Besorgnisse zerstreuen, da er, wie kein anderer, in mein Arbeiten eingeweiht ist und mich so angespornt hat, daß er füglich die Mitverantwortung übernehmen darf. Was die Perspektive betrifft, so

hatte ich mich hier etwas der modernen Methode anbequemt, aber dabei gerade eine Schrift des Kardinals Wiseman über die wissenschaftliche Berechnung der Perspektive im Auge gehabt. „Omne simile sane claudicat." Den alten Theologen habe ich die Kenntnisse der Gesetze nicht absprechen wollen, sondern nur gemeint, daß dieselben heute mehr systematisch zusammengestellt und verwertet werden müssen, als es ehedem geschehen, wie die ganze Ausführung des Buches zeigt. Was die Brautstellung der Vernunft, nicht der Philosophie, betrifft, so darf man doch von der Vernunft als einem Teile der menschlichen Natur das sagen, was die heiligen Väter unzählige Male von der letzteren aussagen. Viel höher wird die Vernunft gehoben, wenn ich sie Bräutigam der ewigen Weisheit sein lasse. Das „mysterium crucis" glaube ich sehr nachdrücklich betont zu haben. Die Stelle vom „mysterium iniquitatis" bei der Sünde ist bloß Motto, nicht Grundtext, sondern Anlehnungspunkt, weil sich kein anderer ebenso passender Text fand. In der Form habe ich mich zuweilen dem neuen Stil anbequemt, aber mehr aus praktischen Rücksichten als gemäß meiner Neigung. Die sogenannte moderne Wissenschaft als solche ist mir nicht weniger zum Ekel als Herrn von Schäzler, nur bin ich mit dem etwas schroffen Auftreten desselben, welches er auch mir immer anrät, nicht einverstanden. Jetzt wird es mir nur angenehm sein, wenn Sie mich mahnen und für mich beten, damit ich, wenn ich auch jetzt nicht in Gefahr bin, später nicht darein falle. Ich bitte, den guten Patres Delacroix und Kleutgen meine ehrerbietigsten Grüße zu sagen, und verbleibe, mich nochmals Ihrem Gebete empfehlend,

Ew. Hochwürden ergebenster Diener

Dr. M. Jos. Scheeben.

Diese Auseinandersetzungen blieben friedlich und leidenschaftslos. Selbst Kleutgen wurde nach und nach von Scheebens großem Schaffen ganz überzeugt. Waren beide auch in einigen Punkten anderer Meinung, so spricht doch aus Scheebens Briefen eine große Verehrung für Kleutgen. Und immer noch hofft er, mit jedem Buch, „Kleutgen ganz zufrieden zu stellen", wie es in vielen Briefen wiederkehrt. Ja er bietet sich sogar in einem Brief vom Jahre 1864 an, die Korrekturen zu Kleutgens Schriften zu lesen.

Was den Menschen und Gelehrten hier im tiefsten beherrscht, ist die Idee von der übernatürlichen Ordnung, vom Abglanz der innergöttlichen Schönheit im Reich der Schöpfung. In dieser göttlichen Perspektive lebte er seinen großen Beruf. In kindlichem Glauben war ihm diese Idee im Antlitz der Mutter Kirche aufgeleuchtet, die in Pio Nono den heiligsten Ausdruck der Übernatürlichkeit trug. Das Leben in diesem göttlichen Lichte war das schönste Geschenk der ganz den Geist der Übernatur atmenden Gemeinschaft des Deutschen Kollegs. Die entseelte Welt wieder aufleuchten zu lassen im Lichte der gottgegebenen Bestimmung, sie neu erblühen zu sehen im Leben der göttlichen Gnade, dahin drängt fortan sein theologisches Schaffen. So schreibt er gleich im ersten Jahr: „Diese Idee durchdringt das ganze Christentum nach allen

Richtungen und ist es allein, die ihm seinen wahren, göttlichen spezifischen Charakter verleiht und den Mittelpunkt des wunderbaren Systems seiner Geheimnisse bildet. Sie ist es darum, welche auch berufen ist, die große intellektuelle und wissenschaftliche Krise des 19. Jahrhunderts zu lösen und abzuschließen." Und wieder gibt ein Brief Aufschluß über das innere Werden dieses großen Leitmotivs seines Lebens. „P. Deharbe", so schreibt er im Jahre 1860 aus Münstereifel an P. Huber, „hatte mich aufgemuntert, in meinen Mußestunden mein Lieblingsthema — die übernatürliche Ordnung der Gnade — zu behandeln, und ich war gewissermaßen zu einer solchen Beschäftigung genötigt, da durch allerlei Mißverhältnisse und Mißverständnisse mir die Bücher für andere Beschäftigungen ausblieben und ich so angewiesen war, die Frucht meiner Studien noch einmal zu übersehen und zu sammeln. Prof. Dr. Heinrich, den ich in Mainz (bei seiner Rückkehr aus Rom) kennen und schätzen gelernt, nimmt den lebhaftesten Anteil daran. Wenn ihm mein Geskripsel gefällt, wird er es auch vielleicht zum Druck befördern." „Dieses Geskripsel" war sein erster Artikel im „Katholik". Der verständige Mainzer Dogmatiker Heinrich ermunterte ihn immer wieder zu weiterer Arbeit, wie es fast aus jedem Brief von 1860 bis 1867 hervorgeht. Heinrich ist auch die treibende Kraft, warum er so schnell — bereits im Jahre 1861 — sein erstes größeres Werk über dieses Thema erscheinen läßt: „Natur und Gnade", eine systematische Abhandlung seines Einleitungsgedankens. P. Huber hatte den Rat gegeben, das Manuskript noch liegen zu lassen. Sich entschuldigend schreibt er am 13. Dezember 1860 deshalb an P. Huber: „Auf Ihren Rat hatte ich das andere Manuskript liegen lassen. Allein Herr Heinrich und mehrere Patres drängten mich, es nach genauer Durchsicht zu veröffentlichen. Und so habe ich es jetzt in Gottes Namen getan. Ich wollte meinen Namen weglassen. Aber der Herr Bischof von Mainz billigte es nicht."

Scheebens Lieblingsidee leuchtet weiter. Fast überstürzen sich seine Gedanken. Wiederum ist vor Ende des Jahres 1861 das Manuskript seines ideenreichsten Werkes in der ersten Fassung fertig, so daß er glaubt, sich in mehreren Briefen ob dieses reichen Schrifttums entschuldigen zu müssen. Und er hatte erst zwei Jahre die Hörsäle verlassen! Eine unglaubliche Arbeit muß der junge Scheeben geleistet haben. Während seiner römischen Ausbildungszeit scheint er sich schon manches aus den Vätern und Scholastikern erarbeitet zu haben. All das bei seiner schwachen Gesundheit und der anstrengenden Tätigkeit als Professor „mit fünf Wochenstunden Dogma und vier Moral". Wie er selbst darüber urteilt, entnehmen wir einem Brief vom 21. Juni 1860, worin er schreibt: „Dazu kommt, daß ich zwar offiziell Repetent heiße und auch quasi repetieren soll, aber in den meisten Dingen muß ich ganz von neuem aufbauen." Dennoch kann er im folgenden Jahre dem Rektor des Germanikums berichten: „So Gott will, lasse ich in den nächsten Wochen auf mehrfaches Ansuchen den Druck der Fortsetzung von ‚Natur und Gnade', ‚Die Geheimnisse des Christentums in ihrer spekulativen und praktischen Bedeutung', beginnen, nachdem verschiedene kompetente Herren das Manuskript durch-

gesehen. Ich hoffe, daß das dem Kollegium überreichte Exemplar längst mit dem ‚Katholiken' eingetroffen sein wird. Im letzteren sind die vier ersten Kapitel meiner neuen Arbeit teilweise enthalten. Es wäre mir sehr lieb, wenn der hochwürdige Pater Huber, oder sonst ein Pater, welcher sich etwa Zeit und Mühe genommen, sich damit zu beschäftigen, mir sein Urteil darüber mitteilte."

Es erschienen diese Artikel 1865 in einem eigenen Buch, „keine bloße Überarbeitung, sondern eine wesentliche Umgestaltung und Erweiterung". Aber Scheeben hat gezeigt, daß er hier kein Werdender oder Suchender mehr ist. Rademacher meint, daß damit auf lange Sicht hinaus das Menschenmögliche geleistet sei. Es ist der Abschluß jener ersten Periode des Werdens. In diesem originellsten Buch Scheebens offenbart sich die ganze Schönheit, Tiefe und Innigkeit, aber auch Kühnheit seiner großen Jugendidee. Alte, einfache Glaubenswahrheiten schaut er in neuem Licht. Und es scheint, als wolle in ihm die Blüte der griechischen und lateinischen Väter wieder aufleben, als habe die sonst unveränderliche Scholastik eine neue Form gewonnen. Aus Dialektik und kalter Nüchternheit hat sich die Innigkeit des Deutschen wieder durchgerungen. Die mystische Theologie Alberts des Großen ist abermals einer deutschen Seele begegnet.

Trotzdem blieb Scheeben im letzten einsam mit seinen hohen Ideen von Natur und Übernatur. Vielleicht war die Zeit noch nicht reif für das große religiöse Sehnen, das seine Schriften leise durchzittert. Vielleicht war es auch befremdend, bei einem Professor, der dazu noch Theologe und Priester war, Lebenswerte zu suchen. Oder hatte deutsches Wesen über Innigkeit und Tiefe der Gedanken seine Sprachgestaltung und Form verloren?

Keiner empfand dieses Mißverhältnis von Gedanken und Ausdruck wohl mehr als Scheeben selbst. Ja er nahm nach seinem ersten Artikel im „Katholik" einen Stilisten zur Überarbeitung seiner Schriften. „Natur und Gnade" zog er sogar wieder vom Buchhändler zurück, um die letzte Feile daran anzulegen. Nie hat er daraus ein Hehl gemacht, wenn auch die Tatsache kaum bekannt sein wird. In einem Briefe vom 2. Mai 1860 an P. Huber liest man darüber ein sehr offenes Geständnis: „Meine Schrift habe ich noch einmal vom Buchhändler zurückgezogen. Denn durch einen im Katholiken vorangeschickten Artikel über die Frage im allgemeinen habe ich das Experiment gemacht, daß meine Sprache, wenn auch richtig, so doch zu fremdartig für die Deutschen sei. Urteilsfähige Männer, die den Verfasser nicht kannten, glaubten ihn von einem Ausländer oder einem Jesuiten, der noch nicht in die deutsche Bildung eingeschossen sei, geschrieben. Für den Inhalt erhielt ich aber die erfreulichsten Zeugnisse. Und so will ich denn jetzt mit Hilfe eines ausgezeichneten Stilisten die Sache noch einmal überarbeiten." Es ist wahr, Scheebens Sprache ist schwer, oft ungeschickt und fast stillos. Aber man kann ihr doch eine gewisse Originalität und Gestaltung nicht absprechen. Seinem Urteil über die „Marienblüten" dürfen wir ungeteilt zustimmen: „Das Deutsch ist jedoch so gebilligt worden, daß man sich allgemein wundert, wie ich nach so langer Abwesenheit in der Fremde desselben noch mächtig gewesen

sei." Einige Monate früher weiß er sogar nach Rom zu berichten, daß „die Übersetzungen der Hymnen, namentlich des ‚Omni die', wie gegossen in ein paar Stunden aus der Feder flossen". Und ein Vergleich der lateinischen Vätertexte mit Scheebens Übersetzung beweist, daß er fast immer das schönste und passendste Wort zur Wiedergabe gefunden hat. Die kleinere Ausgabe von J. Jungmann aus dem Jahre 1867 dürfte kaum besser sein.

Wohl mehr ein äußerer Grund mag seinem Schrifttum nicht die gewünschte Form gegeben haben: die unruhige Hast, seine Gedanken niederzuschreiben und gleich zu veröffentlichen. Man spürt in Werken und Briefen diesen stürmischen Drang, daß er sich selbst in einem Brief auffordern muß: „Es ist jetzt Zeit, meine Feder ruhen zu lassen." Und nachdem es ihm doch nicht gelang, läßt er sich darob bei P. Kleutgen 1867 entschuldigen: „Bitte, P. Kleutgen meinen innigen Dank für seinen freundlichen Brief zu melden. Sie wollen ihm auch sagen, daß ich leider bisher aus ähnlichen Gründen wie Hergenröther, um meine Eltern vor gänzlichem Bankrott zu bewahren, mehr schreiben mußte, als es mir lieb war. Die Zukunft bietet bessere Aussicht." So sind Scheebens sprachliche Mängel wohl mehr den äußern Verhältnissen als einem innern Unvermögen zuzuschreiben. Er hat auf eine jüngere Generation warten müssen, die mehr Sinn für Geistigkeit und Ganzheit besitzt, auf eine Zeit, die tieferes Nachdenken über theologische Fragen nicht „einigen privilegierten Geistern" überläßt.

Am Abschluß dieser ersten Periode hofft Scheeben noch einmal Verständnis bei jedem zu finden, „der mit einer etwas gründlichen Geistesbildung ernsten Mut und Energie verbindet". Es ist das letzte, was er so programmatisch geschrieben hat. Lebendiges Verlangen, warmes Blut und fühlendes Leben zu gestalten, danach drängte die große Idee vom Wert der Übernatur und Gnade. Hie und da hat er selbst gefühlt, wie mächtig in ihm die Sehnsucht schlummerte, lebendige Menschen zu bilden. „Die Wissenschaft hat ihren Reiz für mich verloren, seit ich mich in die Praxis, die Kanzel- und Kinder-Erziehung hineingelebt habe", so schreibt er am 2. Mai 1860 an P. Huber. Wohl ist sein rheinisches Temperament naturhaft ganz mit dem Volke verwachsen. Aber für die Art, wie es sich auswirkt, in der Volksbelehrung durch Hagiographien und andere religiöse Schriften, dürfte wiederum die römische Zeit formgebend gewesen sein. Da stand er unter dem großen Erlebnis der Verkündigung des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis im Jahre 1854. Da sind es seine beiden Freunde Kleutgen und Boero, die ihm praktische Vorlagen zur Gestaltung von Heiligenleben gaben. Mit Boero, der nicht weniger als siebzig Schriften über das Leben heiliger Männer und Frauen verfaßte, stand er in den sechziger Jahren in Briefwechsel. Sein großes Werk über P. Joseph Maria Pignatelli gibt Scheeben im Jahre 1860 zusammenfassend im „Katholik" wieder. Der erste Versuch einer Einfühlung in das Leben der Heiligen, dem dann eine Reihe kleinerer Biographien folgen. Ein Volksbüchlein war auch sein erstes Werk „Marienblüten". Ein Volksbuch sollten seine „Herrlichkeiten der göttlichen Gnade" sein. Schon 1860 schrieb

er an P. Huber: „Gern hätte ich statt einer neuen Arbeit das Werk von P. Nieremberg, „Aprecio y estima de la divina gracia" (Madrid 1638), bearbeitet und unserer rationalistischen und kalten Zeit zugänglich gemacht. Aber es ist auf keine Weise aufzutreiben, weder im Handel noch in Bibliotheken." 1863 lag das Buch fertig vor und überraschte durch seine erhabene Schönheit und Innerlichkeit. Ganz befriedigt schreibt er wieder an P. Huber: „Vielleicht haben Sie schon durch Herder, dem ich den Auftrag gegeben, ein Exemplar davon erhalten. Dieses Buch hat überall ungeteilten Beifall gefunden, namentlich in den religiösen Orden, ohne Unterschied, die es gerade auf den praktischen Nutzen hauptsächlich absehen. P. Schmoeger, ein Redemptorist, hatte seit langer Zeit einen ähnlichen Plan gehabt, wie er mir mitteilte. P. Ignatius O. S. F., den Sie gewiß in Rom kennen gelernt haben, hatte sich ebenfalls mit einem ähnlichen Gedanken getragen." Ein Jahr später, nachdem die erste Auflage seiner „Herrlichkeiten" bereits vergriffen war, drängen ihn schon neue Ideen, der religiösen Sehnsucht des Volkes entgegenzukommen und ihm die Schönheiten des Glaubens darzulegen. „Meine ‚Herrlichkeiten' haben unter dieser Verwirrung[5] gute Aufnahme gefunden, daß in wenigen Wochen schon die zweite Auflage erscheint. Das Buch bereitet mir ungemein viel Trost. Von vielen Seiten habe ich Briefe und Nachrichten erhalten, die mir von seinen guten Wirkungen Zeugnis ablegten, manchmal auf ganz rührende Weise. So schickte mir ein Landvikar ein Kreuzchen aus Gethsemane aus purer Dankbarkeit, daß er für sich und seine Zuhörer doch einmal etwas über das Wirken des Heiligen Geistes gehört. Gott sei dafür gedankt. So es ihm gefällt, mache ich ein ähnliches Büchlein über die heilige Dreifaltigkeit, wofür mir durch günstige Kombinationen sehr reiche und fast unbekannte Quellen zugeführt worden sind." Dieser Wunsch Scheebens ist leider nicht in Erfüllung gegangen. Auch der Plan, aus seinen „Mysterien des Christentums" „mehrere Bücher für das Volk zu machen, ähnlich wie die ‚Herrlichkeiten'" (Brief vom 3. April 1865 an P. Huber), ist nie verwirklicht worden, wohl wegen der allzu vielen Arbeit, die ihn in der zweiten Periode seines Schaffens kaum zur Ruhe kommen läßt. Aber im tiefsten blieb doch das Bewußtsein in seiner Seele, daß alle Wissenschaft letzthin nur Sinn hat, wenn sie Menschheitswerte zu schenken weiß und persönliche, blutvolle Menschen mit liebendem Herzen und offenem Geist zu gestalten versteht.

So weist das innere Werden des jungen Scheeben eine fast unruhige Fülle auf: Tradition und Gegenwart, Ererbtes und Neugeborenes, wissenschaftliche Spekulation und lebendige Volksbildung. Aber im letzten doch wieder Harmonie von Geist und Herz, von Verstand und Wille, Natur und Übernatur. Über allem leuchtet die Idee des neuen Menschen, geboren aus dem Geist des Übernatürlichen, das auch seiner eigenen Seele

---

[5] Er meint damit die Gelehrtenversammlung in München im Jahre 1863. Aus den Exerzitien in Altötting heraus hatte er daran teilgenommen, „frischweg", und das Glück oder Unglück gehabt, mit unter der acht Mann starken Opposition gegen die Rede Döllingers zu figurieren, wodurch er am Ende noch einen persönlichen Angriff aushalten mußte, wie er in dem gleichen Briefe berichtet.

lebendige Form gibt. Da strahlt aus jedem Briefe kindliche Einfalt und Geistigkeit. Da sucht seine unruhige Seele immer wieder nach der stillen Einsamkeit in Gott. Die Menschen sieht er als Gotteskinder und vergißt darob das Häßliche der Diesseitigkeit. Alles ist eingetaucht in die Weihestimmung des Übernatürlichen. Als große Leidenschaft entflammt sie sein ganzes Sein. Und die erste heilige Jugendliebe will nicht mehr aus der Erinnerung dieses großen religiösen Menschen schwinden.

Da wird es begreiflich, wenn die junge Generation wieder zu Scheebens Schriften greift. Sie hat geahnt, daß hier noch heilige und schöne Werte verborgen liegen. Und sind seine Briefe auch stilistisch wertlos, so spiegeln sie doch das tiefste Sein dieses geistvollen und edlen Menschen ganz wider und berühren das Wesen der deutschen Seele in ihrer gemütvollen Tiefe und problemhaften Grundhaltung. Seine Theologie aber ist im Letzten die Antwort eines großen religiösen Menschen auf die Fragen der Menschheit.

Jugenderinnerungen

Von Erich Wasmann S. J. († 27. Februar 1931).

V.

Als ich in den Ferien von Hall nach Hause kam, waren wir wieder in Partschins in der Sommerfrische. Die äußere Achtung vor meinem Vater hatte durch die lange Trennung zugenommen; auch vermochte ich die Reizbarkeit und Heftigkeit besser zu beherrschen als früher, was namentlich meiner Mutter gefiel. Da kam plötzlich von einem unbekannten Wohltäter, dessen Namen nur dem P. Melchior Hausherr S. J. bekannt war, das Anerbieten eines Freiplatzes für mich im Ersten Pensionat der „Stella matutina“ in Feldkirch. Aber es war die Klausel dabei, daß ich „Missionar“ werden sollte. Ich lehnte sofort rundweg ab; ich fühlte keinen Beruf dazu und wollte mich überhaupt in der Freiheit meiner Berufswahl von keiner Seite beeinflussen lassen. Auch meine Eltern fügten sich resigniert in diesen Bescheid. Wie befreit atmete ich auf. Aber zu früh! Denn nach wenigen Tagen kam dasselbe Anerbieten wieder und zwar mit der Versicherung, daß jene Klausel fortfalle. Die Freiheit der Entscheidung über meinen Beruf sollte mir vollkommen gewahrt bleiben. Nun begann ein mehrwöchiges Bombardement wie gegen eine belagerte Festung. Zu den Bitten meiner Eltern gesellten sich die meiner frommen Schwester Elisabeth. Endlich gab ich nach, weil als „Geschosse“ Imponderabilien verwandt wurden, deren Durchschlagskraft ich damals noch nicht kannte. Das waren die Gebete, die für den „bösen Erich“‘ zum Himmel stiegen, namentlich am Feste Mariä Himmelfahrt 1874. Um des „lieben Friedens“ wegen entschloß ich mich also, für ein Jahr, aber ja nicht länger, in das „Privatzuchthaus“ nach Feldkirch zu gehen; so nannte ich damals in meinem jugendlichen Freiheitsleben das Privatgymnasium und Pensionat der „Stella matutina“. Das gütige Schicksal des Berufes zur Gesellschaft Jesu, um den ich selber als vierjähriges Kind

gebetet hatte, ereilte mich dort trotz meines heftigen Widerstandes. Ich erkannte klar meinen Weg und beschloß, ihn zu gehen.

Das war eine große Freude für meinen Vater, aber auch für meine liebe Mutter. Als ich als „Kandidat" des Jesuitenordens zum letzten Mal in die Ferien nach Hause kam, waren wir wiederum in Partschins. Aber es war doch ganz anders als früher, viel freundlicher und weihevoller. Ich wollte jetzt wieder gutmachen, was ich gefehlt, indem ich durch meine Widersetzlichkeit und Unehrerbietung jahrelang den so guten Eltern das Leben verbittert hatte. Ich tat es auch. Besonders meinem Vater gegenüber, der am schwersten darunter gelitten hatte. Und es fiel mir jetzt nicht einmal schwer, ihn um Verzeihung zu bitten und mich vor ihm zu verdemütigen. Allerdings — der ganze Stolz, der in mir unbewußterweise noch stak, sollte erst später, viel später, in jahrzehntelanger Krankheit wie zwischen Hammer und Amboß zerschmettert werden. Deo Gratias! An wahrer Energie für die Arbeit zur Ehre Gottes und zum Heile der Seelen habe ich in dieser goldenen Schmiede nichts verloren, sondern nur gewonnen.

In den Ferien zu Partschins 1875 wurde mein Verhältnis zu dem edlen Vater endlich ein liebes, ein vertrautes, wie es schon früher längst hätte sein sollen. Ich begann ihn zu verstehen und er mich. Auf den langen Spaziergängen, die wir damals in dem schönen Etschtale und über die Berge machten, wurde er ganz mitteilsam, wie er früher nie gegen mich war. Besonders erinnere ich mich noch eines Ausfluges nach dem Forsthaus an der Etsch an einem herrlichen Nachmittag Anfang September, kurz vor meiner Abreise in das Noviziat der deutschen Ordensprovinz in Holland. Da vertraute mir mein seliger Vater manches an aus seinem und meinem früheren Leben. Wie er nach seiner Konversion in Rom selber einst habe Jesuit werden wollen, und wie ihm der kluge Pater de Lacroix, der damalige Rektor des Germanikums, davon abgeraten habe. Wie es dann später sein Herzenswunsch gewesen sei, daß sein einziger noch lebender Sohn Jesuit werde. Und wie besonders schwer meine gute Mutter gerade bei meiner Geburt habe leiden müssen. Und welches der Inhalt des Gelübdes gewesen sei, das sie bei der lieben Gottesmutter zu Riffian machte, als ich als zweijähriges Kind nach dem Fenstersturze dem Tode geweiht schien. Und wie das Gelübde, dem er sich von ganzem Herzen angeschlossen habe, durch meinen Eintritt in die Gesellschaft Jesu in Erfüllung gehe. Ja, da verstanden wir endlich einander, und es war alles wieder gut. Und wir verstanden auch einigermaßen die Pläne der göttlichen Barmherzigkeit mit uns beiden.

Klarer geworden sind mir diese Pläne allerdings erst später, als ich meinen lieben Vater, der 1886 starb, durch den Tod bereits verloren hatte. In einem meiner letzten Briefe an ihn hatte ich ihn nochmals kindlich um Verzeihung gebeten für allen Kummer, den ich ihm verursacht hatte. Und was antwortete er mir darauf? Ich hätte ihm niemals wirklich Kummer gemacht! Da dachte ich mir: Das ist doch mehr, als ich selbst meinem Vater zu glauben vermag! Aber in seine demütige, edle Seele war eben ein Stück jener göttlichen Barmherzigkeit eingezogen, die unsere

Sünden und unsern Undank vergessen will. Deshalb kam es ihm jetzt, am glücklichen Ende seines Lebens, so vor, als hätte ich ihm stets nur Freude gemacht.

Wenn ich heute, von höherem psychologischem Standpunkt aus, das mehrjährige gespannte Verhältnis zwischen meinem seligen Vater und mir analysiere, kann ich es auf folgende Faktoren zurückführen:

1. Die göttliche Vorsehung wollte eben hierdurch die Geduld meines Vaters hart prüfen. Das schnöde Benehmen seines einzigen Sohnes ihm gegenüber war das schwerste Kreuz, das er in jenen Jahren zu tragen hatte. Und er hat es wirklich geduldig getragen. Während meine liebe Mutter bei ihrem energischen Temperament oft ziemlich heftig aufbrauste und uns Kinder manchmal im ersten Zorne schon züchtigte, blieb mein Vater uns gegenüber stets ruhig. Er wurde, wenn ich ihn beleidigte, nur traurig, niemals zornig. Ich habe ihn überhaupt nur einmal in meinem Leben zornig gesehen: als er einen sittlich zu beanstandenden Kurgast kategorisch vor die Türe unserer Wohnung setzte.

2. Auf meiner Seite lag der psychologische Hauptgrund für meinen Ungehorsam in dem leidigen Streben der Jugend nach Emanzipation von der elterlichen, namentlich der väterlichen Autorität. Und dieses verkehrte Streben war mir leider durch die liebe Mutterhand nicht rechtzeitig ausgeprügelt worden.

3. Vonseiten meines Vaters lag ein schwaches — wenn auch auf edler Grundlage beruhendes — psychologisches Moment in seiner allzu großen, fast naiven Offenherzigkeit. Er machte aus keiner seiner Schwächen ein Hehl und gab sich auch manchmal durch unbedachte Äußerungen kleine Blößen, die dann von meiner jugendlichen „Superiorität" aufgegriffen und übertrieben, innerlich und äußerlich kritisiert wurden. Sogar seine Frömmigkeit, soweit sie in seinem öffentlichen Auftreten, z. B. bei der Fronleichnamsprozession, sich bekundete, glaubte ich mit meinem Quartanerverstand schulmeistern zu dürfen.

4. Dazu kamen endlich noch die wohlgemeinten, aber schlechten Ratschläge einer anachronistischen Tiroler Prügelpädagogik, die auf ein Haar alles Gute vernichtet und mich zum Feind meiner Eltern oder zum Selbstmörder gemacht hätten.

Seitdem im Herbst 1875 der einzige Sohn Erich und zwei Jahre später die älteste Tochter Elisabeth das elterliche Haus endgültig verlassen hatten, um dem Rufe Gottes zum apostolischen Ordensleben zu folgen, begann für unsere lieben Eltern der Spätherbst des Lebens. Aber ein schöner Spätherbst, wie Vater ihn oft so sinnig nach der Natur malte. Uns beiden war das herbstliche Naturbild immer ein besonders liebes und schönes — wenn auch ein schmerzlich schönes. Wir haben es oft in dem „göttlichen Meran" zusammen betrachtet und zusammen empfunden, als unsere Herzen noch nicht getrennt waren. Und als unsere Herzen sich wieder gefunden hatten, da haben wir es noch einmal — zum letzten Mal — zusammen genossen.

Der Herbst ist zwar das Sterben der Natur. Aber ein Sterben nach einem Leben, das nicht umsonst war: ein Sterben nach einem fruchtreichen

Leben. Unter der Last schwerer, süßer Trauben neigt sich der Rebstock zur Erde zurück, aus der er entsprossen ist. Und ein schönes Sterben ist der Herbst, ein Sterben, das goldig von einem melancholisch hoffnungsfrohen Abendrot verklärt wird. Bevor die Blätter hinsinken, legen sie nochmals ein Festkleid an, das fast aussieht wie ihr Hochzeitskleid. Die Pflanzenpsychologen sagen allerdings, das sei bloß ein chemischer Prozeß; das Chlorophyll (Blattgrün) verwandle sich in Xanthophyll (Blattgelb) und das Xanthophyll in Erythrophyll (Blattrot). Aber das ist nur die oberflächliche Außenseite. Es steckt doch auch eine tiefere Symbolik darin. So eine Riesenrebe von wildem Wein, die sich an der Hausmauer emporrankt und ausbricht, ist im Herbst doch etwas Wunderschönes. Goldig und purpurrot hängt sie da wie ein prachtvoller Vorhang — fast wie vor einem Allerheiligsten. Aus ihrem blutigroten Hinsterben lächelt die Hoffnung der Auferstehung. Das gilt vom Jahrleben der Reben ebensogut wie von dem viele Jahrzehnte langen Menschenleben. Mein lieber Vater hat dieses selige Frührot der Auferstehung schon geschaut, und meine liebe Mutter auch. Ich hoffe noch auf beides.

Zu den Fügungen der Vorsehung im Leben meines Vaters hat es gehört, daß er bei der „Welt" unbekannt blieb und unbeachtet von ihr starb. Zu seinen Lebzeiten fand sein künstlerisches Schaffen auf dem Gebiet der weltlichen wie der kirchlichen Kunst wenig Anerkennung. Und er war ganz gottergeben in dieses für eine ideale Künstlernatur so niederdrückende Schicksal. „Ich bin gewohnt" — so schreibt er selbst am Schluß seiner Lebenserinnerungen —, „meine Schwäche und Armseligkeit nebst dem guten Willen, dessen ich mir bewußt bin, Gott zu opfern und ihn zu bitten, daß auch mein Mißlingen und der geringe Erfolg meiner Arbeiten zu seiner größeren Ehre dienen möge." Den irdischen Lohn für diese edle Selbstlosigkeit hat er erst zehn Jahre nach seinem Tode erhalten.

Ich sah meinen lieben Vater zum letzten Mal im April 1879. Da war ich drei Tage in Meran auf Urlaub von meinen Ordensstudien in Holland. Als österreichischer Staatsbürger — mein Vater hatte das österreichische Staatsbürgerrecht erworben und das Heimatrecht in Meran — mußte ich mich nämlich mit neunzehn Jahren bei der k. u. k. österreichisch-ungarischen Armee als Militärpflichtiger stellen. Ich wurde sofort definitiv zum Staatskrüppel erklärt und aus der ruhm- und siegbedeckten Armee als absolut dienstuntauglich ausgeschlossen. Das Signalement lautete wörtlich: „Hühnerbrust, Schwanenhals und körperliche Verunstaltung." Die „Verunstaltung" war allerdings für den Scharfblick des Oberstabsarztes unauffindbar geblieben. Nicht einmal die in Tirol so häufigen Plattfüße vermochte er zu konstatieren. Da entschloß ich mich, meine schwache Seite ihm selber zu offenbaren. Ich zog also aus meinem Oberkiefer ein kleines dentistisches Ersatzstück heraus, das ich dem Feldkircher Stelzenspiel in der Stella matutina verdankte. Da hatte mir nämlich ein Kamerad, der die üble Gewohnheit besaß, die eisenbeschlagene Stelze, mit der er nach dem Balle schlug, einen vollständigen Luftkreis beschreiben zu lassen, ein kleines Stück des rechten Oberkiefers mit ein paar Zähnen ausgeschlagen, die man später auf dem Schlachtfeld wiederfand. In der

Hitze des Gefechtes hatte ich nicht das geringste von dem erlittenen Verluste gemerkt und eifrig weitergespielt. Erst als ich das Blut herunterströmen sah, griff ich nach meinem Munde und fühlte etwas, was nicht mehr da war. Zum Glück war im Augenblick des Schlages mein Mund geöffnet und der Unterkiefer deshalb gesenkt. Sonst wäre mein Kinn in die Luft gegangen. Und dann wäre ich zu einem Exemplar der bekanntlich kinnlosen Rasse unseres „Urmenschen", des „Homo primigenius", geworden. — Als der Oberstabsarzt das dentistische Kunstwerk erblickte, erklärte er sofort: „Absolut untauglich! kann keine Patronen mehr beißen!" In der guten alten Zeit — die allerdings 1879 schon längst vorüber war — mußte nämlich auch im österreichischen Heere jeglicher Soldat gesunde Oberkiefer besitzen, um die Patronenhülse abbeißen zu können, bevor er seine Patrone dem Gewehr einverleibte. Vielleicht war dieser Anachronismus in dem Reglement des Militärbezirkskommandos von Meran zufällig stehen geblieben.

Meine guten Eltern hatten große Freude darüber, daß Erich nicht zu dienen brauchte. Vater benutzte die dreitägige Frist, um das Bild seines Sohnes im Ordenskleid der Gesellschaft Jesu zu malen. Es hängt jetzt in Innsbruck im Wohnzimmer meiner jüngeren Schwester Franziska, neben dem Bilde Elisabeths, die Vater in der Klostertracht der Frauen vom heiligsten Herzen Jesu gemalt hat. Jene drei Tage in Meran waren unvergeßlich schön für uns alle. Auch die Frühlingsnatur war Mitte April dort schon mild und schön. Die Mandel- und Aprikosenbäume hatten bereits geblüht. Jetzt waren die Apfelbäume an der Reihe. Ganz Untermais war von ihrem Blütenduft erfüllt, als wir dort hinaus einen Spaziergang machten — den letzten zusammen. Als junger Soldat in der Armee des Königs der Könige mußte ich wieder auf meinen Posten zurück. Auf dem Brennerpaß tobte ein eisiger Schneesturm, als ich nach Innsbruck fuhr. Dort hatte ich dann die ersten kleinen Lungenblutungen, auf die ich selbstverständlich nicht achtete. In Holland fand ich noch nebelgrauen Winter und keine einzige Blüte an den Bäumen. Das trug mir zugleich mit dem jugendlichen Übereifer bald darauf einen kleinen Blutsturz ein. An dem Lungenleiden, das damals entstand, erfreue ich mich nun schon dreiunddreißig Jahre. Wenn man dabei arbeiten kann, ist es ja in vielfacher Beziehung ganz gesund, im Nebenamt ein wenig krank zu sein — namentlich für einen Trotzkopf, der noch gebrochen werden mußte.

Bei Vaters Tode 1886 war ich nicht zugegen. Meine liebe Mutter sah ich erst einundzwanzig Jahre nach dem Besuch von 1879 wieder, nämlich im Herbst 1900 in Hall, wo ich zu ihr und meinen beiden jüngeren Schwestern von München aus auf drei Tage kam. Als ich bei Kufstein in das Inntal fuhr und zu beiden Seiten die lieben Berge aufstiegen, immer höher und höher, da fing mein Tirolerherz stürmisch an zu klopfen. Ich hätte aufjubeln mögen vor Freude, wieder in meinem lieben Heimatland zu sein, „im heil'gen Land Tirol"! Es trieb mich hinaus aus dem engen Wagenabteil auf den Gang des D-Zuges. Da lehnte ich mein Gesicht an die Fensterscheibe und weinte — viele heiße Tränen.

Die tiefe Bewegung, die mich ergriff, war wohl auch ein Erbstück meines

lieben Vaters, der diese Berge so gerne hatte. Und je höher er im Sommer auf sie hinaufstieg, um so wohler wurde es seiner kranken Brust. Und auch mir kam es da vor, als ob ich wieder ganz gesund werden müßte, wenn ich da oben auf den hohen, schönen Bergen bleiben könnte. Aber das durfte nicht sein. Gottes Wille rief mich zurück. Zuerst nach Luxemburg und dann wieder nach Holländisch-Limburg, in das feuchte Tiefenklima der alten Diluvialseen, in ein Gebiet, das auf der Landkarte von Holland den bezeichnenden Namen „Peel" (Sumpfgebiet) trägt. Ob ich aber mein Leben dadurch um ein paar Jahre abkürze, das ist mir einerlei. Denn ich stelle das himmlische Vaterland über das irdische.

Als ich meine selige Mutter zum letzten Mal vor ihrem Tode in Hall besuchte, sprach sie mir aus vollem Herzen darüber, wie innig unser unvergeßlicher Vater, den sie um achtzehn Jahre überlebte, sie stets geliebt habe und wieviel sie ihm verdanke. Durch ihn sei sie in ihrer glücklichen „gemischten" Ehe nicht bloß zur katholischen Kirche zurückgeführt worden, sondern er habe sie auch durch sein Beispiel immer mehr katholisch gemacht. Besonders, so behauptet sie, durch die große Geduld, die er stets mit ihren „Fehlern" gehabt habe. Damit meinte sie wohl hauptsächlich ihren energischen, etwas heftigen Charakter. Aber gerade dieser Charakter war ein wahres Glück für unser ganzes Familienleben, weil eben unser Vater zu weichherzig war. Und nur „wo Starkes sich und Mildes paaren, da gibt es einen guten Klang". Unsere Mutter mißbrauchte aber die geistige Herrschaft, die sie durch ihre Willensenergie instinktiv ausübte, keineswegs zu einem sog. Pantoffelregiment. Sie war unserem Vater gegenüber stets die demütige Gattin und uns die beste Mutter, bei der die Liebe aus all den zahlreichen Löchern der Strenge hervorlugte.

Und ihr energischer Charakter hat sich in einem langen Geduldsleben harmonisch verklärt. Welche Opfer sie für Vater und für uns gebracht hat, davon will ich lieber schweigen, weil ich das stets nur ahnen konnte. Aber die letzten Jahrzehnte ihres Lebens nach Vaters Tode waren eine lange Leidensperiode, reich an den verschiedensten schweren Prüfungen von den verschiedensten Seiten. Und sie wurde darunter immer geduldiger und sanfter, obwohl sie auch da noch zur rechten Zeit die rechte Energie entfalten konnte. Schließlich erblindete sie fast gänzlich und hatte außer einem schweren Nerven- und Herzleiden auch noch häufige Rippenfellentzündungen. Die Disposition hatte sie wohl noch aus ihrer Jugendzeit, wo sie lungenleidend war und auch Bluthusten hatte. Eine der schmerzlichsten Prüfungen kurz vor ihrem Tode war es für die fromme Frau, daß sie nicht so oft, als sie wünschte, die heilige Kommunion empfangen konnte. Wegen ihrer Blindheit und ihrer Schwäche konnte die fast Dreiundachtzigjährige nicht mehr am Morgen in die Hauskapelle der Schwestern gehen, bei denen sie sich eingemietet hatte. Sie mußte also im Bett kommunizieren. Nun verboten aber damals die sog. Hausregeln in jener klösterlichen Anstalt leider noch, den Kranken öfter als wöchentlich einmal die heilige Kommunion zu bringen. Das klagte sie einmal brieflich ihrem Sohne Erich. Schreiben konnte die Blinde ja noch, wenn auch mit zitternder Hand und oftmals schiefen, sich ein wenig kreuzenden Zeilen.

Durch Weisung des bischöflichen Ordinariats von Brixen wurde darauf alsbald geholfen, wenigstens für meine Mutter. Später ist es ja durch Pius X. allgemein leichter geworden. Meine Mutter starb eines gottseligen Todes am Herz-Jesu-Feste 1904. In ihrem letzten Briefe schrieb sie noch, ihr größter Trost in der Todesstunde werde es sein, daß sie ihre zwei ältesten Kinder dem göttlichen Herzen Jesu geschenkt habe, ihren Sohn in der Gesellschaft Jesu und ihre Tochter in der Gesellschaft der Ordensfrauen vom heiligsten Herzen. Das wird sich wohl bewahrheitet haben, als der Todesengel sie zu ihrem Erlöser heimführte.

Wir beiden ältesten Kinder standen leider nicht an ihrem Todesbette. Als ich im September 1904 zur 76. Versammlung der deutschen Naturforscher und Ärzte nach Meran kam, konnte ich nur noch ihr Grab besuchen. Sie hatte verfügt, daß ihre Leiche von Hall dorthin gebracht werde, wo in unserer Familiengrabstätte ihr Gatte, ihre Stiefmutter und ihre beiden ältesten, frühverstorbenen Kinder ruhen.

Mein seliger Vater schloß im Jahre 1866 seine Autobiographie, die leider schon mit dem Jahre 1849 endet — und die ich hier ein wenig vervollständigt habe —, mit der Bitte „um ein Vaterunser, damit ich bei Gott Gnade und Verzeihung der Sünden finden möge". Um dieses Vaterunser bitte ich hiermit die Leser dieser Zeilen nochmals für uns beide. Er hat es wohl längst nicht mehr nötig. Sein Sohn aber um so mehr. Und der ist doch auch ein Stück von ihm. Und da mein Vater ein so guter, barmherziger Mann war, daß er an keinem „Marterle" auf den Tiroler Bergen vorübergehen konnte, ohne ein andächtiges Vaterunser „für den armen Verunglückten da" zu beten: so hoffe ich, daß auch meine Leser an dem „Marterle", das ich selber durch diese Zeilen gesetzt habe, nicht ohne ein andächtiges Vaterunser vorübergehen mögen.

Umschau

Rettung durch Humanismus?

Nicht um die stille Gedankenwelt des humanistischen Gymnasiums, sondern um viel tiefer aufwühlende Bestrebungen geht es dem neuen Humanismus, der seit einigen Jahren überall Jünger anwirbt[1]. Er will die Besserung unserer schlimmen Zeit statt von den äußern Verhältnissen vom Menschen her versuchen. Denn dieser Humanismus ist nach Gertrud Bäumer „Formung des Menschen in seiner leiblich-seelischen Ganzheit" (15), so daß auch beim Handarbeiter und beim Angestellten Beruf und Bildung einander durchdringen (49 f.) und für das ganze Volk die Gymnastik den

[1] „Deutscher Geist in Gefahr" von Ernst Robert Curtius. 2. Aufl. 8° (132 S.) Stuttgart 1932, Deutsche Verlagsanstalt. M 2.25. „Neuer Humanismus" von Gertrud Bäumer. 8° (80 S.) Leipzig 1930, Quelle & Meyer. M 3.— „Der dritte Humanismus" von Lothar Helbing. 8° (80 S.) Berlin 1932, Verlag Die Runde. M 1.80. „Im Sinne dieser Schrift" hat derselbe Verlag unter andern die folgenden drei Bücher veröffentlicht: „Briefe des Francesco Petrarca." Eine Auswahl, übersetzt von Hans Nachod und Paul Stern. 8° (XLVIII u. 406 S.) 1931. Geb. M 15.—; „Trost der Philosophie" von Anicius Manlius Severinus Boethius. Lateinischer Text und deutsche Übersetzung von Eberhard Gothein. 8° (216 S.) 1932, M 6.—; „Francesco Barbaro". Frühhumanismus und Staatskunst in Venedig. Von Percy Gothein. 8° (420 S.) 1932. Geb. M 15.—

antiken Sinn erhält, „von der körperlichen Bewegung her die leiblich-seelische Einheit, das Organische der Persönlichkeit erlebbar zu machen“ (58). Der deutsche Humanismus des 15. Jahrhunderts, meint Helbing, sei rasch verdorben, der des 18. Jahrhunderts habe kaum eine dünne Schicht des Bürgertums gewandelt; nun komme uns als dritter Humanismus aus unserer „ganz persönlichen Verlassenheit“ und „völkischen Einsamkeit“ stärker als je die unzweifelhafte Erkenntnis, „daß die höchste Prägung des deutschen Menschen eine humanistische sein muß“ (6 f.). Uns Heutigen sei das klassische Altertum unersetzliches „Beispiel der eigenen Aufgabe“, weil „nie wieder der Mensch mit Leib, Seele und Geist so bejaht und in seinen Höhen und Tiefen ohne Voreingenommenheit als lebendige Einheit so erkannt wurde“ (73). Ebenso erklärt Curtius, wir verdankten „den Griechen Normen und Maße der Sinne wie des Geistes“ (112). Wie Ernst Troeltsch sieht er in der „durchgängigen Verwachsung unserer modernen Welt mit der Antike die auszeichnende weltgeschichtliche Besonderheit des Europäismus“, und deshalb könne die „Berührung mit der antiken Welt gar nicht intensiv genug gepflegt werden“, denn sie sei „heilendes und stärkendes Bad in den Quellen, aus denen unser Leben entsprang“ (113).

Gegenüber allzu großen Verallgemeinerungen in neuhumanistischen Schriften und Vorträgen ist es erfreulich, daß Curtius offen sagt, der Humanismus sei wesentlich europäisch, „also keineswegs ein allgemein menschlicher Befund“ (110), und obgleich das humanistische Europa um seine Geltung kämpfen müsse, tue es gut, „nicht zu werben, sondern sich umwerben zu lassen“ (129). Wer so weitherzig ist, wird einverstanden sein, daß man aus dem in allen humanistischen Jahrhunderten wiederholten Verse des Terenz (Heautontimorumenos I 1): „Ich bin ein Mensch, und mir ist nichts, was menschlich, fremd“, die Berechtigung ableitet, auch von anderer als griechisch-römischer Menschengestaltung mehr für unsere Zeit lernen, als manchen Neuhumanisten rätlich scheint. Zumal die Menschenform, die sich aus dem Einfluß von Byzanz auf die Slawen ergeben hat, aber auch was uns seit den Kreuzzügen als arabisches, persisches, indisches, ostasiatisches Menschentum immer näher gekommen ist, schwingt bewußt oder unbewußt im deutschen Vollmenschen mit, und wir würden unsere Entwicklung verkrüppeln, wenn wir es gegenüber unserem klassischen Erbe unterschiedslos als geringwertig ansähen.

Erst recht fordert aber zum Widerspruch heraus, was Helbing über das Verhältnis von Antike und Christentum sagt. Er will das neue Deutschland zu einer Lebensgestaltung erziehen, die nach dem Vorbilde der Antike ihre überlegene Kraft im Gegensatze zum Christentum aus ihrer unbedingten Begrenzung auf das Diesseits gewinnt (42 f.). Das Christentum habe „als vom Osten kommende Religion zum Leib und zur Natur eine gebrochene Stellung“, und „den tiefsten Grund für den heutigen Zerfall der Ehe“ müßten wir „geschichtlich in ihrer christlichen Fundierung suchen“ (36). Aber läßt nicht gerade Nietzsche, auf den Helbing sich immer wieder beruft, in seiner „Geburt der Tragödie“ uns erleben, daß die Griechen das Elend des Daseins zwar in künstlerischer Schau zu vergessen, aber in der unerbittlichen Wirklichkeit nicht mit einem beglückenden Sinn zu erfüllen vermocht haben? Nach Platons Zeugnis (Apologie 114) wußte selbst Sokrates nicht, wie er sich zum Gedanken an Tod und Jenseits stellen sollte, und wie oft solche Ratlosigkeit und die Sehnsucht nach göttlicher Belehrung in den griechischen und lateinischen Schriften der vorchristlichen Jahrhunderte wiederkehren, ist bekannt.

Wenn das in der Antike wurzelnde Trostbuch des Boethius mit Recht von Christen und Nichtchristen aller folgenden Zeiten bewundert worden ist, so sollte man nicht zu fragen vergessen, wieviel von der Gewißheit und Klarheit in den entscheidenden Lehren seiner Philosophie der Christ Boethius seinem christlichen Glauben verdankt. Francesco Barbaro, den doch die „Runde“, für die Helbing spricht, als vorbildlichen Humanisten der Gesinnung und der Tat auf den Schild erhebt, hat in seinem Büchlein „De re uxoria“ bewiesen, daß man zwischen der besten Eheweisheit der Antike und der katholi-

schen Auffassung durchaus keine unüberbrückbare Kluft zu sehen braucht (Gothein 67). Und ein im Weltreich des Humanismus so gefeierter Führer wie Petrarca war enttäuscht, als er in die Seelen Ciceros und Senecas blickte (Nachod-Stern 16 105 f. 121 ff.), während ihn Augustinus auf dem Mont Ventoux für immer ergriff (43 ff.).

Insofern urteilt Curtius richtiger, wenn er schreibt, daß in unserer humanistischen Erneuerung Antike, Germanentum und Christentum zusammenwirken müssen, daß also eine „Wiederbegegnung mit dem Mittelalter" erforderlich ist (31). „Nicht Pindar oder Sophokles, wohl aber die erlauchten Gründer unseres Abendlandes von Augustinus bis Dante können uns die Kräfte darbieten, die wir heute am nötigsten brauchen" (126). Und obwohl Curtius dem wesentlichen Einfluß der katholischen Kirche fremd gegenübersteht (26), betrachtet er sie im Gegensatz zu „sehr kurzsichtigen" Nationalisten durchaus nicht als eine Gefahr für echtdeutsche Kultur, sondern als die Macht, die zum Glück „bis auf weiteres noch in der Lage ist, den Kulturzerstörern Einhalt zu gebieten" (47). Eine Hauptursache der heute weitverbreiteten nationalistischen Verengung ist der von Curtius an vielen Stellen beklagte Mangel an straffer „Zucht des Denkens und Lernens" (20 67 93 100 usw.), jene angeblich faustische „Dynamik", der „lebendige Bewahrung überzeitlicher Geisteswerte" zu mühsam scheint (33). Willkommen ist auch uns der neue Humanismus als Kämpfer gegen den „konfusen und unverantwortlichen Irrationalismus der deutschen Gegenwart, der hoffentlich morgen eine Mode von gestern sein wird" (101), aber für einheitliche Menschenformung hat sich als unvergleichlich wirksamer das Kulturprogramm des ersten Korintherbriefes (3, 22 f.) erwiesen: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes."

Jakob Overmans S. J.

Lujo Brentano

Der größte Polemiker unter den deutschen Volkswirtschaftslehrern hatte das richtige Gefühl, daß der Verlauf seines Lebens verwickelter gewesen sei als der übliche Lebensgang des deutschen Professors. Darum folgte er dem Wunsche seiner Freunde und wohl auch dem eigenen Drang, sein Leben selbst zu schreiben. Wenige Tage vor seinem am 9. September 1931 erfolgten Tode konnte er noch den letzten Korrekturbogen seiner Erinnerungen lesen.

Wenn er der umfangreichen, vorzüglich ausgestatteten Schrift den Titel gab: „Mein Leben im Kampf um die soziale Entwicklung Deutschlands"[1], so hat er dadurch selbst deutlich gezeigt, was er im Rückblick auf sein Leben als dessen entscheidenden Inhalt angesehen hat. Da er an der sozialen Entwicklung Deutschlands während sechzig Jahren den regsten aktiven Anteil genommen hat, so zieht in seinem Lebensbuche ein gut Teil Geschichte der deutschen Nationalökonomie und Sozialpolitik seit dem ersten Aufkommen des Kathedersozialismus an unserem geistigen Auge vorüber. Aber nicht in der trockenen Zusammenfassung eines Lehrbuchs, sondern in der frischen Darstellung des mit ganzer Seele beteiligten Kämpfers, der die streitenden Parteien und ihre Führer mit ihren Licht- und Schattenseiten vor uns reden und handeln läßt und so dem Leser einen mühelosen, wenn auch nicht allseitigen Einblick in das verschlungene Getriebe der wirtschaftlichen und sozialen Kräfte und Richtungen gestattet, die bis auf den heutigen Tag das politische Schicksal Deutschlands bestimmt haben. So ist sein Werk ein wichtiger, fesselnd geschriebener Beitrag zur sozialen Zeitgeschichte.

Der Mann, der als Gelehrter, Lehrer, Redner und Schriftsteller einen so weitgehenden Einfluß ausüben sollte, war von der Natur mit reichen Gaben bedacht, vor allem mit scharfem Verstand, rednerischer Gewandtheit und einer bis ins hohe Greisenalter fast unerschöpflichen Arbeitskraft. Als Urenkel von Sophie Laroche, der „Mama" Goethes, und als Neffe von Klemens Brentano und Bettina v. Arnim war er überdies der Erbe hoher Geisteskultur und wuchs in einem Kreise auf, der noch Fühlung mit Goethe und der Romantik gehabt hatte. Was aber für die Richtung

[1] 8° (424 S.) Jena 1931, Eugen Diederichs. M 14.50, geb. 18.—

seines ganzen Lebens von ausschlaggebender Bedeutung wurde, war sein wiederholter Aufenthalt in Großbritannien. Aus einer streng katholischen und hochkonservativen Familie stammend, weilte er schon als Jüngling in Irland; dort wurde er von den englischen liberalen Ideen erfaßt, denen er sein Leben lang treu bleiben sollte. Eine spätere Studienreise durch England machte ihn in persönlicher und sachlicher Hinsicht mit den dortigen Arbeiterverhältnissen vertraut; ihnen bewahrte er stets ein besonderes Interesse von seiner Erstlingsschrift über die Arbeitergilden der Gegenwart bis zu seinem vierbändigen Alterswerk über die Geschichte der wirtschaftlichen Entwicklung Englands.

Aus England stammen auch die zwei sozialpolitischen Leitideen seines Lebens, sein unentwegter Kampf für den Freihandel und für die Koalitionsfreiheit der Arbeiter. Als Ziel seiner Bemühungen schwebte ihm vor, die Arbeiter nicht nur materiell besser zu stellen, sondern durch ehrliche Anerkennung ihrer Gleichberechtigung in die bestehende Gesellschaftsordnung einzufügen und so den revolutionären Sozialismus innerlich zu überwinden. Für dieses Ziel wirkte er unablässig in Wort und Schrift, nicht nur auf dem Katheder der Universitäten Berlin, Breslau, Straßburg, Wien, Leipzig und München, sondern auch in Versammlungen, Unterrichtskursen für weitere Kreise und in dem von ihm 1872 mitbegründeten „Verein für Sozialpolitik".

Er war sehr weit entfernt von der Auffassung Schmollers, der volkswirtschaftlichen Wissenschaft die Rolle zuzuweisen, „wie der Chor in der Tragödie der Alten" nicht selbst zu handeln, sondern das Tun der Handelnden nur mit ihren Betrachtungen zu begleiten. Zwar war auch er der Ansicht, daß die Beobachtung der Wirklichkeit ihrer Reform vorausgehen müsse; darum forderte und förderte er sorgfältige Einzelstudien, um die mannigfachen Bedingungen, unter denen das wirtschaftliche Leben sich vollzieht, klar zu erkennen. Aber schließlich wollte er die wirtschaftlichen Verhältnisse nicht nur erfassen und schildern, sondern auch bessern. Und wenn wir auf die große Linie seines Lebens und seines Lebensbuches schauen, so müssen wir rückhaltlos anerkennen, daß er stets nicht die Anhäufung von Kapital, sondern den Menschen als Ausgangs- und Endpunkt der Volkswirtschaft betrachtet und seine ganze Sympathie der um ihre wirtschaftliche und politische Gleichberechtigung ringenden Arbeiterschaft zugewandt hat. In diesem seinem beherzten Eintreten für die Mühseligen und Beladenen war sicher neben den englischen Erfahrungen die „anima christiana" in ihm wirksam. Aus seinem Buche werden aber auch die großen Widerstände sichtbar, die sich einer zielbewußten Sozialpolitik in dem Deutschland der Vorkriegszeit entgegenstellten und die bedauerliche Tatsache verständlich machen, warum es nicht gelungen ist, dem deutschen Sozialismus die gleiche Richtung zu geben, die der englische genommen hat.

Wenn Brentano in seinem Lebensrückblick gestehen muß, daß seine Arbeiten und Vorschläge sooft Gegenstand heftiger Angriffe geworden seien, wenn insbesondere seine häufigen Vorstöße in das Gebiet der Tagespolitik immer wieder den hellen Zorn seiner Gegner hervorgerufen haben, so waren daran allerdings nicht nur die sachlichen Gegensätze schuld; auch die Art und Weise seines Kampfes hat dazu mitgewirkt. Er hatte eine Vorliebe, seine Ansichten und Absichten in einer zugespitzten Form und im Tone einer Sieghaftigkeit vorzutragen, die unwillkürlich kritische Geister zum Widerspruch reizen mußte. Die reiche Dosis von Sarkasmus, über die er verfügte, sicherte ihm wohl den lauten Beifall seiner jugendlichen Zuhörer, aber seine versteckten Bosheiten, von denen auch sein Lebensbuch Kostproben bietet, waren nicht geeignet, seine Gegner zu gewinnen und ihnen goldene Brücken zu bauen. So ist es gekommen, daß er im Alter zuweilen das bittere Gefühl der Vereinsamung hatte und den Abstand seiner Ideen von denen der nachkommenden Generation deutlich und schmerzlich empfand.

Über seine religiöse Entwicklung hat Brentano nur sehr kurz berichtet. Er bekennt, in seiner Jugend ein gläubiger Katholik gewesen zu sein. Ob der Katholizismus seiner Familie wirklich so eng und unduldsam war, wie er ihm in seiner Erinnerung erscheint, bleibe

dahingestellt. Für seine religiöse Entwicklung war es jedenfalls verhängnisvoll, daß er ihn als eng und unduldsam empfand. So ist es denn nicht sehr erstaunlich, daß die schwere Belastung, die für ihn die Trennung seines Bruders Franz von der Kirche bedeutete, nach dem Vatikanischen Konzil zum Bruch mit dem Glauben seiner Kindheit führte. Ist es ja eine allgemeine Erfahrungstatsache, daß ein Mißverhältnis zwischen der objektiven Forderung des Glaubens und der subjektiven Veranlagung des angesprochenen Geistes leicht religiöse Konflikte und Krisen heraufbeschwört.

Die Weltanschauung, der Brentano in seinem späteren Leben huldigte, war der typische Liberalismus des 19. Jahrhunderts. Daher sein Kampf für die Freiheit und „Voraussetzungslosigkeit" der Wissenschaft mit seiner Spitze gegen die katholische Wissenschaft. Daher auch seine unglückliche Parteinahme für den spanischen Anarchisten Ferrer. Nur mit Kopfschütteln kann man angesichts der wirklichen Verhältnisse im Universitätsbetrieb S. 220 zum „Fall Spahn" (1901) die Sätze lesen: „Nicht als ob wir nicht bereit seien, mit Freuden jeden Katholiken in unsere Reihen aufzunehmen, der durch seine wissenschaftlichen Leistungen sich auszeichne; wir begrüßten ihn ebenso freudig wie jeden Andersgläubigen." Doch soll ausdrücklich vermerkt werden, daß Brentano den Ungeist des Kulturkampfes und des Sozialistengesetzes niemals gebilligt hat und auch in seinem Lebensbuch den sozialen Verdiensten der katholischen Kirche in Vergangenheit und Gegenwart seine Anerkennung zollt. In einer Zeit, in der die geistige Selbständigkeit durch die Herrschaft der Phrase und die Drohung mit der brutalen Gewalt aufs äußerste gefährdet ist, mag man daher trotz aller Vorbehalte mit Ehren des Mannes gedenken, der immer freimütig für seine Überzeugung eingetreten ist und dem niemand den Vorwurf machen kann, ein Scharfmacher, Streber oder Byzantiner gewesen zu sein.

Für die Literaturhistoriker ist der Hinweis Brentanos bemerkenswert, daß Maximiliane v. Laroche, die Mutter des Dichters Klemens Brentano, niemals protestantisch war und die verbreiteten Behauptungen über die Spannungen in ihrer Ehe zum wenigsten übertrieben sind. Max Pribilla S. J.

Goethe und Hegel

„Wie eine schroffe Gebirgswasserscheide liegt das Jahr 1832 zwischen zwei Zeitaltern, einige Monate vor Goethe war Hegel gestorben; das Schicksal seiner Philosophie nach seinem Tode machte es jedem sichtbar, daß eine neue Zeit hereinbrach."

In diesen Worten Paul Tillichs aus seinen zwei Gedenkreden „Hegel und Goethe" (33) ist die Frage umrissen, die zwischen Goethe und Hegel steht. Das Jubiläum beider ist in mehrfacher Beziehung das Zeichen der gegenwärtigen Zeit. Goethe wie Hegel, wie es scheint, nur mehr von musealer Bedeutung, und in beiden doch auf der andern Seite eine bestimmte Symptomatik zur Zeit hin.

Das wird deutlich in der innern Spannung der Goethe-Zeichnung Albert Schweitzers und in der Hegel-Goethe-Zeichnung Paul Tillichs, schon dadurch, daß Albert Schweitzer, wie sehr er auch der Theologe eines eschatologischen Christentums ist, doch als letzter Theologe eines liberalen Kulturprotestantismus sich gibt, während durch Paul Tillichs Zeichnungen die Kampffront Nationalismus—Sozialismus—Bolschewismus überdeutlich sichtbar wird.

Für Albert Schweitzer[1] ist Goethe das „Ideal persönlichen Menschentums" (48): „Nur der versteht Goethe, der unter den Zwang ... seines einfachen und tiefen Humanitätsideals gerät und von dem Geiste der zum Leben tüchtig machenden Resignation berührt wird, aus dem es geboren ist" (36). Dieses persönliche Menschentum ist aber ein Menschentum der innersten Verbundenheit mit der Natur: „Dem tief Naturhaften seines Wesens entsprechend erlebte Goethe sein Dasein in stetiger geistiger Verbundenheit mit der Natur" (17). Aufstieg und Abstieg dieses Menschentums hängt an der Ungebrochenheit dieses Verbundenseins. Darum ist die Magie gegenüber der Natur die Schuld. Darum ist Fausts Schuld diese Magie. „So liegt der Schlüssel des Goetheschen Faustdramas in den Versen:

[1] Goethe-Gedenkrede. (51 S.) München 1932, C. H. Beck.

Noch hab ich mich ins Freie nicht gekämpft;
Könnt' ich Magie von meinem Pfad entfernen,
Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,
Stünd' ich, Natur, vor dir, ein Mann allein,
Da wär's der Mühe wert, ein Mensch zu sein" (18 f.).

Diese Faustschuld wiederholt sich für Schweitzer in unserer Gegenwart: „In tausendfacher Weise hat sich die Menschheit dazu bringen lassen, das natürliche Verhältnis zur Wirklichkeit aufzugeben und ihr Heil in den Zauberformeln irgend einer Wirtschafts- und Sozialmagie zu suchen, die die Möglichkeit, aus dem wirtschaftlichen und sozialen Elend herauszukommen, nur immer in weitere Ferne rückt" (45). „Darum hat es einen Sinn, daß in dieser Zeit die Blicke auf Goethe, den Verkünder echten und edlen persönlichen Menschentums, gerichtet sind" (49). „Gebt das Ideal persönlichen Menschentums nicht preis, auch wenn es den Verhältnissen, wie sie sich ausgebildet haben, zuwiderläuft" (48). „Als der Unzeitgemäßeste schaut er (Goethe) in unsere Zeit hinein, weil er mit dem Geiste, in dem sie lebt, so gar nichts gemein hat; als der Zeitgemäßeste rät er ihr, weil er ihr das, was ihr nottut, zu sagen hat" (ebd.). —

Ganz anders steht die Frage für Paul Tillich[2] da. Der junge Hegel enthält für ihn „das Lebendigste des Hegelschen Denkens" (2), weil in den Entwürfen des jungen Tübinger Theologen das Grundproblem der Zeit offenliegt: Volksreligion gegen übervölkisches Judentum und Christentum.

„Die Welt des Toten, des Gegenüberstehenden, des unversöhnten Widerspruchs ist der Ausgang des Hegelschen Fragens. Das Leben als Vereinigung, als versöhnter Widerspruch ist sein Ziel" (3). Das Judentum in seiner Betonung eines der Welt gegenüberstehenden Gottes und in seiner Religiosität eines „Herausbrechens aus Heimat und Gegenwart" (16) ist der Urgrund aller Entgegensetzungen. Ihm steht darum schroff gegenüber der „raumgebundene Polytheismus" (31) der Heidenvölker, ihre Gleichsetzung von Volk und Gott, in den sie zurückstürzen mitten in ihrem Christentum. Diese Spannung zwischen Entgegensetzung und Einheit, zwischen „Gott gegenüber Volk" und „Volk als Gott" ist das besondere deutsche Schicksal. Auf der einen Seite ist „unser Volk von Anbeginn an ein Volk der Entgegensetzungen. Sein Schicksal ist bestimmt durch das Prinzip, das Hegel als das jüdische Prinzip abgeleitet und als Moment in seinen Lebensbegriff aufgenommen hat. Vielleicht ist so viel Feindschaft unter uns gegen das Jüdische, weil wir es als Eigenes ahnen und fürchten. Keine der Entgegensetzungen, die je unter uns auftauchten, ist ganz überwunden worden" (29). Auf der andern Seite ist allein „das Volk ... die Wirklichkeit, in der ... das System der Entgegensetzungen ... überwunden ist" (11). Und darum geht der Kampf des Deutschtums auf die Gewinnung einer immanenten Volksreligion, einer Religiosität, in der die Eigenart und Einheit des Volkes als solche sich offenbart und betätigt. Von diesem Problem des deutschen Schicksals aus gibt sich der besondere Einblick in die Stellung Goethes. Goethe bezeichnet die Klassik des Deutschen, d. h. die Einheit von Subjekt und Objekt, im Jenseits der Form, aber kraft der furchtbaren Spannung im deutschen Schicksal ist das Klassische wohl „Einheit von Ruhe und Bewegung" (42), aber „geschichtlich ein Augenblick" (ebd.). Als solches Sein im Augenblick ist diese Klassik endlich ein Sein der Auserwählten. „Damit aber schafft gerade sie, ohne es zu wissen und zu wollen, das Problem der Masse. Denn was wird aus denen, die nicht zu der kleinen Schar gehören? ... Nur wer der höchsten Formung fähig ist, gehört zu ihr, die andern gehen leer aus, werden entleert, werden Masse, und die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaftsform ballt diese Massen zusammen, zerstört das Ideal der organischen Gesellschaft, das Plato wie Goethe nur noch als Idee verkünden können. Denn die Realität steht anderswo.

Hier liegen die tiefsten Wurzeln des Abbruchs der Klassik seit dem Todesjahr Goethes, des Heraufkommens eines radikalen Realismus, der nur noch durch ein Moment über sich hinausgerissen wird, die Hoffnung. Damit aber stehen wir

[2] Hegel und Goethe (48 S.) Tübingen 1932, I. C. B. Mohr.

im prophetischen Typ als dem unserem Sein angemessenen. Die Klassik bleibt begnadeter Augenblick, die Führung der unbegnadeten Welt aber übernimmt die Prophetie, die religiöse und noch viel mehr die profane" (45 f.). —

Der Absturzpunkt des Goetheschen lag für Albert Schweitzer in der faustischen Magie gegenüber der Natur, für Paul Tillich in der aristokratischen Augenblicksexistenz, inmitten der unversöhnten Gegensätze des Volksschicksals. Die Kennzeichnung dieses Absturzpunktes gewinnt ihre volle Deutlichkeit in den tiefen Zeichnungen Hans Leisegangs zu „Goethes Denken"[3]. Leisegang macht es überaus deutlich, wie Goethes Denken Philosophie und Ethik ist, indem es auf die Gerundetheit der „geprägten Form, die lebend sich entwickelt", zielt. Insofern kreist auch das Buch Leisegangs um die drei Grundbegriffe dieses Goetheschen Denkens: Polarität, Steigerung, Kreis. Im Mittelpunkt des Goetheschen steht auch für Leisegang die spinozistische Einheit von Gott und Natur, nur übertragen aus dem statischen Verhältnis zwischen Substanz und Attributen in die dynamische Form eines „sich ewig verwandelnden Unwandelbaren" (57). Aber dann öffnet das Buch Leisegangs den Blick in den verhüllten tiefen Grund dieser Goetheschen dynamischen Einheit. Es ist nicht nur kennzeichnend, daß die Grundpolarität dieser Einheit heißt: Liebe—Haß als Weltmagnetismus (89) und Licht—Finsternis als Grundspannung (171 ff.), sondern daß noch tiefer liegt der Gegensatz zwischen dem „vollen warmen Gefühl seines Herzens an der lebendigen Natur, das ihn mit so vieler Wonne überströmte, das ringsumher die Welt ihm zu einem Paradiese schuf", und: „Ich sehe nichts als ein ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer" (29). Hat man den Blick für diesen tiefen Grund des Goetheschen, so erklärt sich auch das, womit das Buch Leisegangs schließt: die intolerante Starrheit Goethes, gerade in Bezug auf seine Farbenlehre. „Der Glaube an sich selbst als Organ der Gottnatur, der seinen religiösen Ausdruck in der höchsten Ehrfurcht, die seine Religion kennt, in der Ehrfurcht vor sich selbst findet, ‚daß er sich selbst für das beste halten darf, was Gott und Natur hervorgebracht haben', dieser Glaube ist es, der das ganze Leben und Schaffen Goethes zusammenhält, der den jungen Goethe, der an sein Genie und die Offenbarung der Natur durch ihn selbst glaubt, ebenso beseelt wie den alten Goethe, durch dessen Auge die Natur sich selber ansieht und dessen Sprache immer noch die Sprache der Natur selbst ist" (170 f.). Es ist die Starrheit eines solchen Glaubens an sich selbst, die tiefer weiß um die Abgründigkeit dieses Selbst und der Welt überhaupt.

So sind die Jubiläen Goethes und Hegels in Wahrheit eine Symptomatik in die Gegenwart hinein: Schicksal des Volkes und Schicksal des Einzelnen als ein großes Rorate coeli desuper!

Erich Przywara S. J.

[3] Hans Leisegang, Goethes Denken. (XII u. 182 S.) Leipzig 1932, Felix Meiner. M 8.50

Besprechungen

Zeitfragen

Deutsche Selbstkritik. Probleme der nationalen Selbsterkenntnis im neueren deutschen Schrifttum. Von Friedrich Schulze-Maizier. 8° (175 S.) Berlin 1932, Lambert Schneider. Kart. M 2.75

Dies ist ein sehr lesenswertes und feines Buch, nicht nur wegen des Reichtums an Gedanken und der Formgewandtheit seiner Sprache, sondern vor allem wegen des praktischen Nutzens für die unmittelbare Gegenwart. Hier werden Gründe und Abgründe aufgedeckt, die uns die Erklärung für das Schicksal des deutschen Volkes bieten. Nicht sosehr die Ungunst der äußern Verhältnisse als vielmehr die Vielfältigkeit und Vielspältigkeit des deutschen Wesens ist die Ursache, warum das Volk der europäischen Mitte in seiner Kultur und Politik nie zur Ausgeglichenheit gelangt, sondern immerfort zwischen Extremen haltlos hin und her schwankt. Diese qualvolle Zerrissenheit hat es bewirkt,

daß das deutsche Leben überreich an Blüten und Träumen, aber arm an großen, befreienden und dauernden Gestaltungen ist. Zusammenschluß und Eigenbrötelei, Vaterland und Menschheit, Idealismus und Realismus, Drang in die Tiefe und Sehnsucht in die Weite sind solche Spannungen im deutschen Wesen, über deren furchtbare Tragik führende Geister des deutschen Volkes, besonders seine großen Dichter, zu Worte kommen. Aus ihren freimütigen Geständnissen und bittern Klagen lernen wir uns selbst verstehen. Zwar sind diese Spannungen in jedem Menschen und jedem Volke angelegt, aber sie finden beim Deutschen einen besonders scharfen und bewußten Ausdruck. Der Verfasser bekennt bescheiden, daß seine Untersuchung nur ein Anfang, nicht eine erschöpfende Darstellung der deutschen Selbstkritik sei und darum die Auswahl der vernommenen Zeugen sich auf einen kleinen Kreis beschränke. Aber auch beim ersten Wurf hätte ein Görres nicht vergessen werden dürfen. Möchte die Schrift mit ihrem klaren Licht und maßvollen Urteil in unserer verwirrten Zeit etwas zur Selbsterkenntnis und Selbstbesserung der Deutschen beitragen.

M. Pribilla S. J.

Geschichte der Philosophie

Spinoza nach dreihundert Jahren. Von Stan. v. Dunin Borkowski S. J. 8° (204 S.) Berlin u. Bonn 1932, Ferd. Dümmler. M 3.50, Lwd. 4.80

Der Verfasser wollte nicht einfach ein Buch über Spinoza schreiben zum dritten Säkulum seiner Geburt, sondern über Spinoza „nach dreihundert Jahren"; wie der Mann also innerhalb dieses Zeitraumes verstanden und beurteilt wurde. Natürlich mußte ein Hintergrund dazu geschaffen werden: ein Bild Spinozas, wie er war, lebte und dachte, und eine festgefügte Darstellung seiner philosophischen Methode und seines Systems. Beides ganz stark abweichend von den bisherigen Forschungsergebnissen. Der wirkliche Mensch wird in Leben und Charakter mit dem Lehrbau in engen Zusammenhang gebracht; der lückenlose logische Zusammenhalt des Systems wird aufgedeckt, sein Standpunkt in der Weltphilosophie angedeutet, die tiefste Frage nach seinem Wahrheits- und Irrtumsgehalt gestellt und, soweit möglich, beantwortet, die künftigen Aufgaben der Forschung umgrenzt. So drängte sich der Hintergrund, wie einige billigend meinen, zur Hauptsache vor. Ein erträglicher Frontwechsel. Das allgemein Bekannte über den Philosophen findet man in diesem Büchlein nicht. Es wird vorausgesetzt, um Neuem und Unerforschtem oder Problematischem Platz zu machen.

St. v. Dunin Borkowski S. J.

Sozialwissenschaft

Aristote. Études sur la „Politique". Par M. Defourny. (Bibliothèque des archives de philosophie.) 2. Aufl. 8° (XX u. 560 S.) Paris 1932, Beauchesne.

Das Werk des Löwener Philosophieprofessors und Sekretärs der Mechelner Union internationale d'études sociales wendet sich denjenigen Seiten der aristotelischen „Politik" zu, die bisher weniger eindringend bearbeitet wurden, nämlich der Wirtschaftslehre, der Erziehungslehre und der Lehre von der Entfaltung der menschlichen Gesellschaft. Die Lehre von den Staatsformen dagegen bleibt ausdrücklich außer Betracht. — Als Ziel hat der Verfasser sich gesetzt, mit Hilfe der historischen Methode über die Ergebnisse der Forscherarbeit von Oncken in seiner „Staatslehre des Aristoteles" (1875) so viel hinauszugelangen, als die inzwischen gemachten Fortschritte in der Erkenntnis der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse der aristotelischen Umwelt ermöglichen. Dieser Aufgabe widmet der Verfasser sich mit größter Sorgfalt unter eingehender Berücksichtigung auch des deutschsprachigen Schrifttums. In einer Zeit, wo Aristoteles als Kirchenvater des Universalismus in Anspruch genommen wird, erscheint die kräftige Unterstreichung der individualistischen Momente bei Aristoteles durch den gelehrten Verfasser besonders bemerkenswert.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Volk und Boden. Von H. J. Wagenbach. 8° (64 S.) Potsdam 1932, Protte. M 1.20

Mit unleugbarem Geschick widmet sich der Geschäftsführer des Bundes Deut-

scher Bodenreformer seiner Aufgabe, für die Bestrebungen und Ziele einer maßvollen Bodenreform dadurch zu werben, daß er ihre Kenntnis vermittelt, Vorurteile zerstreut und auf immer neue Weise die Notwendigkeit „einsichtiger und zugleich durchgreifender Maßnahmen" (Enzyklika „Quadragesimo anno" Nr. 59) darzulegen. Kann man im einzelnen anderer Meinung sein als der Verfasser, so ist doch unverkennbar, wie seine Ausführungen von einer seiner Schriften zur andern an Klarheit und Wohlabgewogenheit gewinnen.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Die kapitalistische Konzentration. Von Dr. Günter Keiser. (124 S.) Berlin 1931, Struppe & Winkler. M 5.—

„Kapitalistische Konzentration" faßt der Verfasser nicht als erreichten Zustand, sondern als im Fluß befindliche Entwicklung, als den „Prozeß der Ballung von Verfügungsmacht über den Wirtschaftsapparat ... bei immer weniger Wirtschaftseinheiten von ständig wachsender Größe" (9). Dieser Prozeß wird in seinen verschiedenen Erscheinungsformen untersucht. Der Vorzug der Schrift liegt in ihrem wohlgeordneten Vorgehen und der klaren Begriffsbildung. So vermag sie ein gutes Stück dazu beizutragen, verworrene Diskussionen zu entwirren. Obwohl im Bereich des Begrifflichen bleibend, vermittelt das Büchlein doch gute Einblicke in die tatsächlichen konzentrationskapitalistischen Gebilde der Gegenwart.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Jugendfragen

Körperverfassung und Leistungskraft Jugendlicher. Von Prof. Dr. Ignaz Kaup und Dr. Theobald Fürst. 8° (310 S.) München und Berlin 1930, R. Oldenbourg. M 8.—

Der jugendliche Industriearbeiter und die Industriefamilie. Von Dr. Hermann Wagener. 8° (VIII u. 146 S.) Münster i. W. 1931, Münsterverlag G. m. b. H. M 3.—

Die eingehende Arbeit von Kaup und Fürst ist die Weiterführung der Lebensarbeit der beiden Verfasser. Daß hier reiches und zuverlässiges Material über die Körperverfassung unserer Jugendlichen geboten wird, ist eine Selbstverständlichkeit. Die bekannten sozialpolitischen Forderungen zu Gunsten der reifenden Jugend werden erneut erhoben und mit vermehrtem Material unterbaut. Ganz besonders verdient hervorgehoben zu werden, daß Kaup in starker Anlehnung an Spranger unter Betonung der Leib-Seeleneinheit im weiten Umfange auch unsern Anforderungen an die Erziehung der reifenden Jugend gerecht wird, obgleich wir manchmal von andern Ausgangspunkten zu diesen Ergebnissen gelangen. Von Interesse sind die Feststellungen Fürsts über die verhältnismäßig günstige Entwicklung der Jugendlichen in der Zeit nach der Inflation. Sie übertrifft noch die Vorkriegszeit.

Wagener bietet auf Grund reicher persönlicher Erfahrung und Forschung ruhig abwägende Einblicke in das Leben, besonders das Familienleben der Werkjugend. Man kann seinen Erfahrungen weithin beipflichten. Leider liegt es in der Natur solcher Arbeiten begründet, daß gerade die edelsten Züge verhältnismäßig schwer zur Darstellung gelangen. Dabei wäre vielleicht noch mehr, als es hier geschehen ist, zu beachten, wie schwer es dem jugendlichen Arbeiter fällt, seinem Denken und persönlichen Fühlen Ausdruck zu geben.

C. Noppel S. J.

Erziehung

Le Catholicisme, ses Pédagogiques, sa Pédagogie. Par Fr. de Hovre. 8° (454 S.) Bruxelles 1930, H. Dewitt.

Erziehungslehre ist mehr als eine Summe von Griffen und Winken. Sie ist auch mehr, als im Bereiche der Erziehertätigkeit nach außen sichtbar wird. Erziehung hat es mit dem Leben in seinem tiefsten Sinn zu tun. Darin hat sie Ziel, Maß und Kraft. Diese Erkenntnis ist heute, nach den Zeiten enger Sonderforschung wieder im Begriffe, Allgemeingut zu werden. Das ist die Stunde katholischer Erzieherweisheit. In der endlosen Stimmabgabe jüngster Jahrzehnte zu den pädagogischen Fragen haben die katholischen Gedanken — und sie sind mehr als Gedanken — nicht die gebührende Stelle eingenommen; sie

haben sich auch kaum gebührend darum bemüht. Sie hätten den Umschwung pädagogischen Denkens zur Lebensphilosophie als ihrer Grundlage beschleunigen und vertiefen können. Jedenfalls haben sie jetzt ihr Werk zu tun. Dabei wird es ein Merkmal katholischer geistiger Mitarbeit sein, daß sie, wie auf allen Gebieten, so auch hier, ihre besten Gedanken nicht nur in blasser Ferne, sondern in eindrucksvoller Gestalt wahrhaftigen Menschenlebens zu zeigen vermag.

Das Buch de Hovres steht an diesem wichtigen Punkte. Es erörtert in einem grundsätzlichen Teil (S. 1—78 und Schluß, S. 399—454) die notwendige Verknüpfung von Pädagogik mit Lebensphilosophie und die wesensmäßige Eignung des Katholizismus, zwischen all den Einseitigkeiten hindurch den geraden Weg zu den Tiefen pädagogischer Erkenntnis und Leitung zu weisen. Katholische Lehre erkennt alles Gute aller Lehren an, nicht aus schwächlicher Nachgiebigkeit gegen alle Eindrücke, sondern weil sie allem Wertvollen den zukommenden Ort anzuweisen vermag. Die katholische Lehre von Gott und Mensch, von Welt und Gesellschaft, von Leib und Seele ist stark und umfassend genug, daß jeder rechte pädagogische Gedanke sich hineinfinde und zur Geltung komme.

Wichtiger noch als die gedankliche Erörterung ist der anschauliche Beleg an großen Meistern katholischer Erziehung. Hier könnte als letztes Ziel eine Geschichte katholischer Erziehung und katholischer Erzieher winken, wahrlich nicht der geringste Teil einer idealen Kirchengeschichte. De Hovre beschränkt sich auf das 19. Jahrhundert; er führt fünf Männer vor als Sprecher katholischer Erziehungsweisheit und gleichzeitig als Ausdruck der verschiedenartigen Volksseele: Spalding, den amerikanischen Bischof mit seiner packenden Unmittelbarkeit zum Leben, Bischof Dupanloup in seinem Kampf gegen den Geist Rousseaus und Napoleons, Kardinal Newman in seiner Aufgabe von unerhörtem Ausmaß, die anglikanische Seele für das Katholische zu bereiten und dem Katholischen den Eigenwert englichen Volkstums zu erschließen, den Eintritt des neuerweckten Katholizismus ins englische Geistesleben durch eine aus katholischem Erbgut geschöpfte Universitätserziehungslehre zu besiegeln; Kardinal Mercier, den Herold der Philosophie der Vorzeit und ihrer ungeschmälerten Brauchbarkeit als Grundlage jeder echten Lebenslehre und Lebensführung, endlich Professor Otto Willmann, den Meister durchgeistigter Bildungslehre auf dem Grund der Geschichte des wahren Idealismus. Mit größter Liebe und Ausführlichkeit ist neben Willmann, der ja auch bei uns noch keineswegs hinreichend gewürdigt ist, Newman behandelt. Diese Studie (S. 153—283) enthüllt uns von neuem den unerschöpflichen Gedankenreichtum dieses wahrhaft großen Geistesmannes. In seiner Deutung schließt De Hovre sich E. Przwara an. Er hat ein auffallendes Geschick, die Gedanken der vorgeführten Meister unter zahllosen Stichworten übersichtlich zu machen und sie dann durch treffende Belege zu verdeutlichen.

E. Böminghaus S. J.

Rechtsphilosophie

System der Rechtsphilosophie. Von Karl Petraschek. gr. 8° (VIII u. 430 S.) Freiburg 1932, Herder. M 9.20, in Lwd. geb. M 11.—

Diese bedeutsame Arbeit des Münchener Universitätslehrers, der schon vor einigen Jahren eine umfangreiche Würdigung der Rechtsphilosophie des Pessimismus unternahm, behandelt nicht bloß einige Grundfragen, wie das Naturrecht, sondern die gesamte Forschungsarbeit der modernen Rechtsphilosophie. Nach einer ausführlichen Einleitung entwickelt der erste Hauptteil (Rechtsmetaphysik) die Grundlagen des positiven Rechts, seine empirischen Elemente, das Verhältnis von Rechtsbegriff, Rechtsidee und Rechtsideal, die Beziehung zur Sittlichkeit und Sicherheit, das Problem des natürlichen und positiven Rechts, dessen Ursprung und Geltung, endlich die Frage von der Notwendigkeit und den Leistungsgrenzen des Rechts. Sehr dankenswert sind die Untersuchungen über den Rechtsbegriff, die juristische Kategorien- und Methodenlehre. Besonders gelungen scheint die Darstellung über Rechtssubjekt, -objekt und -verhältnis, über den Rechtssatz, die Auslegung der Gesetze und Ergänzung von

Gesetzeslücken. In einem besondern Teile kommen die wichtigsten Hilfsbegriffe des Rechts (Kausalität, Wille, Schuld und Zurechnung) sowie die Hauptarten und Einrichtungen des Rechts zur Behandlung, wie Ehe und Familie, Eigentum und Vererbung, Strafe und Krieg, Willenserklärung und Vertrag, Staat und Kirche. Das klare Bekenntnis zum natürlichen Recht gegen den Positivismus, die gründliche Vertrautheit mit der modernen Rechtsphilosophie, die knappe und doch klare Darstellung und wirklich philosophische Vertiefung und Behandlung der Probleme sichern dieser neuesten Rechtsphilosophie einen hervorragenden Platz in der Rechtswissenschaft der Gegenwart.

J. B. Schuster S. J.

Lebensbilder

P. Constantin Lievens S. J. Der Apostel von Chota Nagpor. Aus dem Flämischen des P. A. Marlier S. J. Deutsche Bearbeitung von H. Kroppenberg S. J. Mit 7 Bildern und 1 Karte. 8° (350 S.) 1932, Saarbrücker Druckerei u. Verlag. Geb. M 4.—

Das Buch zeichnet die Lebensgeschichte eines der erfolgreichsten Heidenmissionare des 19. Jahrhunderts. Constantin Lievens, 1856 in Westflandern geboren, kam schon im dritten Jahre seines Ordenslebens, 1880, nach Ostindien. Dort vollendete er zunächst seine theologischen Studien und betrat 1885 sein Arbeitsfeld, die Mission von Chota Nagpor (Westbengalen, Erzbistum Calcutta). Nur sechs Jahre war er dort tätig gewesen, als er von einer unheilbaren Krankheit tödlich getroffen zusammenbrach. Aber in diesen sechs Jahren gelang es ihm, von nur wenigen Mitarbeitern unterstützt und unter unsäglichen Mühen, an die 100 000 Menschen der Kirche zuzuführen. Die „Missionsmethode Lievens" hatte allerdings auch ihre Schattenseiten. Aussicht auf Schutz und Hilfe in äußerster Not trieb die meisten der Neubekehrten. Die gewaltige Masse der Zudrängenden machte einen gründlichen Unterricht, der wegen Mangel an Personal auf später verschoben werden mußte, vorerst unmöglich. Es kamen deswegen bald Rückschläge und sogar eine große Krise über die junge Kirche. Als die Krise ihren Höhepunkt erreicht hatte, fügte es überdies die Vorsehung, daß der einzige, der sie zu meistern vielleicht imstande gewesen wäre, nämlich P. Lievens, das Arbeitsfeld verlassen mußte. Er sollte einen letzten Versuch machen, der todbringenden Schwindsucht im heimatlichen Flandern Einhalt zu gebieten. Es war jedoch vergeblich. Nur 38 Jahre alt, starb der gefeierte Missionar im Studienhaus seines Ordens zu Löwen am 7. November 1893.

Das Werk des P. Lievens ist nicht ohne Kritik geblieben. Für die soziale Tätigkeit der Kirche ist es jedoch ohne allen Zweifel ein glänzendes Ruhmesblatt. H. Kroppenberg S. J.

Bischof Sailer und seine Zeitgenossen. Von Berth. Lang S. J. 8° (252 S. u. 7 Bildtafeln) Regensburg 1932, Manz. M 3.50

Studien über Joh. Nep. v. Ringseis und andere Männer jener Zeit machten mir immer wieder den Einfluß des Bischofs Sailer klar. Ich konnte nur bedauern, daß die reichlichen Forschungsergebnisse neuerer Gelehrter über Sailers Persönlichkeit für den Nichtfachmann noch nicht zusammengefaßt waren. Auf Anraten des Manz-Verlags in Regensburg entschloß ich mich zu dem Versuch. Ich behandle Sailers Werden und Wirken im allgemeinen, seine Beziehungen zu König Ludwig, zu dem heiligmäßigen Generalvikar Wittmann und zu dem bischöflichen Sekretär Diepenbrock, dem späteren Kardinal. Dann schildere ich den Einfluß von Sailers Priesterschule auf eine große Anzahl Bistümer innerhalb und außerhalb Bayerns. Zuletzt spreche ich von Sailers Beziehungen zu hervorragenden katholischen Laien und zu Andersgläubigen. Die kirchenpolitische Bedeutung Sailers ist wohl noch nirgendwo so ausführlich behandelt worden. Eine Reihe köstlicher Briefe Diepenbrocks an Minister v. Schenk werden hier zum ersten Mal veröffentlicht. B. Lang S. J.

Joseph Haas — Porträt eines Künstlers — Bild einer Zeit. Von Karl Laux. Mit vielen Notenbeispielen, einem Faksimile und dem Bildnis des Komponisten. Mainz 1931, B. Schotts Söhne. Karton. M 3.50

„Biographie"? So lautet fragend die erste Kapitelüberschrift. „Die Zeit der

glühenden Bekenntnisse ist vorüber. Die Lebensbeschreibung wird eine Werkbeschreibung sein, und das Leben spielt nur noch die Rolle des schattenhaften Hintergrundes." „Die Subjektivität des Bekennens hat einer Objektivität des Gestaltens Platz gemacht. Aber indem wir diesem Gestalten nachgehen, sind wir zugleich auf der Spur des Lebens." So formuliert das letzte Kapitel „Biographie!", was der Leser schon selbst erahnt hat. Und dazwischen liegen hundert knappe Seiten — es wären mehr, viel mehr geworden, wenn der Verfasser uns hätte erzählen dürfen, wie er wollte! —, auf denen wir hören von Joseph Haas, nein, von seinem Werk. Von „Musik in Kammer und Haus", von heiteren und frommen Weisen, von seinem „Lehrstück von der christlichen Liebe", dem Elisabethoratorium, von seiner „Rückkehr ins Jugendland". Wir hören, wie er von Reger kam, und doch ein Eigener wurde. Wie er in der Romantik wurzelt, und doch in aufgelockerter Linie singt. Wie er tiefreligiöse Weihe und feinsten Humor zu einen weiß. Alles das und vieles andere wird gezeigt an seinem Werk. Und je mehr der Verfasser sich müht, beim „Werk" zu bleiben, desto deutlicher treten die Züge des Menschen Haas hervor. Wie es wohl immer geht: wer sich vordrängen, bekannt machen will, der verschwindet; und wer sich unsichtbar machen will, der leuchtet auf durch sein Werk und wird ein Führer. Nicht bloß für seine Schüler, sondern auch für die andern, die an seinem Werk das Vertrauen wieder finden: hier ist einer, der im Heute steht und nach dem Gestern und nach dem Morgen ausschaut. Der als Vater den Sohn und als Lehrer den Schüler verstehen will. Denn das ist wohl das innerste Lebenswerk von Joseph Haas geworden: Führer zu sein in einer Wendezeit, Brücken zu schlagen nicht nur zwischen Stilen und Epochen, sondern auch zwischen Menschen. Und die, ach, so „autoritätslose" Jugend folgt auf einmal willig einem Meister, weil sie spürt, daß er das „Generationenproblem" nicht mit tiefgründigen Untersuchungen, sondern mit warmem menschlich-künstlerischen Verständnis lösen will, als Musiker und Mensch. Es wird wohl das sein, was auch in der „sachlichen" neuen Jugend Gefühle der Freude und der Dankbarkeit weckt, wenn sie den Namen Joseph Haas hört.

Georg Straßenberger S. J.

Geschichte

Saint Grégoire de Nazianze et son temps. Hellénisme et Christianisme. Par E. Fleury. 8° (XII u. 382 S.) Paris 1930, Beauchesne.

Zum ersten Mal seit Ullmanns Versuch vor zwei Menschenaltern wird hier dem „Theologen" im Dreigestirn der großen Kappadozier eine wissenschaftlich unterbaute Darstellung seines dramatisch bewegten Lebens gewidmet. Mit reicher Benützung des Autobiographischen in Gregors Predigten, Briefen und Gedichten und unter Heranziehung der gelehrten Forschung der letzten Jahrzehnte ersteht ein geschichtlich und psychologisch treues Bild dieses nicht eben einfachen Charakters, der zeitlebens schwankt zwischen dem Drang zu kontemplativem Sichselbstauslöschen und dem Willen zu bestimmender kirchlicher Tätigkeit, zwischen zaghaft skrupulösem Mißtrauen gegen die eigenen reichen Anlagen und dem Glauben an Führerkräfte, die ihm doch nicht eigneten, zwischen anlagebedingten Menschlichkeiten, Eitelkeit, Empfindlichkeit, Überschwenglichkeit und den Äußerungen seines goldenen Wesenskernes, der in allem Kämpfen und Leiden, Wollen und Verzichten immer wieder leuchtend sich offenbart. Widerstrebend läßt Gregor sich vom Vater zum Priester, von Basilius zum Bischof weihen (aber Sasima, das kleine Nest, ist ihm doch wieder zu unbedeutend für seine Person!); widerstrebend läßt er sich auf Neu-Roms Patriarchenstuhl emportragen, um sich wenige Monate später verbittert und enttäuscht in die Heimat zurückzuziehen. Fleury wird der Vielfalt der Züge in seinem Helden gerecht. Und er weiß mit französischer Leichtigkeit den Stoff zu gestalten, ohne daß ein Roman daraus wird. Wenn man etwas vermißt, ist es die theologische Würdigung Gregors des „Theologen" und, trotz des Kapitels „Hellenismus und Christentum" oder gerade in ihm, eine eindringlichere Analyse des auch im Untertitel genannten Problems der Wechselbeziehungen vor allem nach der ideengeschichtlichen Seite. Aber was der

Verfasser beabsichtigte, den „Rhythmus einer griechischen Tragödie" in diesem Leben fühlen zu lassen (s. Nachwort), das ist ihm gelungen.

A. Koch S. J.

Compendium historiae Ordinis Praedicatorum. Von Angelus Maria Walz O. Pr. gr. 8° (XIV u. 664 S.) Rom 1930, Herder. Brosch. L 60.—; geb. L 72.—

Ein Abriß der Geschichte des Dominikanerordens, von einem hervorragenden Professor der römischen Dominikaneruniversität wissenschaftlich aufgebaut. Eine siebenhundertjährige Ordensgeschichte zu schreiben, ist kein leichtes Stück. Zumal bei der demokratischen Verfassung und weltweiten Verbreitung des Dominikanerordens lassen sich schwer außerordentliche Einschnitte oder umwälzende Ereignisse der innern Geschichte oder einzigartig hervortretende Persönlichkeiten finden, um deren Namen als Mittelpunkt die geschichtliche Entwicklung sich gestaltet. Doch legte die Anlehnung an die allgemeine Kirchengeschichte die Einteilung in drei große Abschnitte nahe: Von der Gründung des hl. Dominikus bis an die Schwelle der Glaubensspaltung (1507); dann bis zur Auswirkung der Französischen Revolution (1804) und zuletzt die folgende Zeit bis 1929. Innerhalb dieser Zeiträume behandelt der Verfasser jeweils in großen Zügen die Gesamtentwicklung und den Fortschritt in den einzelnen Provinzen den Gang des innern Lebens in Verwaltung und religiöser Übung und endlich die Entfaltung der äußern Tätigkeit auf dem wissenschaftlichen, apostolischen und kirchenpolitischen Gebiet in Europa und in den Missionen. Dabei werden die Verdienste der großen Apostel, Lehrer und Heiligen des Ordens meist nur ganz kurz gestreift. Auch der zweite Orden der Frauen und der dritte, der seine Mitglieder teils zu gemeinschaftlichem Klosterleben vereinigt, teils in der Welt läßt, wird geschichtlich gewürdigt. So entrollt sich in großen Einzelgemälden ein gewaltiges Stück Kirchengeschichte vor den Augen des Lesers. Gemäß dem Zweck des Werkes, das nicht Festschrift, sondern Lehrbuch sein will, verzichtet der Verfasser auf die Sprache des Affekts, wirkt aber desto mehr durch die Wucht und Fülle des anspruchslos dargebotenen Stoffes. Dadurch hat P. Walz ein Denkmal seines hochverdienten Ordens geschaffen, das sich Geschichtswerken anderer Orden würdig an die Seite stellt.

L. Koch S. J.

Weltgeschichte der neuesten Zeit, 1914—1930. Von Simon Widmann. 8° (266 S.) Münster 1930, Theissingsche Verlagsbuchhandlung. Geb. M 8.50

Das Werk hat die Vorteile und Schwächen einer Geschichtsschreibung, die aus eigenem Erleben erwächst, ohne sich zu einer wirklich weltweiten Schau des Geschehens zu erheben. Die Ursprünglichkeit der persönlichen Anteilnahme, die Fülle interessanter Einzelheiten und ein urgerechter Wille zur Wahrheit müssen als kennzeichnend gelten. Weltgeschichte erlebte der Deutsche unserer Zeit als Feindschaft der Welt in einem grauenvollen Kriege und dann in einer Friedenszeit aufreibender Bedrückung. Wird Weltgeschichte so verstanden, dann kann eine gewisse Einseitigkeit der Darstellung nicht als Mangel bezeichnet werden. Weniger gern wird man die Unvollkommenheit der Sprache und die Schwächen des Drucksatzes übersehen.

W. Flosdorf S. J.

Die Jesuiten in Glogau. 8° (136 S.) Breslau 1926, Schlesische Volkszeitung. M 3.50

Die Saganer Jesuiten und ihr Gymnasium. 8° (255 S.) Sagan 1928, Verlag des Saganer Gymnasiums.

Die Jesuiten in Schweidnitz. 8° (376 S.) Schweidnitz 1930, Bergland-Verlag. M 6.—

Die Jesuiten in Brieg. 8° (VII u. 140 S.) Brieg 1931, Verlag H. Kubisch.

Die Jesuiten in Deutsch-Wartenberg. 8° (224 S.) Schweidnitz 1931, Bergland-Verlag. M 4.—

Alles von Hermann Hoffmann.

Unter den Quellenschriften zur schlesischen Kirchengeschichte nehmen die Veröffentlichungen des Breslauer Studienrates H. Hoffmann eine hervorragende Stellung ein. Als Schulmann und Religionslehrer widmet er sich besonders den Fragen des Unterrichtswesens und der Kirchenpolitik seines

engeren Vaterlandes seit der Glaubensspaltung. Aus diesem Streben sind seine Studien über die Geschichte der Gesellschaft Jesu in Schlesien erwachsen. Zwar lag der Brennpunkt der jesuitischen Tätigkeit in der Hauptstadt Breslau mit ihrer Akademie, und ihr kam das Kolleg zu Neisse an Bedeutung am nächsten. Doch spiegeln sich die politischen und religiösen Wandlungen, die Schlesien im 16. und 17., auch noch im 18. Jahrhundert erschütterten, der Kampf der katholischen Kirche um die Wiedergewinnung ihrer alten Stellung in Schlesien und der hartnäckige, zum Teil erfolgreiche Widerstand des Protestantismus vielleicht noch klarer in der Geschichte der von Hoffmann behandelten Niederlassungen. Die Frage, was mit den alten katholischen Kirchengütern geschah, und wie z. B. die Stiftung der Jesuitenanstalten ermöglicht wurde, erfährt eingehende Behandlung. Das Schicksal Glogaus, dessen Gründung Kaiser Ferdinand aus Gütern der aufständischen Familie Schönaich bestritten hatte, und die Erbschaft des Ordens in Wartenberg, die für die Kollegien zu Sagan und Liegnitz verwendet wurde, geben Einblick in die sog. großen Reichtümer der Jesuiten. Auch die Methode der Zurückführung von Neugläubigen in Herrschaften, die wieder in katholischen Besitz gelangten, und das Verhalten der Jesuiten gegenüber der gewalttätigen Art weltlicher Regierungen, die kaiserliche nicht ausgenommen, treten nach urkundlichen Berichten vor die Augen des Lesers. Die Darstellung des kundigen Verfassers gibt ferner in sachlicher Kleinmalerei viele Einblicke in die pädagogischen, seelsorgerlichen und kulturellen Arbeiten des Ordens, der gerade in der Zeit des Stillstandes im 18. Jahrhundert seine schöpferische Lebendigkeit auf dem Gebiete der Kunstbauten bewahrte. Zum Teil, wie in der Geschichte von Schweidnitz, ragen die Berichte in unsere Zeit hinein, wo Jesuiten aus Polen die alten Erinnerungen in Schlesien wieder aufrichteten, bis sie der Kulturkampf vertrieb. L. Koch S. J.

Kardinal Stanislaus Hosius. Beiträge zur Erkenntnis der Persönlichkeit und des Werkes. Von Joseph Lortz. (Abhandlungen der staatlichen Akademie Braunsberg.) 8° (242 S.) Braunsberg 1931, Herdersche Buchhandlung. M 5,40

Nicht die längst anerkannte Bedeutung des Kardinals Hosius als eines Vorkämpfers der katholischen Gegenwehr und Erneuerung im 16. Jahrhundert zu schildern, stellt sich der Verfasser zur Aufgabe, sondern er will den wissenschaftlichen Wert der schriftstellerischen Tätigkeit des Theologen Hosius tiefer zu erkennen suchen. Im Bewußtsein der Zeitgenossen des Kardinals lebte sein Namen besonders als der eines der gewandtesten Polemiker. Seine Schrift „Confessio fidei catholicae christianae" wurde so volkstümlich, daß sie noch zu seinen Lebzeiten über 30 Auflagen erreichte und in die deutsche, französische, englische, polnische, italienische, flämische und andere Sprachen übersetzt wurde. Auch seine sonstigen polemischen Werke hatten großen Erfolg, so daß eine Würdigung der theologischen Bedeutung des Kardinals als Festschrift zu seinem Andenken, auch wenn sie so kritisch ausfällt wie die von Lortz, immer noch eine Huldigung ist.

Hosius trat vom Humanismus und der Jurisprudenz her erst mit fast 40 Jahren in die geistliche Laufbahn, und damals hatte die katholische Theologie in Deutschland und Nordeuropa zwar durch das Trienter Konzil Selbstbewußtsein und sieghafte Kraft gewonnen, aber sie blieb trotzdem noch lange in Verteidigungsstellung gedrängt. Es ist klar, daß in dem auferlegten Kleinkrieg ein schöpferisches Talent sich kaum entwickeln konnte. Dank seiner Vielseitigkeit als Humanist, Theologe und Jurist, die er jedoch nur als Theologe in großen literarischen Leistungen äußerte, errang sich Hosius neben dem Ruf des „glänzenden Stilisten" und „hervorragendsten Theologen seiner Zeit", wie ihn der hl. Petrus Canisius nannte, eine starke praktische Wirkung. Lortz ist nun der Meinung, daß der beste Teil der Größe des Kardinals nicht in der Theologie, sondern in der Zeitgemäßheit und praktischen Verwendbarkeit seiner Schriften liege, noch mehr aber in seinem persönlichen und amtlichen Wirken auf allen Gebieten und Schauplätzen des kirchlichen Lebens, besonders in Ostpreußen und Polen. Die Akademie zu

Braunsberg, die Herausgeberin der Festschrift, ist selber ursprünglich seine Gründung. L. Koch S. J.

Echnaton, König von Ägypten, und seine Zeit. Von Arthur Weigall. Deutsch von Dr. Hermann Kees. 5.—6. Tausend. 8° (XX u. 166 S.) Basel (o. J.), Schwabe & Co. M 6.40

Das für weitere Kreise berechnete Buch behandelt den interessantesten Abschnitt der langen ägyptischen Geschichte: die Zeit des sog. Ketzerkönigs Amenophis IV. Echnaton (1375 bis 1358 v. Chr.). In der englisch redenden Welt hat es weite Verbreitung gefunden, und auch die deutsche Bearbeitung scheint viel gelesen zu werden. Der wissenschaftliche Ballast wird nach Möglichkeit ausgeschaltet oder doch in eine gefällige Form gekleidet, der fesselnde Stoff aber in angenehmer Darstellung und in wohlgegliederten Abschnitten mit kurzen Kapiteln dargeboten. Der Phantasie ist ein reicher, vielleicht etwas übermäßiger Spielraum gewährt. Das dem Zweck des Werkchens entsprechende Verfahren bringt es freilich mit sich, daß man vieles auf Treue und Glauben hinnehmen muß. Die Ausführungen über die religiösen Anschauungen Echnatons sind vielfach übertrieben. Auch sonst bleibt einiges hinter dem gegenwärtigen Stand der Forschung zurück. Das deutet auch der Übersetzer im Vorwort an; doch hat er im Hinblick auf die ganze Anlage des Buches den Text durchgehend unverändert gelassen und nur die Abbildungen, 33 an der Zahl, durch die neueren Funde zum Teil ersetzt, zum Teil ergänzt. Die an den Farbenton der Vorlage leicht anklingende Übersetzung liest sich im ganzen recht angenehm. Peinlich berührt jedoch die stets wiederkehrende Verwechslung von „scheinbar" mit „anscheinend". Auch bei aller Ehrfurcht gegen die Grundschrift hätte uns „Jehova" statt „Jahve" erspart bleiben dürfen. H. Wiesmann S. J.

Literaturgeschichte

Geschichte der deutschen Literatur. Von Adolf Bartels. gr. 8° Dritter Band: Die neueste Zeit. (VII u. 1308 S.) Leipzig 1928, H. Haessel. Geb. M 36.—

Die große Ausgabe von Bartels Deutscher Literaturgeschichte vereinigt in ihrem dritten, umfangreichen Bande die literarischen Erscheinungen der neueren Zeit vom Beginn des deutschen Kaiserreiches bis herab zu den Jüngsten. In seiner vorliegenden Gestalt ist dieser letzte Band aus früheren Teilbehandlungen zu einer großen Sammlung von Übersichten, Nachweisen und Einzelbemerkungen geworden. Vorangestellt ist eine Geschichtsübersicht des letzten Drittels des 19. Jahrhunderts. Sodann folgen in Einzelkapiteln unter den entsprechenden Schlagworten Darstellungen der einzelnen Dichter, der verschiedenen Perioden und Kunstrichtungen. Der Rahmen der Darstellung ist so weit, daß wissenschaftliche, technische Literatur und Übersetzungen aufgenommen werden. In besondern Abschnitten, unter dem Titel „Entwicklung", finden sich in langen Reihen die Namen der Schriftsteller mit biographischen Notizen und Angabe der Hauptwerke.

Es kommt Bartels nicht so sehr auf eine Beurteilung der literarischen Werke nach den verschiedenen Kunstrichtungen und Arten an, noch auf eine Kennzeichnung der Bewegungen; nur ganz selten finden sich Dichtungsproben. Eher liegt in seiner Absicht, möglichst vollständige Einzelangaben zusammenzustellen, ohne eine Neuordnung zu versuchen. Auch nicht die eigene Stellungnahme hat diese Geschichte der Literatur zusammengefügt, wenn man nicht die im Ich-Ton gehaltenen, oft unvermittelten Urteile, die Vorliebe des Verfassers für „deutsches Wesen" und seine Abneigung gegen alles „Jüdische" als kennzeichnend ansehen will. Bartels empfindet am Ende des Ganges durch diese Zeit „eine große und stille Bewunderung des Reichtums an Individualitäten, die aus dem Mutterboden der Volksindividualität gleichsam waldartig aufgeschossen" sind. Unsere Literatur, „unliterarischer als jede andere, mit dem Mangel eines einheitlichen Stiles, hat nur die eine Aufgabe, den ausgeprägt germanischen Charakter der Dichtung zu erhalten". So meint es wenigstens das Schlußwort, „geschrieben... Ostern 1902, durchgesehen und gut befunden zu Weimar 1918 und auch vor den Reichstagswahlen Mai 1928".

H. Fischer S. J.

Was bleibt? Die Weltliteratur. Von Eduard Engel. Mit 25 Bildnissen und einer Handschrift. gr. 8° (688 S.) Leipzig 1928, Koehler & Amelang. M 15.—

Engel, der Vielbelesene, faßt Ergebnisse und Beobachtungen seiner Erfahrung zusammen, um dem Durchschnittsleser die Mühe des Auswählens zu erleichtern. Nach einer einleitenden Betrachtung über die Grundfragen des Urteils in literarischer Hinsicht, dessen Bedingtheit im Wandel des Zeitgeschmacks, folgt ein Gang durch die Weltliteratur über Morgenland, Hellenen, Römer zu den neuen Völkern Europas. Die Rechtfertigung der Wertungen und Maßstäbe bringt der letzte Teil, der die Grundbegriffe zu klären versucht. Bekannt ist die Geschicklichkeit des Verfassers, Wertvolles und Vergessenes der Vergangenheit neu zu entdecken. Weniger gut gelingt es ihm, sich vor allzu schroffer Einseitigkeit zu hüten. Zumal den Neueren gegenüber stellt sich eine auffallend ängstliche Zurückhaltung oft genug ein, die auch zu Widersprüchen führt. Unannehmbar erscheint, was über den Zusammenhang von Kunst und Sittlichkeit, im Sinne von Sittsamkeit, Übereinkunft und Erkenntnis der Nützlichkeit gesagt wird. So kann die Antwort auf die Frage nach dem Bleibenden nicht wundern: „Freude ist das höchste Menschengefühl": es bleiben also die Werke der Freude. Rein vom Menschen aus löst sich die Frage, und alles findet sich befriedigt in „genießender Liebe".

Als Führer kann Engel wohl nicht in Betracht kommen, denn er führt nicht weit und klar genug, und ästhetisches Einfühlen mangelt ihm zu sehr. Störend wirkt dazu in der Untersuchung der Ich-Ton des Verfassers.

H. Fischer S. J.

Deutsche Literatur. Sammlung literarischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Entwicklungsreihen. (250 Bände.) Reihe: Deutsche Selbstzeugnisse, herausg. von Dr. Marianne Beyer-Fröhlich. Bd. 1: Die Entwicklung der deutschen Selbstzeugnisse. M 7.—, geb. M 8.50. Bd. 6: Selbstzeugnisse aus dem Dreißigjährigen Krieg und dem Barock. M 7.50, geb. M 9.—. Leipzig 1930, Verlag Philipp Reclam jun.

Es bedeutet ein Wagnis, dieses gewaltige Sammelwerk, an dem Gelehrte des ganzen deutschen Kulturgebietes mitarbeiten, in unsern Tagen erscheinen zu lassen. In vielen Entwicklungsreihen (z. B. Heldendichtung, Realistik des Spätmittelalters, Mystik, Humanismus und Renaissance, Volkslied, Volksschauspiel, Barock, Irrationalismus, Realidealismus, Politische Dichtung, Formkunst u. a.) wächst das Werk gleichzeitig von Monat zu Monat heran zur einheitlichen und umfassenden Sammlung aller literarisch und kulturhistorisch wichtigen Quellen vom Mittelalter bis in die neueste Zeit und gewährt so gleichzeitig einen großen Überblick über das Werden deutscher Kultur und einen Einblick in die einzelnen Ströme. Es ist klar, welche Bedeutung in diesem Rahmen der Reihe: Deutsche Selbstzeugnisse, zukommt. Diese Dokumente geben uns einmal Einblick in die Quellgründe deutschen Kulturwerdens, dann aber zeigen sie, wie das Geschehen der Zeit sich in den Seelen ihrer Menschen spiegelt, groß und beglückend oder eng und schmerzvoll. Viele Dokumente sind hier zum ersten Mal einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht worden. Der Einleitungsband gibt einen Überblick über die Gesamtentwicklung der deutschen Selbstzeugnisse, gegliedert nach den Hauptrücksichten, die für ihre Betrachtung maßgebend sind (seelische und geistige Grundlagen, chronologische Entwicklung zu und in Gattungen, Einwirkung außerdeutscher Biographik, formales Element). Dieser Überblick muß natürlich bei der Fülle des Materials oft nur stichwortartig kennzeichnen, wobei die Gefahr besteht, daß unglückliche Formulierungen, Schiefheiten und Ungenauigkeiten unterlaufen, die man gerade bei diesem Werk vermieden sehen möchte. Für die Lebenserinnerungen des hl. Ignatius ist die 1902 erschienene Verdeutschung von Böhmer benutzt worden, der die alte, ziemlich freie lateinische Übersetzung der Humanistenzeit zu Grunde liegt. Wir haben aber seit 1922 eine genaue Übertragung des Urtextes von Feder. Wie so oft, wird auch hier wieder die Mystik des hohen Mittelalters mit dem Pietismus in eine Entwicklungslinie gestellt. Bei der Erwähnung der Staatslehre des Hugo Grotius ist die Formal-

und Materialursache des Staates nicht auseinandergehalten worden. Wenn Grotius den Ursprung des Staates aus dem Vertrag herleitet, folgt nicht, daß er dadurch den Gehorsam weltlich motiviert, ein Gedanke, der ihm fern lag.

H. Kreutz S. J.

Deutsches Dante-Jahrbuch. 12. Bd., neue Folge 3. Bd., herausg. von Fr. Schneider. gr. 8° (243 S.) Weimar 1930, Böhlaus Nachf. Geb. M 14.—

Die deutsche Dante-Gesellschaft unter der Leitung des Geh. Rats Univ.-Prof. Dr. Goetz mit dem Sitz in Weimar bietet wieder einen stattlichen und lehrreich illustrierten Band, der beachtenswerte Beiträge enthält. Fr. Schmidt-Knatz behandelt in gründlicher Weise den Verfasser des vielleicht ältesten Dante-Kommentars, Jak. della Lana. Helmut Hatzfeld bespricht in anregender Form den dichterischen Sprachausdruck für das Heilige (Gott, Dreifaltigkeit, Christus, die Seligen, Seligkeit, Gnade, Gebet) in Dantes Paradiso. Beatrice wird als Gnade gefaßt, was kaum zutreffend sein wird, ist sie ja um neun Monate jünger als Dante, was von der Gnade nicht gesagt werden kann, wohl aber von dem Glauben, der nach dem Tod in die „Visio Beatrix" übergeht (vgl. diese Zeitschrift 111 [1926] 447). Den Abschluß des Jahrbuches bildet die Zusammenstellung der neuen Dante-Literatur. Meines Erachtens wird die Dante-Gesellschaft gut tun, den Fußspuren des Dr. Fr. Beck, zumal in der Batrice-Frage, zu folgen. Der Gelehrte hat im Jahrbuch 1925 und sonst vielfach auf das schlagendste nachgewiesen, daß Beatrice weder in der „Vita nuova" noch in der „Commedia divina" eine geschichtliche Persönlichkeit sein kann.

I. Hopfner S. J.

Bildende Kunst

Die hl. Anna. Ihre Verehrung in Geschichte, Kunst und Volkstum. Von Dr. P. Beda Kleinschmidt O.F.M. Mit 20 Tafeln und 339 Textbildern. 4° (XXXII u. 450 S.) Düsseldorf 1930, Schwann. Ganzleinen M 28.—

Die Heilige Schrift sagt uns nichts über die hl. Anna. Die früheste und hauptsächlichste Quelle, die uns über sie berichtet, ist das gegen 150 entstandene sog. Protoevangelium des Jakobus. Die Verehrung der hl. Anna reicht im Osten bis wenigstens in das 6. Jahrhundert zurück; größere Verbreitung fand sie dort seit dem 8. Jahrhundert. Im Westen, in den der Kult der Heiligen zugleich mit deren Legende aus dem Osten eingeführt worden sein dürfte, begegnen uns die frühesten Spuren im 8. Jahrhundert. Bis zum 13. Jahrhundert hier im ganzen nur sehr beschränkt in Übung, nahm er seitdem jedoch immer mehr an Verbreitung zu, bis er im ausgehenden 15. Jahrhundert allgemein geworden war, 1481 auch in den römischen Festkalender Aufnahme erhielt und nun allenthalben Hoch und Niedrig, Gelehrte und Ungelehrte in der Verehrung der hl. Anna wetteiferten. Annabruderschaften entstanden, Altäre wurden zu Ehren der Heiligen errichtet, Messen gestiftet, Kirchen und Klöster unter ihre Patronschaft gestellt, Kinder und Glocken nach ihr benannt, Wallfahrten nach den Orten unternommen, wo man Reliquien der hl. Anna besaß, in Deutschland besonders nach Düren, wo eine Partikel ihres Hauptes, und nach Annaberg in Sachsen, wo ein Finger der Heiligen verehrt wurde. Bücher und kleinere Schriften erzählten dem Volke das wunderbare Leben der hl. Anna oder förderten sonst die Andacht zu ihr, zahllose Bildwerke, gemalte wie plastische, wurden geschaffen, die Annas Beziehung zu Maria und dem Heiland und die Begebenheiten ihrer Legende zum sinnfälligen Ausdruck brachten. Als Schutzpatron verehrten die hl. Anna die Schiffer, Schreiner, Drechsler, Gerber, Seiler, Weber, Dienstboten u. a., namentlich die Bergleute; angerufen wurde sie vornehmlich gegen pestartige Krankheiten, um Kindersegen, um eine glückliche Geburt, gegen Unwetter und um eine selige Sterbestunde. Auch in nachmittelalterlicher Zeit erhielt sich die Verehrung der hl. Anna weiterhin in ihrer Volkstümlichkeit. In Spanien und Italien erlebte sie sogar in der Zeit des Barocks eine neue Blüte.

Die Arbeit ist das Beste, was bisher über die hl. Anna und ihre Verehrung geschrieben wurde. Es ist nicht nur das schriftliche Quellenmaterial ausgiebigst in ihr verwertet, sondern auch, und zwar in weitestem Ausmaß, das

monumentale, das in den bisherigen Schriften über den gleichen Gegenstand kaum, jedenfalls aber allzu wenig Beachtung fand. Der Verfasser hat darum auch ebensosehr wie der Verehrung der hl. Anna der Wissenschaft einen wirklichen Dienst erwiesen, für den er um so mehr Dank verdient, als er namentlich zum Beschaffen des monumentalen Quellenmaterials die Mühen langdauernder, ausgedehnter Reisen auf sich nehmen mußte. J. Braun S. J.

Die Kunst Rembrandts. Bilderbuch zu Rembrandt als Erzieher. Von B. Momme Nissen. (14 Seiten Text, 97 Abbildungen) München 1929, Joseph Müller.

Dürer als Führer. Vom Rembrandtdeutschen und seinem Gehilfen (Julius Langbehn und Momme Nissen). Mit einem Brief von Hans Thoma und 80 Bildern in Kupfertiefdruck nach Dürer. Ebd.

Langbehns, des Rembrandtdeutschen, Lebenswerk und Lebensziel war im Sturm unserer bewegten, schnellebigen Zeit schon fast vergessen. Sein Schüler und Weggefährte Momme Nissen hat ihn wieder geweckt. Was Langbehn ersehnt und erkämpft hat, will sich heute zur Wirklichkeit durchringen. Das harte Darben Deutschlands und seine geistige Qual haben den Vorkriegswegen der Kunst ein Ziel gesetzt. Unsere Kunst hungert. Vielleicht wachsen aus dieser Not die führenden Geister. Ein Neues bricht an, das seine stärksten Antriebe von Niederdeutschland erhalten hat. Gerade hier tut uns Langbehn not. Er will, daß wir uns des Bodens bewußt werden, auf dem wir stehen, der Entwicklung vergangener Zeiten, aus denen wir gewachsen sind. Was Langbehn im Dürer (1904 zum ersten Mal veröffentlicht) sagt, gilt einer heute toten Zeit. Wir schielen nicht mehr über den Rhein. Eiffelturmpolitik hat ihre Werbekraft verloren. Aber daß der Künstler wie der Schauer sich an den Großen deutscher Vergangenheit schulen muß, bleibt nur zu wahr. Die gut gelungenen Wiedergaben der Bilder werden vor allem dem kunstliebenden Laien viel zu sagen haben und ihm eine künstlerische Erziehung geben, wie sie theoretische Werke allein nicht vermitteln können. Der knappe Text, der sich von jeder „Fachsprache" freihält, wird willkommene Einleitung bieten.

G. A. Lutterbeck S. J.

1. Bruno Zwiener, ein Kindermaler. Einführungsaufsätze von A. Dobsky und Dr. W. Steffens. Begleitender Text zu den Bildern vom Künstler selbst. 8° (96 S., 4 bunte Bildbeilagen, 35 Reproduktionen nach Originalradierungen). Breslau (o. J.), Otto Borgmeyer. M 6.—
2. Sursum Corda. Radierungen von Bruno Zwiener. Text von H. Hänel. 8° (108 S.) Breslau 1927, Verlag des Katholischen Sonntagsblattes. M 4.75

Bruno Zwiener, der Schlesier, ist einer der Stillen im Lande. Sein Werk buhlt nicht mit peitschenden Farben und pikanten Sujets um den Götzen Straße. Er hat den Willen zur Schlichtheit. Es ist wohl etwas kühn, ihn in die Reihe der größten Kindermaler zu stellen, wie es die Einführungsaufsätze tun. Er überschreitet die Höhe eines Kaulbach nicht. Sein Schaffen ist ja auch noch ein Anfang, er ist jung, und seine Arbeitsfreude und seine sichere Form werden ihm ein Wachsen bescheren. Natürlich und lebendig sind Köpfe und Gestalten, fern von der dürren Abstraktion extremer Sachlichkeit. Schlicht und doch farbenfreudig. In Thema und Wiedergabe ein ernstes Wort an unsere so wenig kinderfreudige, aufwandlüsterne Zeit. Die vom Künstler gegebenen, an Märchen anklingenden Begleittexte, werden die Bilder auch den Kindern lieb machen.

Zwieners Eigenart spricht auch aus seiner kirchlichen Kunst. Und doch ist hier noch etwas anderes: das Ringen um Licht und Schatten als eines künstlerischen Mittels, das Rembrandtproblem. Das Innere der gewaltigen Dome reizt ja in seinen Lichtern zur Darstellung, und Zwiener weiß es zu packender Wirkung zu gestalten. Ein Zeichen seiner Heimatverbundenheit und zweifellos auch seiner seelischen Struktur ist das Verwachsen der hehren Gedanken gotischer Räume mit strebenden Säulen und lichtbreiten Fenstern mit der freudigen Bewegtheit barocker Plastik. Die Menschen werden in den großen Bildern zu linienhaften, aus-

drucksvollen Gebärden. Zeichnet er aber die Köpfe seiner Menschen des Alltags, so weiß er aus ihnen Lebensschicksal und Gottesgedanken zu lesen.

G. A. Lutterbeck S. J.

Zur See mit Pinsel und Palette. Erinnerungen. Von Professor Willy Stöwer. gr. 8° (302 S., 257 einfarbige und 4 mehrfarbige Abbildungen) Braunschweig 1929, Westermann. M 11.50, geb. M 14.—

Ein Bild der vergangenen, toten Zeit, der guten, alten Zeit, wie Stöwer wohl sagen würde. Wir brauchen hier nicht von der „Marinekunst" des Malers zu sprechen. Sie tritt in diesen Blättern zurück. Im Mittelpunkt des Buches steht, wenn auch ungewollt, Stöwer, der Mensch. Ein geradgewachsener Niederdeutscher, der sich entgegen dem Geschrei der Zeit zu seinem Herzen bekennt. Viele mögen in politischen Dingen anders denken, Stöwer ist nicht politisch, wenn man nicht seine Liebe zum großen Vaterland, zur Flotte, seine Anhänglichkeit an den Kaiser politisch nennen will. Er hat nichts von der Problemwälzerei und Kompliziertheit der Menschen von heute. Aber so bleibt er zu sehr an der Oberfläche. Das Leben hat ihn nicht gerade hart angefaßt. Vielleicht tritt das aber nur nicht hervor, weil er zu scheu ist, davon zu reden. Es tut wohl, wenn man nach all der Kritik von Berufenen und Unberufenen einen Menschen sieht, der den Kaiser mit seinem warmen Herzen schildert, wie er ihn persönlich sah und erlebte. So hat er wohl auch den einen oder andern Zug zum Bilde dieses umstrittenen Mannes beigetragen. Die opfernde Aufbauarbeit vieler im zerbrochenen Heimatland würdigt er nicht. Sie kam nicht mit ihm in Berührung. Die Schilderung ist lebendig, kunstlos, die Ausstattung gut, wenn auch die Wiedergabe in der violetten Tinte nicht immer günstig wirkt.

G. A. Lutterbeck S. J.

Grab und Friedhof der Gegenwart. Im Auftrage des Reichsausschusses für Friedhof und Denkmal herausgegeben von Dr.-Ing. Stephan Hirzel (Bücher des Reichsausschusses für Friedhof und Denkmal Band I) 4° (XII u. 150 S., reich bebildert M 6.—, geb. M 7.50

Daß die Friedhöfe der „Gründerzeit" nicht gerade einen ästhetischen Eindruck machen, ist heute wohl unbezweifelt. Von allen Seiten wird mit Ernst an einer neuen Form gearbeitet. Manches wurde schon geleistet. Die Richtlinien des Reichsausschusses sind sicher geeignet, neue Wege zu ebnen, und es ist zu begrüßen, daß diese Dinge der breiten Öffentlichkeit vorgelegt werden. Vertreter der drei großen Religionsgemeinschaften (von katholischer Seite P. J. Vollmar O. S. B., Maria-Laach) und die Freidenker sind an dem Werke beteiligt, aber man hat den Eindruck, daß die Freidenker am intensivsten an der Neugestaltung arbeiten. Die Bilder sind gut ausgeführt. — Der kommunalisierte Gottesacker ist sicher nicht unser Ideal. Aber die Bewegung wird sich kaum noch rückgängig machen lassen. Um so tiefer muß innerhalb des gemeinsamen Friedhofs der katholische Gedanke von Leben und Tod, von Ewigkeit und Erlösung gestaltet werden. P. Vollmar gibt gute Anregungen. Die Gesellschaft für Christliche Kunst hat manches geleistet, was hier übergangen wird. Daß sich aus der (immerhin noch fraglichen) gemeinsamen Arbeit von Gruppen, die sich im wesentlichsten widersprechen, etwas Wertvolles schaffen läßt, wie es das Buch wohl möchte, bleibt uns mehr als unwahrscheinlich.

G. A. Lutterbeck S. J.

Länderkunde

Irland. Von M. F. Liddell, M. A., Ph. D., Lecturer an der Universität Birmingham. (Handbuch der englisch-amerikanischen Kultur, herausg. von Wilhelm Dibelius) 8° (170 S.) Leipzig 1931, B. G. Teubner. Geh. M 6.12; geb. M 7.56

Von dem klassischen Buch „Irish Nationality" von Alice Stopford Green unterscheidet sich das vorliegende Werk in vieler Hinsicht. Es ist gründlicher und mehr objektiv gehalten. Sein Hauptvorzug ist aber, daß es außer der geschichtlichen Vergangenheit so eingehend das Irland von heute behandelt. Nur ein Drittel des Buches ist der Geschichte Irlands bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts gewidmet (S. 1—68). Das zweite Drittel schildert die Ereignisse unseres Jahrhunderts (S. 69—119),

während das letzte Drittel sich ausschließlich mit den heutigen Zuständen beschäftigt (S. 120—164). Von besonderem Interesse ist neben den Ausführungen über die wirtschaftliche und geistige Kultur besonders die eingehende Schilderung der politischen Parteien und Probleme der Gegenwart. Der Verfasser kommt zu dem Schluß, daß „eine gänzlich auf sich selbst gestellte irische Republik, deren Unabhängigkeit eigentlich nur von dem guten Willen ihrer Nachbarn abhinge, unter den Mächten der Welt eine ungleich bescheidenere Rolle spielen würde, als ein auf die Militärmacht und den Kredit des Britischen Reiches gestützter Staat". Natürlich wird auch der noch zu England gehörige Nordosten des Landes ausführlich besprochen. Reiche Literaturangaben am Schluß jedes Kapitels sowie ein ausführliches Namen- und Sachregister erhöhen die praktische Brauchbarkeit.

B. Welzel S. J.

Schöne Literatur

Drinnen und Draußen. Ein Tagebuch über Landschaften und Städte, Tiere und Menschen. Von Wilhelm Hausenstein. 8° (333 S.) München 1930, Knorr & Hirth. M 5.50

Hausenstein gibt ein überaus buntes Bild von Seelenstimmungen, von Leben, Landschaft und Kunst, von Blumen, Tieren und Menschen. Persönlich Gesehenes und Geformtes in geistvoller Diktion, in die die Sprache des Alltags manchmal ein fremdes Wort wirft. Es ist jedoch im Anfang nicht leicht, das große Einigende, die alles überbauende Geistigkeit zu entdecken. Hier will ja auch nichts Endgültiges sprechen. Ein Suchender formt hier eine Welt. Leiden des Leibes haben das Auge seiner Seele geschärft. Es ist ergreifend, die gespannte seelische Tätigkeit des Kranken in dem ersten Teil zu verfolgen. Der zweite Teil führt uns durch die Städte Deutschlands, Italiens und Frankreichs mit ihrem verschiedenen Wesensrhythmus. Vielleicht spielt hier der Journalist in Hausenstein stark mit. Und doch zittert selbst um diese ein wenig laute Darstellung die zarte Heimlichkeit eines Tagebuches. Eine Liebe zum Katholischen, zum Reinen, zum kraftvoll Schönen, zum Klassischen, die zu fein ist, um in lauten Worten Ausdruck zu finden. Daß er manche Dinge gern von vornherein mit dem umgekehrten Vorzeichen versieht, mag ebenfalls dem Journalisten zugute gehalten werden. (Zu Rimini eine Bemerkung: Templum bezeichnet in der Renaissance nicht nur den heidnischen Kultraum, sondern vor allem auch das christliche Gotteshaus.) Eines vor allem zeichnet das Buch aus: die liebevolle Hingabe an die kleinen Dinge, die einem Menschen des Augenblicks nichts zu sagen haben.

G. A. Lutterbeck S. J.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Josef Kreitmaier S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32 749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Overmans S. J., M. Pribilla S. J., C. Noppel S. J. (Roma 130, Via S. Nicola da Tolentino 8), 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.

1932 Q 7067

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit. Besprechungsstücke, die von der Schriftleitung nicht ausdrücklich erbeten sind, werden in keinem Falle zurückgeschickt)

Agatson, L., Das Daseinsproblem. Das primäre Sein. gr. 8° (182 S.; 1 zeichnerische Skizze.) Freiburg 1932, Herder. 4.50 M.

Barnickel, J. B., Clavius. Welt-Einheitskalender. 8° (128 S.) Bamberg 1932, Reindl.

Baudenbacher, K., C. SS. R., Fei're fromm Mariens Feste. 12° (64 S.) Paderborn 1932, Schöningh. 0.90 M.

Beermann, M., Um des Evangeliums Willen. kl. 8° (176 S.) Paderborn 1932, Schöningh. 3 M.; geb. 4 M.

Beumelburg, W., Bismarck gründet das Reich. 8° (462 S.) Oldenburg i. O. 1932, Stalling. 4.50 M.; geb. 5.80 M.

Brockhaus, Der große. Handbuch des Wissens in 20 Bänden. 15. Aufl. gr. 8° Leipzig 1932, Brockhaus.
11. Bd.: L—Mah. (788 S.) Geb. 23.40 M.

Bürkli, F., Erziehung und Übernatur. 8° (96 S.) Luzern 1931, Räber & Cie. 2.80 Fr.

Curtius, E., Deutscher Geist in Gefahr. 8° (132 S.) Stuttgart 1932, Deutsche Verlags-Anstalt. 2.25 M.; geb. 3.50 M.

Deutsche Parteien. Staatsbürger, man wirbt um dich. gr. 8° (76 S.) Berlin 1932, Spaeth & Linde.

Drevermann, F., Meere der Urzeit. 12° (174 S.) Berlin 1932, Springer. Geb. 4.80 M.

Durch Maria zu Jesus. Handbüchlein der Marianischen Jungfrauenkongregationen. 12° (160 S.) München 1932, Ars sacra. Geb. 2.40 M.

Gommenginger, L., Warum in Lourdes? 12° (96 S.) Paderborn 1932, Schöningh. 1.50 M.; geb. 2 M.

Grabmann, M., Der hl. Albert der Große. 8° (30 S.) München 1932, Hueber. 1.40 M.

Jochum, O., Der Jüngste Tag. Oratorium. Klavierauszug. kl. Fol. (122 S.) Karlsruhe 1932, Müller.

Lhande, P., Das Kreuz auf den Wällen. 12° (184 S.) Einsiedeln 1931, Benziger. 4.40 M.; geb. 5.60 M.

— L'Évangile de la douleur. 12° (238 S.) Paris 1932, Éditions Spes. 12 Fr.

Lortzing, J., Der Maimond als Marienmond. 12° (128 S.) Paderborn 1932, Schöningh. 1.60 M.; geb. 2.40 M.

McNeill, J., Unitive Protestantism. 8° (346 S.) New York 1930, Abingdon. Geb. $3.—

Rigault, G., Le Frère Philippe. 12° (232 S.) Paris 1932, Bloud & Gay.

Romain, P., La Crucifiée de Konnersreuth Thérèse Neumann. 12° (106 S.) Paris 1932, Bloud & Gay.

Rösch, K., Das Neue Testament. 12° (602 S.) Paderborn 1932, Schöningh. Geb. 1.60 M.

Salzer, A., Illustrierte Geschichte der Deutschen Literatur. 2., neubearb. Aufl. Lex.-8° Regensburg 1932, Habbel.
V. Bd.: Sturm und Drang. 2. Tl. (570 S.) Mit V. 1 geb. 35 M.

Sator-Buron, E., Der Seele Ruf. 12° (52 S.) Zürich 1932, Amalthea. 2 M.; geb. 3 M.

Scharnagel, A., Die Gottlosenbewegung in Rußland und Deutschland. 8° (32 S.) München 1932, Parcus. 0.50 M.

Schneider, O., Don Bosco der Heilige im Weltgetriebe. 16° (32 S.) Wien 1932, Salesianum. 25 Groschen.

Schreiber, G., Christentum und Abrüstung. 8° (28 S.) Köln 1932, Gilde-Verlag. 1 M.

Schulz, A., Die St. Peterskirche zu München. 12° (90 S.) München 1932, Lama's Nachf. 1 M.

Schulze-Maizier, F., Deutsche Selbstkritik. 8° (176 S.) Berlin 1932, Schneider. 2.75 M.

Sombart, W., Die Zukunft des Kapitalismus. kl. 8° (48 S.) Charlottenburg 1932, Buchholz & Weißwange. 0.90 M.

Strasbourg, l'université de, Goethe. Études publiées pour le centenaire de sa mort. gr. 8° (XVI u. 476 S.) Paris 1932. En dépot Société d'Édition: les Belles Lettres. 50 Fr.

Vetter, M., Gloria Alberti. 8° (48 S.) Köln 1932, Katholische Tat-Verlag. 0.50 M.

Wackernagel, M., Baukunst des 17. und 18. Jahrhunderts in den germanischen Ländern. 4° (222 S.) Potsdam 1932, Athenaion.

Will, J., S. J., Die Katholische Aktion. kl. 8° (130 S.) München 1932, Salesianer-Verlag. 1 M.; geb. 1.50 M.

Anzeigen

Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftleitung



Die Staatsauffassung der Moderne

auf der Grundlage der kulturphilosophischen Zeitideen. Von D. Dr. Joh. Steffes. Ladenpreis aufgehoben, das Buch kann auf antiquarischem Weg bezogen werden.

Weiterführung der staatsphilosophischen Gedanken des Grafen von Hertling zu einer Staatsform, nach der die wesentlichen Strebungen der deutschen Geistesentwicklung natürlich hineinzudrängen scheinen. Klärung verworrener Fragen und mancher vielleicht nicht ohne Absicht hervorgerufener Mißverständnisse. Klar und überzeugend.

Religion und Politik

Eine religions- und kulturwissenschaftliche Studie. Von D. Dr. Joh. Steffes. Kartoniert 2 M. (Zeitweilig ermäßigt.)

Ein Beitrag zur Erneuerung der Welt aus religiösem Geiste. Die politische Tätigkeit wird in der vertieften Bedeutung von sozialer Lebensgestaltung überhaupt genommen und auf neuartigen Wegen mit letzten Fragen menschlicher Existenzentfaltung in Verbindung gebracht, rein wissenschaftlich auf Grund kultur- und religionsphilosophischer sowie religionsvergleichender Ausführungen.

Verlag Herder, Freiburg im Breisgau

Einführung in die bildende Kunst

Anleitung
zum Betrachten
von Kunstwerken

Von Dr. GOTTFRIED NIEMANN

Mit 8 farbigen Tafeln und 116 Textbildern. Lexikon-Oktav. 202 Seiten. 6 Mark; in Leinwand 7.50 Mark.

«Wohl aus der besten Kunst- und Geistesatmosphäre Münchens ist das Werk hervorgegangen. Niemann unterscheidet sich aufs stärkste von den Stilführern, aber er geht auch weit über das hinaus, was man eine Anleitung zum Kunstverständnis, so sehr er sie auch gibt, nennen kann. Ausgezeichnete Kapitel sind die über schöpferische und handwerkliche Kunst, über Form, Inhalt, Geschmack, Stil. Was über die besonderen Darstellungsmittel der Malerei und Plastik gesagt wird — wovon Kunsthistoriker zumeist wenig wissen —, ist das Beste, Klarste und Schönste, was heute über die Seelenseiten der Technik veröffentlicht ist. Und man kann durchaus von einem ästhetischen und kunsttheoretischen System Niemanns sprechen, wenn er in den Gestaltungsprinzipien im Impressionismus und Expressionismus nur Elemente des Naturalismus und Idealismus erkennt, womit auch die Grundlagen für die einleuchtende Kritik der jüngsten Strömungen seit dem Pointillismus gegeben sind. Niemanns intensives und reich illustriertes Werk ist für den Kunstgenießenden ein zuverlässiger, verantwortungsbewußter Mentor und besitzt kunstpädagogisch höchste Bedeutung.»
(Prof. Julius Zeitler in «Das Buch», 3./4. Heft, 1929.)

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)

Acta Conciliorum Oecumenicorum. (t. 2 v. 2 p. 1.) Edidit Ed. Schwartz. 4° (XII u. 92 S.) Berlin 1932, de Gruyter & Co. 26.10 M.

Alcaniz, S. J., Die persönliche Weihe an das Heiligste Herz Jesu. 16° (24 S.) Saarbrücken 1932, Druckerei u. Verlags-A. G. 0.20 M.

Antoni, F., Vater, führe mich. Die Feier der Aloisianischen Sonntage. 16° (48 S.) Wiesbaden 1932, Rauch. 0.40 M.

Beck, P., O. S. A., Vom heiligen Spiel der Gotteskinder. 12° (150 S.) Würzburg 1932, Rita-Verlag. Kart. 1.70 M.

Becker-Gildemeister, Förderung der Jugendpflege durch Reich, Länder, Gemeinden und Gemeindeverbände. 8° (126 S.) Eberswalde 1932, Müller. 3.85 M.

Böckeler, E., Eucharistie und Priestertum. 12° (80 S.) Münster i. W. 1931, Vollmer.

Boehm, M., Das eigenständige Volk. gr. 8° (390 S.) Göttingen 1932, Vandenhoeck & Ruprecht. 12.50 M.; geb. 14.50 M.

Brunner, E., Das Gebot und die Ordnungen. gr. 8° (XII u. 696 S.) Tübingen 1932, Mohr (Siebeck). 20 M.; geb. 22.50 M.

Buchner, M., Aus der Vergangenheit der Universität Würzburg. Festschrift (Sammelwerk). 4° (VIII u. 800 S.) Berlin 1932, Springer. Geb. 24 M.

Bürger, P., S. D. S., An der Hand der Mutter. 12° (190 S.) Paderborn 1932, Schöningh. 1.80 M.; geb. 2.40 M.

Clausen, E., Die Freimaurer. 8° (42 S.) Berlin 1932, Unger. 0.90 M.

Delm, Fr., Sprache der Dinge. 12° (88 S.) München 1932, Kösel & Pustet. Geb. 2.80 M.

Deutsches Ausland-Institut Stuttgart. Bibliographisches Handbuch des Auslanddeutschtums. Lfg. I. gr. 8° (52 S.) Stuttgart 1932, Ausland- u. Heimat-Verlag. 2.50 M.

Donat, J., Über Psychoanalyse und Individualpsychologie. gr. 8° (VIII u. 304 S.) Innsbruck 1932, Rauch. 6 M.; geb. 8 M.

Eisenhofer, L., Handbuch der katholischen Liturgik. I. Bd. [Theologische Bibliothek.] gr. 8° (XII u. 608 S.) Freiburg 1932, Herder. 14 M.; geb. 16 M.

Eklund, H., Evangelisches und Katholisches in Max Schelers Ethik. gr. 8° (XX u. 314 S.) Uppsala 1932, Almquist & Wiksells.

Engel, A., C. S. Sp., Die Missionsmethode der Missionare vom Heiligen Geist auf dem afrikanischen Festland. 8° (XII u. 296 S. u. Kartenanhang.) Knechtsteden 1932, Missionsdruckerei. Kart. 5 M.

Engel, J., Heilandstrost. Licht- und Trostworte an christlichen Gräbern. 12° (130 S.) Breslau 1932, Aderholz. Kart. 2.40 M.

Feder, E., Bismarcks großes Spiel. Die geheimen Tagebücher Ludwig Bambergers. Mit 16 Bildern. 8° (584 S.) Frankfurt a. M. 1932, Societäts-Verlag. Geb. 12.50 M.

Fischer, H., Karl Marx und sein Verhältnis zu Staat und Wirtschaft. gr. 8° (102 S.) Jena 1932, Fischer. 4.50 M.

Gogarten, F., Politische Ethik. 8° (220 S.) Jena 1932, Diederich. 4.20 M.; geb. 6.40 M.

Gratry, A., Der Monat Mariä. 12° (264 S.) Paderborn 1932, Schöningh. 3 M.; geb. 4.50 M.

Hegel nel centenario della sua morte. Pubblicazione a cura della Facoltà di Filosofia dell' Università Cattolica del Sacro Cuore. Lex.-8° (XVI u. 396 S.) Milano 1932, Vita e Pensiero. 25 L.

Held, H., Festliches Spiel auf Worte von Goethe. 4° (50 S.) München 1932, Hirth.

Herrmann, W., Deutsche Baukunst des 19. und 20. Jahrhunderts. I. Tl.: Von 1770 bis 1840. Mit 55 Abbildgn. kl. 8° (112 S.) Breslau 1932, Hirt. Geb. 2.85 M.

Jellouschek, C. J., O. S. B., Martini de Leibitz, Abbatis Scotorum, Trialogi ascetici aliaque opuscula. 12° (LXII u. 214 S.; 7 Karten.) Wien 1932, Mayer & Co. 5 M. (8 S.)

Ihlenfeld, K., Öffentliche Religion. 12° (54 S.) Berlin 1932, Runge. Kart. 1 M.

Keilhacker, M., Der ideale Lehrer nach der Auffassung der Schüler. 8° (VIII u. 156 S.) Freiburg 1932, Herder. 3 M.; kart. 3.40 M.

Klotz, A., Dokumente und Materialsammlung für kulturelle und soziale Probleme. 8° (304 S.) Innsbruck 1932, Tyrolia. 4.80 M. (8 S.)

Klotz, L., Die Kirche und das dritte Reich. [Fragen und Forderungen deutscher Theologen.] 8° (138 S.) Gotha 1932, Klotz-Verlag. 2.40 M.; geb. 3.60 M.

Knittermeyer, H., Grenzen des Staates. 12° (64 S.) Berlin 1932, Runge. Kart. 1 M.

Kraft, J., Von Husserl zu Heidegger. 8° (124 S.) Leipzig 1932, Buske. 5.40 M.

Kreyenpoth, J., Die Auslandshilfe für das Deutsche Reich. [Schriften des Deutschen Ausland-Institutes Stuttgart. E: 6.] Lex.-8° (152 S.) Stuttgart 1932, Ausland und Heimat. 4 M.; geb. 5 M.

Krüger, G., Die Rosenkreuzer. 8° (64 S.) Berlin 1932, Unger. 2 M.

Lang, B., S. J., Bischof Sailer und seine Zeitgenossen. 8° (252 S.) Regensburg 1932, Manz. Kart. 3.50 M.

Lang, P., Tote oder lebendige Schweiz? 12° (IV u. 164 S.) Zürich 1932, Rascher. 4 M.

Leitl, E., Latein zum Selbstunterricht. 12° (VIII u. 142 S.) München 1931, Kösel & Pustet. Geb. 3.60 M.

Lexikon der Pädagogik der Gegenwart. Hrsg. vom Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik Münster i. W. Leitung: J. Spieler. II. Bd.: K—Z. Lex.-8° (XVI S. u. 1498 Sp.) Freiburg 1932, Herder. Geb. 32 M.; in Halbfranz 36 M.

Maric, J., Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christologica celeberrima de Christi activitate theandrica. 8° (174 S.) Zagreb 1932, Typis Typographiae Archiepiscopalis.

Meyenberg, A., Leben-Jesu-Werk. III. Bd. 4. Lfg. 8° (S. 1361—1852.) Luzern 1932, Räber & Cie.

Michel, W., Bekenntnis zur Kirche. 12° (38 S.) Berlin 1932, Runge. Kart. 1 M.

Moser, S., Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham. 8° (VIII u. 176 S.) Innsbruck 1932, Rauch. 6 M.

Negueruela, M., Lecciones de apologética. 2 Bde. 8° (XVI u. 388 S. u. 384 S.) Barcelona 1931, Casals. 24 Ptas.

Nell-Breuning, O. v., S. J., Die soziale Enzyklika. 8° (252 S.) Köln 1932, Katholische Tat. 4.20 M.

Olden, B., Ziel in den Wolken. 12° (204 S.) Berlin 1932, Universitas. 3.80 M.; geb. 4.80 M.

Oppenheim, Ph., O. S. B., Das Mönchskleid im christlichen Altertum. [Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. 28. Supplementheft.] Lex.-8° (XIV u. 282 S.; 20 Tafeln.) Freiburg 1931, Herder. 20 M.

Parsch, P., Das Jahr des Heiles 1932. Klosterneuburger Liturgiekalender. III. Bd. (mit Direktorium). 12° (760 u. [60] S.; 40 Tafeln; Direktorium 72 S.) Klosterneuburg 1932, Volksliturgisches Apostolat. Geb. 4.60 M.; in Leder mit Goldschnitt 10 M. Direktorium 0.20 M.

Petersen, C., Deutscher und nordischer Geist. 4° (80 S.) Breslau 1932, Hirt. 2 M.

Petraschek, K., System der Rechtsphilosophie. gr. 8° (VIII u. 428 S.) Freiburg 1932, Herder. 9.20 M.; geb. 11 M.

Pflog, L., Das Ewig-Eine. Eine neue religiöse Weltanschauung auf der Grundlage der Ehrfurcht. gr. 8° (174 S.) Berlin 1932, Morawe & Scheffelt. Kart. 3.50 M.

Reiner, H., Der Grund der sittlichen Bindung und das sittlich Gute. 8° (32 S.) Halle a. d. S. 1932, Niemeyer. 1.20 M.

Riehl, H., Griechische Baukunst. Mit 125 Abbildgn. 4° (60 S.) München 1932, Allgemeine Vereinigung für christliche Kunst. 1.65 M.

Rosenmöller, B., Religions-Philosophie. gr. 8° (168 S.) Münster 1932, Aschendorff. 7.70 M.; geb. 8.90 M.

Rudolf, Th., Lehren aus 12 Jahren der Beziehungen Danzigs zu Polen und zum Völkerbund. 8° (24 S.) Danzig 1932, Danziger Verlags-Gesellschaft.

Sasse, H., Vom Sinn des Staates. 12° (70 S.) Berlin 1932, Runge. Kart. 1 M.

Schilgen, H., S. J., Deutsche Meßgebete. 16° (48 S.) Paderborn 1932, Schöningh. 0.20 M.

Schoeps, H. J., Jüdischer Glaube in dieser Zeit. gr. 8° (90 S.) Berlin 1932, Philo-Verlag. 3.50 M.

Schurhammer, G., S. J., Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer zur Zeit des hl. Franz Xaver. Mit 30 Tafeln. Lex.-8° (XLVIII u. 522 S.) Leipzig 1932, Asia Major. 50 M.; geb. 53 M.

Schurz, K., Die George-Washington-Feier in Berlin. Mit 4 Tafeln. 8° (48 S.) Bremen 1932, v. Halem. 1.80 M.

Schuster, E., Primat der Wirtschaft. 8° (28 S.) Mannheim 1932, Bensheimer. 1 M.

Schwind, G., O. S. B., P. Desiderius Lenz. [Biographische Gedenkblätter.] gr. 8° (322 S.) Beuron 1932, Kunstverlag. Kart. 4.80 M.

Sickenberger, J., Die Briefe des hl. Paulus an die Korinther und Römer. Lex.-8° (XVIII u. 334 S.) Bonn 1932, Hanstein. 10.50 M.; geb. 12.70 M.

Söhngen, G., Sein und Gegenstand. Das scholastische Axiom: „Ens et verum convertuntur." gr. 8° (336 S.) Münster 1930, Aschendorff. 16 M.; geb. 17.82 M.

Staffelbach, G., Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus. [Freiburger theologische Studien. 34. Hft.] gr. 8° (VIII u. 128 S.) Freiburg 1932, Herder. 3 M.

Stapel, W., Der christliche Staatsmann. 8° (276 S.) Hamburg 1932, Hanseatische Verlagsanstalt. 4.50 M.; geb. 5.50 M.

Steinen, A., S. J., Schwester Emilie Schneider. Gebetserhörungen. 16° (64 S.) Saarbrücken 1931, Druckerei u. Verlags-A. G. 0.50 M.

Tillich, P., Hegel und Goethe. 8° (48 S.) Tübingen 1932, Mohr. 1.50 M.

Trampler, K., Die Krise des Nationalstaates. Lex.-8° (158 S.; 4 Karten.) München 1932, Knorr & Hirth. 5.70 M.; geb. 6.70 M.

Union Catholique d'Études Internationales. Opinions catholiques sur la limitation et la réduction des armements. 12° (64 S.) Juvisy, Les Editions du Cerf.

Utitz, E., Geschichte der Ästhetik. 8° (76 S.) Berlin 1932, Junker & Dünnhaupt. 3.60 M.

Väth, A., S. J., Das Bild der Weltkirche. gr. 8° (284 S.) Hannover 1932, Giesel. 5 M.; geb. 5.80 M.

Volz, Die Frage der Internationalisierung der Weichsel. Lex.-8° (78 S.) Danzig 1932, Danziger Verlags-Gesellschaft.

Wahrmund, Gericht über Hugenberg. 12° (112 S.) Dillingen 1932, Manz.

Waitz, S., Paulus. Seine ersten Sendschreiben. 8° (328 S.) Innsbruck 1932, Tyrolia. 5 S.; geb. 7 S.

Weber, A., Volkswirtschaftslehre. III. Agrar-, Handwerks-, Industriepolitik. gr. 8° (XVI u. 578 S.) München 1932, Duncker & Humblot. 14 M.; geb. 17 M.

Wendtner, J., Ein Herz-Jesu-Büchlein. 12° (60 S.) Innsbruck 1932, Rauch. 0.80 M.

White, W., So lebt der Russe. 8° (356 S.) Köln 1932, Gilde-Verlag. Kart. 5.20 M.

Wibbelt, A., Frohe Botschaft. Homilien. II. u. III. Bd. 8° (216 S. u. 192 S.) Limburg 1932, Steffen. Je 3.80 M.; geb. 4.80 M.

Wickenburg, E., Farben zu einer Kinderlandschaft. Roman. kl. 8° (200 S.) Berlin 1932, Cassirer. 3 M.

Zimmermann, O., S. J., Lehrbuch der Aszetik. 2. Aufl. gr. 8° (XVI u. 700 S.) Freiburg 1932, Herder. 12.50 M.; geb. 15 M.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit. Besprechungsstücke, die von der Schriftleitung nicht ausdrücklich erbeten sind, werden in keinem Falle zurückgeschickt)

Archives de philosophie. gr. 8° Paris 1932, Beauchesne & Fils. 36 Fr.
IX, 1: Follet, R., S. J., Quelques sommets de la Pensée Indienne. (200 S.)
Dazu: Supplément bibliographique. Nr. 1. (23 S.)

Bridgman, P., Die Logik der heutigen Physik. gr. 8° (XII u. 174 S.) München 1932, Hueber. 4.80 M.; geb. 6.30 M.

Coudenhove, J., Von der Last Gottes. 8° (80 S.) Frankfurt a. M. 1932, Carolus-Druckerei. 1.90 M.; geb. 3 M.

Coudenhove-Kalergi, H., Das Wesen des Antisemitismus. gr. 8° (284 S.) Wien 1932, Paneuropa. 3.90 M.; geb. 5.50 M.

Dingler, H., Der Glaube an die Weltmaschine und seine Überwindung. gr. 8° (48 S.) Stuttgart 1932, Enke. 2.50 M.

Dorosz, H., Grundlegung der Ästhetik. [Fr. Mann's Pädagogisches Magazin. 1348. Heft.] 8° (74 S.) Langensalza 1931, Beyer & Söhne. 1.80 M. (u. 10% Nachlaß).

Frör, K., Evangelisches Denken und Katholizismus. 8° (260 S.) München 1932, Kaiser. Kart. 6 M.

Gasparri, P., Katholischer Katechismus. 8° (428 S.) München 1932, Kösel & Pustet. Geb. 3.60 M.

Gossens, B., Die gottselige Mutter Franziska Schervier. kl. 8° (150 S.) München 1932, Kösel & Pustet. Geb. 3.30 M.

Gury, C., O. F. M., Fleur du calvaire. 12° (82 S.) Paris 1931, Brouwer & Cie.

Hammerschmidt, F., Goethe und der Katholizismus. [Pantheon. 15./16. Band.] kl. 8° (112 S.) Breslau, Borgmeyer. 1.50 M.

Hausladen, M., Archiv und Bücherei des CV. [Flugschriften aus dem CV; neue Folge 11.] 12° (90 S.) München 1932, Parcus. 1 M.

Hedley, O. S. B., Lehre mich Deine Wege. [Exerzitien für Priester und Ordensleute. Bearbeitet von V. Redlich O. S. B.] 8° (292 S.) Innsbruck 1932, Tyrolia. 10 S (6 M.); geb. 12.50 S (7.50 M.).

Heimbucher, M., Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche. [I. Bd., 2. Lfg.] gr. 8° (272 S.) Paderborn 1932, Schöningh. 5 M.

Heinemann, J., Die griechische Weltanschauungslehre bei Juden und Römern. gr. 8° (48 S.) Berlin 1932, Philo-Verlag.

Hoche, A., Das Rechtsgefühl in Justiz und Politik. 8° (102 S.) Berlin 1932, Springer. 5.80 M.

Hofmann, A., Am Herzen der Kirche. [Kurze Predigtvorträge für alle Sonn- und Feiertage des Jahres.] 8° (VIII u. 224 S.) Würzburg 1932, Becker. 3.50 M.; geb. 4.50 M.

Illemann, W., Husserls vor-phänomenologische Philosophie. gr. 8° (88 S.) Leipzig 1932, Hirzel. 3.50 M.

Kirchen-Musikalisches Jahrbuch. Schriftleitung: K. Fellerrer. XXVII. Jahrg. gr. 8° (176 S.) Regensburg 1932, Pustet. 6 M.; geb. 8 M.

Leisegang, H., Goethes Denken. 8° (X u. 182 S.) Leipzig 1932, Meiner. 6.75 M.; geb. 8.50 M.

Marlier, A., u. H. Kroppenberg, P. Constantin Lievens S. J., der Apostel von Chota Nagpor. Mit 7 Bildern und 1 Karte. kl. 8° (350 S.) Saarbrücken 1932, Druckerei u. Verlag A. G.

Nölkensmeier, Ch., O. F. M., Ethische Grundfragen bei Bonaventura. 8° (VI u. 100 S.) Leipzig 1932, Meiner. 7.20 M.

Norström, V., Religion und Gedanke. gr. 8° (XL u. 324 S.) Lund (Schweden) 1932, Borelius.

Pange, J. de, La cathédrale de Metz. gr. 8° (48 S.) Paris 1932, Bloud & Gay.

Paquin, E., Ich bitte ums Wort zur Geschäftsordnung. 8° (58 S.) Hösel (Rhld.) 1931, Paquin. 1.95 M.

Paulinus-Kalender 1933. 4° (192 S.) Trier 1932, Verlag der Paulinus-Druckerei G. m. b. H. 0.70 M.

Reinhard, W., Der Laie im übernatürlichen Organismus der Kirche. gr. 8° (24 S.) Freiburg 1932, Freie Vereinigung für Seelsorgehilfe. 0.50 M.

Rudolph, H., Die Zukunft des Menschengeschlechtes. kl. 8° (46 S.) Leipzig 1932, Theosophischer Kulturverlag. 0.80 M.

Sauerland, K., Der dialektische Materialismus. 1. Buch: Schöpferischer oder Dogmatischer Marxismus. gr. 8° (XVI u. 300 S.) Berlin 1932, Universum-Bücherei für alle.

Schäfer, G., Straßen führen auf und ab. kl. 8° (284 S.) Köln 1932, Gilde-Verlag. Kart. 3.40 M.

Schramm, W. v., Radikale Politik. [Die Welt diesseits und jenseits des Bolschewismus.] gr. 8° (108 S.) München 1932, Duncker & Humblot. 2.80 M.

Seidlitz, W. v., Der Bau der Erde. kl. 8° (152 S.) Berlin 1932, Springer. Geb. 4.80 M.

Stiller, M., Kindermund. 12° (44 S.) Berlin 1932, Verein katholischer deutscher Lehrerinnen. 0.48 M.

Svoboda, R., O. S. C., Christus, Herr der neuen Zeit. kl. 8° (52 S.) Freiburg 1932, Freie Vereinigung für Seelsorgehilfe. 0.45 M.

Thomas Aquinas, Summa Theologica. Emendata et notis ornata. 6 Bde. 8° (768 S.; 732 S.; 700 S.; 820 S.; 824 S.; 438 u. 42* S.) Turin 1932, Marietti. 70 L.

Walter, Th. A., Schwester vom armen Kinde Jesu, Seinsrhythmik. Studie zur Begründung einer Metaphysik der Geschlechter. gr. 8° (296 S.) Freiburg 1932, Herder. 7.60 M.

Weippert, G., Das Prinzip der Hierarchie. gr. 8° (168 S.) Hamburg 1932, Hanseatische Verlagsanstalt. 4.30 M.; geb. 5.30 M.

Weisweiler, H., S. J., Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor. gr. 8° (VIII u. 160 S.) Freiburg 1932, Herder. 4 M.

Wille, J., Calderons Spiel der Erlösung. 8° (260 S.) München 1932, Kaiser. Kart. 6 M.

Ziegler, A., Die russische Gottlosenbewegung. 8° (248 S.) München 1932, Kösel & Pustet. Geb. 4.50 M.

Anzeigen

Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftleitung

Anfang Oktober erscheint planmäßig der

Welt- und Wirtschaftsatlas

des

GROSSEN HERDER

Über 200 Haupt- und Wirtschaftskarten sowie viele Nebenkarten in vielfarbigem Steindruck. Mit Namenregister und [einzeln käuflicher] Einlage:

Die Welt in Maß und Zahl.

Geographie, Wirtschaft, Staats- und Kirchenkunde aller Erdteile und Länder (40 Kärtchen, je 1 farbige Flaggen- und Wappentafel; etwa 192 Seiten Text)

Original-Einbanddecke

zu den STIMMEN DER ZEIT

weinrot Leinen mit Goldaufdruck, zum Preise von 1 Mk. für den Band (6 Hefte) liefert fortlaufend Ihre Buchhandlung

---------- Hier abtrennen! ----------

Ich bestelle aus dem Verlag Herder & Co., Freiburg im Breisgau, durch die Buchhandlung .....

.....

STIMMEN DER ZEIT

..... Einbanddecke, 123. Bd. (April—Sept. 1932)

..... Einbanddecke, 122. Bd. (Okt. 1931—März 1932)

..... Einbanddecke, ... Bd.

..... Einbanddecke, ... Bd.

..... Heft Nr. ..... aus dem Jahrg. .....

Unterschrift: .....

.....

Ort: .....

Datum: .....

Das Bolschewismusbuch

von bleibender Bedeutung

„Dieses Buch* tritt mit einem besondern Anspruch auf: es will nicht nur belehren und feststellen, sondern dem Leser einen festen Standort der Beurteilung bolschewistischer Probleme geben. Dieser Versuch ist gelungen. Gurians ‚Bolschewismus' gehört zu den ganz wichtigen Rußlandbüchern, die über den Tag hinaus Gültigkeit beanspruchen dürfen, und zwar gleichermaßen in Darstellung und Kritik."

(„Die Tat", Jena.)

* Der Bolschewismus. Einführung in Geschichte und Lehre. Von Dr. Waldemar Gurian. Zweite, unveränderte Auflage. Groß-Oktav. (XII und 338 Seiten.) Freiburg i. Br. 1932, Herder. Geheftet 5.20 M.; kart. 5.80 M.; in Leinwand 7 M.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit. Besprechungsstücke, die von der Schriftleitung nicht ausdrücklich erbeten sind, werden in keinem Falle zurückgeschickt)

Archivum Historicum Societatis Iesu. Periodicum semestre. I, 1: Jan.—Mai 1932. gr. 8° (192 S.) Rom 1932, Selbstverlag. Jährlich 25 L.

Bauch, B., Anfangsgründe der Philosophie. 2. Aufl. kl. 8° (132 S.) Leipzig 1932, Meiner. 2.40 M.

Bericht über den 12. Internationalen Altkatholikenkongreß in Wien vom 8. bis 10. September 1931. Bearb. von W. Hossner. 8° (124 S.) Bern, Stämpfli & Co.

Bey, E., Die Verschwörung gegen die Welt: G. P. U. kl. 8° (360 S.) Berlin 1932, Etthofen-Verlag. 2.85 M.

Bibel und deutsche Kultur. Veröffentlichungen des deutschen Bibel-Archivs in Hamburg. Neue Folge V. Hrsg. von H. Vollmer. Mit 8 Tafeln u. 12 Zeichnungen. gr. 8° (VIII u. 202 S.) Potsdam 1931, Athenaion.

Blüher, H., Der Standort des Christentums in der lebendigen Welt. 8° (116 S.) Hamburg 1931, Hanseatische Verlagsanstalt. Kart. 3.80 M.

Boesmiller, F., Die priesterliche Frau. kl. 8° (32 S.) München 1931, Ars sacra. Kart. 1.10 M.

Cereti, C., La tutela giuridica degli interessi internazionali. gr. 8° (XVI u. 184 S.) Mailand, Vita e Pensiero. 15 L.

Conferenze per il XIV centenario delle Pandette: 15 dicembre 530—15 dicembre 1930. gr. 8° (X u. 374 S.) Mailand 1931, Vita e Pensiero. 25 L.

Conferenze Virgiliane tenute alla Università Cattolica del Sacro Cuore in commemorazione del bimillenario Virgiliano. gr. 8° (VIII u. 144 S.) Mailand 1931, Vita e Pensiero. 15 L.

Dobretsberger, J., Freie oder gebundene Wirtschaft? gr. 8° (166 S.) München 1932, Duncker & Humblot. 7 M.

Engel-Reimers, C., Der Idealismus in der Wirtschaftswissenschaft. Hrsg. von D. Bernhard-Jacobi. gr. 8° (272 S.) München 1932, Duncker & Humblot. 9 M.

Fischer, G., Geschichte der Entdeckung der deutschen Mystiker Eckhart, Tauler und Seuse im XIX. Jahrhundert. gr. 8° (134 S.) Freiburg i. Ue. 1931, J. & F. Hess.

Fischer, K., Das Werk der sieben Tage. Die Genesis einer Gemeinde. kl. 8° (216 S.) Paderborn, Bonifacius-Druckerei. 2.70 M.; geb. 4 M.

Frauengedanken zum Beruf. 8° (86 S.) Münster 1932, Regensberg. Kart. 1.90 M.

Gemelli, A., O. F. M., Il mio contributo alla filosofia neoscolastica. 2. Aufl. gr. 8° (104 S.) Mailand 1932, Vita e Pensiero. 5 L.

Gentile, M., I fondamenti metafisici della morale di Seneca. gr. 8° (92 S.) Mailand 1932, Vita e Pensiero. 10 L.

Geschichte der führenden Völker. Hrsg. von H. Finke, H. Junker, G. Schnürer. 30 Bde. gr. 8° Freiburg, Herder.

VI. Bd.: Römische Geschichte. 1. Hälfte: Die römische Republik. Von J. Vogt. Mit 9 Tafeln. (X u. 350 S.) 1932. 9 M.; geb. 11 M. u. 13.50 M. 10% Preis-Ermäßigung bei Subskription auf das ganze Sammelwerk.

Getzeny, H., Kapitalismus und Sozialismus im Lichte der neueren, besonders der katholischen Gesellschaftslehre. 8° (278 S.) Regensburg, Pustet. Kart. 4.60 M.

Giannini, A., Il movimento internazionale per l'unificazione del diritto commerciale. gr. 8° (124 S.) Mailand 1931, Vita e Pensiero. 8 L.

Giannini, A., Le convenzioni internazionali di diritto marittimo. gr. 8° (XII u. 474 S.) Mailand 1930, Vita e Pensiero. 25 L.

Groos, H., Die Konsequenzen und Inkonsequenzen des Determinismus. gr. 8° (156 S.) München 1931, Reinhardt. 6.50 M.; geb. 8.50 M.

Hafter, H., Der Freiherr vom Stein in seinem Verhältnis zur Religion und Kirche. gr. 8° (XVI u. 110 S.) Berlin-Grunewald 1932, Rothschild. Geb. 5.60 M.

Hanser, H., O. P., Was Jesu Herz erduldet von Gethsemane bis Golgatha. 12° (24 S.) Berlin 1932, Germania. 0.40 M.

d'Harcourt, R., L'éducation sentimentale de Goethe. 8° (258 S.) Paris 1931, Colin.

Herget, O., u. L. Walk, Die katholische Weltanschauung. Lehr- und Arbeitsbuch für die achte Klasse der Mittelschulen. 8° (200 S.) Innsbruck 1932, Tyrolia. Geb. 3.50 M.

Hoeber, K., Gegen die negative Kritik an der katholischen Tagespresse. 8° (30 S.) Köln 1932, Tat-Verlag.

Kalender der deutschen Jugend 1932. Bearb. von H. Eismann. Mit 160 Abbildgn. 12° (320 S.) Nürnberg 1932, Sebaldus-Verlag. Geb. 1.80 M.

Karrenberg, F., Christentum, Kapitalismus und Sozialismus. gr. 8° (334 S.) Berlin 1932, Junker & Dünnhaupt. 14 M.

Kautz, H., Das Ende der sozialen Frage. gr. 8° (216 S.) Einsiedeln 1932, Benziger & Co. 5 M.; geb. 6 M.

— Die Welt des armen Mannes. gr. 8° (304 S.) Einsiedeln 1932, Benziger & Co. 5 M.; geb. 6 M.

Klein, F., L'Enfance du Christ et sa vie cachée. 8° (56 S.) Paris 1931, Bloud & Gay.

Kleine Lebensbilder. kl. 8° Freiburg (Schweiz), Kanisiuswerk. Je 0.20 M.

Nr. 38: Eberli, R., Joh. Ludwig Rosengardt. Frater Illuminatus. (64 S.)

Nr. 39: Thomas, Chr., Margarete Sinclair. 2. Aufl. (60 S.)

Nr. 40: Thomas, Chr., Margrit Lekeux. 2. Aufl. (62 S.)

Nr. 41: Schw. Angela, Gabriele Mengis. (64 S.)

Knapp, F., Die italienische Kunst. 5. Aufl. Mit 323 Abbildgn. gr. 8° (474 S.) Münster 1932, Aschendorff. 15 M.; geb. 17.50 M.

Knapp, O., Der katholische Mensch. 8° (VIII u. 148 S.) Paderborn 1932, Bonifacius-Druckerei. 3.30 M.; geb. 4.50 M.

Lindner, W., Goethe und die deutsche Gegenwart. 8° (70 S.) Berlin 1932, Bong & Co. Kart. 1.50 M.

Linhardt, R., Die Sozialprinzipien des hl. Thomas von Aquin. Versuch einer Grundlegung der speziellen Soziallehren des Aquinaten. Aus den Quellen erarbeitet. gr. 8° (XIV u. 240 S.) Freiburg 1932, Herder. Kart. 8.80 M.

Lippert, P., S. J., Stimme im Rundfunk: Vom Gesetz und von der Liebe. 12° (350 S.) München 1932, Ars sacra. 4.20 M.; geb. 5.80 M.

Marcus, E., Das Rätsel der Sittlichkeit und seine Lösung. 8° (232 S.) München 1932, Reinhardt. 8.50 M.; geb. 10.50 M.

Masnovo, A., Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino. I. gr. 8° (VIII u. 284 S.) Mailand 1930, Vita e Pensiero. 20 L.

Meinertz, M., u. W. Vrede, Die katholischen Briefe. [Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes. IX.] 4. Aufl. gr. 8° (VIII u. 200 S.) Bonn 1932, Hanstein. 6.60 M.

Menzinger, O., Mariologisches aus der vorephesinischen Liturgie. 8° (184 S.) Regensburg, Pustet.

Messer, A., Einführung in die Psychologie und die psychologischen Richtungen der Gegenwart. 2. Aufl. 8° (VIII u. 182 S.) Leipzig 1931, Meiner. 3.20 M.

Mörzinger, J., Kinderwacht. 16° (Je 32 S.) Wien 1931, Verlag des Kleinen Kirchenblattes. Je 0.12 M.
2. Bdchn.: Für die Pfingstzeit.
3. Bdchn.: Für die Advent- und Weihnachtszeit.
4. Bdchn.: Für die Fastenzeit.

Muckermann, F., S. J., Der Mönch tritt über die Schwelle. Betrachtungen über die Zeit. kl. 8° (338 S.) Berlin 1932, Etthofen-Verlag. Geb. 2.85 M.

Nitsche, J., Rosa und Sylvester. Roman. 8° (330 S.) Hildesheim, Borgmeyer. 5 M.; geb. 7 M.

Peters, F. J., Die Lehre der katholischen Kirche, gebildeten Kreisen dargeboten. Mit 9 Tafeln. 8° (386 S.) Bonn 1932, Hanstein. 9.60 M.; geb. 11.60 M.

Peters, J., Des Papstes Ordnungswille im modernen Missionswesen. 8° (22 S.) Wien 1931, Priester-Missionsbund.

Plus, R., S. J., Le baptême dans l'archéologie et l'art chrétien. 8° (56 S.) Paris 1931, Bloud & Gay.

Przywara, E., S. J., Karmel. Geistliche Lieder. kl. 8° (152 S.) München 1932, Kösel & Pustet. Geb. 3.50 M.

Ritter, C., Platonische Liebe. 8° (92 S,) Tübingen 1931, Laupp. 2.60 M.

— Sokrates. 8° (IV u. 88 S.) Tübingen 1931, Laupp. 2.60 M.

Rocca, A. di, Die Missionärin der Gottesliebe. kl. 8° Freiburg (Schweiz) 1931, Kanisiuswerk.
4. Bd.: Nichts als Gott. (206 S.) 1.50 M.

Rosenthal, F., Theater in Aufruhr. 8° (184 S.) Leipzig 1932, Amalthea-Verlag. 4.50 M.

Saliger, R., Das Gesicht des neuen Rußland. Mit 17 Abbildgn. 4° (24 S.) Wien 1932, Springer. 2.40 M.

Schilling, J., Die Auffassungen Kants und des hl. Thomas von Aquin von der Religion. gr. 8° (XII u. 242 S.) Würzburg 1932, Becker. 6 M.

Schreiber, G., Das deutsche Volkstum und die Kirche. 8° (104 S.) Köln 1932, Gilde-Verlag. Kart. 1.80 M.

Sickenberger, J., Leben Jesu nach den vier Evangelien. IV. Der Abschluß. [Biblische Zeitfragen. 14. Folge. 1—4.] 8° (VI u. 204 S.) Münster 1931, Aschendorff. 4.55 M.

Söhner, L., O. S. B., Die Geschichte der Begleitung des gregorianischen Chorals in Deutschland, vornehmlich im 18. Jahrhundert. gr. 8° (XVI u. 214 S.) Augsburg 1931, Filser. 12 M.; geb. 15 M.

Steffes, J. P., Die Abrüstung. 8° (162 S.) Köln 1932, Gilde-Verlag. Kart. 3.75 M.

Stiegele, P., Liturgie der Priesterweihe. Hrsg. von B. Rieg. 8° (32 S.) Rottenburg 1931, Bader. 0.60 M.

Trummer, J., Die Gewohnheit als kirchliche Rechtsquelle. 8° (XVI u. 218 S.) Wien 1932, Mayer & Co. 10 M.

Verkade, W., Der Antrieb ins Vollkommene. Erinnerungen eines Malermönches. 7.—10. Taus. gr. 8° (VI u. 376 S.; 1 Bildnistafel.) Freiburg 1932, Herder. 4.40 M.; kart. 5 M.; geb. 6 M.

Weinrich, F. J., Rückkehr von Babylon. Tragödie 8° (92 S.) Freiburg 1932, Selbstverlag.

Anzeigen

Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftleitung



EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit. Besprechungsstücke, die von der Schriftleitung nicht ausdrücklich erbeten sind, werden in keinem Falle zurückgeschickt)

Boethius, A. M. S., Trost der Philosophie. Übersetzt von E. Gothein. 8° (216 S.) Berlin 1932, Verlag Die Runde. Kart. 6 M.

Breitenstein, D., O. F. M., Der Kultursozialismus. kl. 8° (72 S.) Breslau 1931, Borgmeyer. 1 M.

Combes, M., Le rêve et la personnalité. 8° (XII u. 268 S.) Paris 1932, Boivin & Cie. 20 Fr.

Der Weg voran. Eine Bilderschau deutscher Hochleistungen. 4° Leipzig 1931, Breitkopf & Härtel. 6 M.

Drost, W., Goethe als Zeichner. Mit 34 Abbildgn. kl. 8° (68 S.) Potsdam, Athenaion. Geb. 1.80 M.

Dunin Borkowski, St. v., Spinoza. Nach dreihundert Jahren. kl. 8° (204 S.) Berlin 1932, Dümmler. 3.50 M.; geb. 4.80 M.

Ellwein, E., Vom neuen Leben. [Forschungen zur Geschichte u. Lehre des Protestantismus. V. Reihe, 1.] 8° (VIII u. 212 S.) München 1932, Kaiser. Kart. 4.90 M.

Ettighoffer, P. C., Feldgrau schafft Dividenden. Das Buch einer qualvollen Gefangenschaft. 8° (328 S.) Köln 1932, Gilde-Verlag. Kart. 3 M.; geb. 4.50 M.

Feldmann, F., u. H. Herkenne, Die Heilige Schrift des Alten Testamentes. VII. Bd., 3./4. Abt.: Paffrath, T., u. E. Kalt, Die Klagelieder. Das Buch Baruch. gr. 8° (88 S.) Bonn 1932, Hanstein. 3.40 M.

Gielen, J. J., De wandelende Jood in Volkskunde en Letterkunde. gr. 8° (XII u. 256 S.) Amsterdam 1931, De Spieghel. 7.50 fl.

Gothein, P., Francesco Barbaro. Frühhumanismus und Staatskunst in Venedig. 8° (420 S.) Berlin 1932, Verlag Die Runde. Geb. 15 M.

Gregor d. Gr. 40 Homilien über die Evangelien. 1. Buch. Aus dem Lateinischen übertragen. kl. 8° (180 S.) Klosterneuburg 1931, Volksliturgischer Verlag. Kart. 1.80 M.

Gury, C., O. F. M., Sœur Marie Fidèle. Franciscaine 1882—1923. 8° (420 S.) Paris, Desclée de Brouwer & Cie. 18 Fr.

Hagen, H., Hochschulfragen. Im Auftrag des CV-Beirats. [Flugschriften aus dem CV. 10.] kl. 8° (46 S.) München 1932, Gebr. Parcus. 50 Pf.

Hasak, M., Die St. Hedwigskirche in Berlin und ihr Erbauer Friedrich der Große. 4° (246 S.) Berlin 1932, Heymanns Verlag. Geb. 30 M.

Henne-Laufer, Leppmann u. Meyer, Jugendliche als Zeugen. Drei Aufsätze. kl. 8° (62 S.) Eberswalde 1932, Müller. 1.45 M.

Homiletische Zeitfragen. gr. 8° München, Kösel & Pustet. Je 90 Pf.

Heft 12: Dubowi, E, u. a., Stoff zur Predigt über Gott. II. (40 S.) 1931.

Heft 13: Weigert, J., Von der Dorfpredigt. (40 S.)

Il XL anniversario della Enciclica „Rerum novarum". gr. 8° (XVI u. 642 S.) Mailand 1931, Vita e Pensiero. 50 L.

Johner, D., O. S. B., Kleine Choralschule. 3. Aufl. 8° (202 S.) Regensburg 1932, Pustet. 2.20 M.; geb. 3.20 M.

Iwanow, W., Dostojewskij. Tragödie, Mythos, Mystik. Übersetzt von A. Kresling. 8° (VIII u. 142 S.) Tübingen 1932, J. C. B. Mohr. 4.20 M.

Kasthans, Die Bauern marschieren. 8° (298 S.) Oldenburg 1931, Stalling. 4.80 M.; geb. 5.80 M.

Kindermann, H., Goethes Menschengestaltung. I. Bd.: Der junge Goethe. 8° (XII u. 342 S.) Berlin 1932, Junker & Dünnhaupt. 12 M.; geb. 14 M.

Krüger, G., Die Delegation zur Eheassistenz. gr. 8° (98 S.) Breslau 1932, Borgmeyer. 4 M.

Kühnemann, E., George Washington. Sein Leben und sein Werk. 8° (86 S.) Bremen 1932, v. Halem. 4.20 M.

Lehmann, E., Grundtvig. Aus dem Dänischen von A. Öster. 8° (72 u. 280 S.) Tübingen 1932, Mohr. 7.20 M.

Luna, D., C. M. F., Rosen und Lilien. Die schönsten Ausschnitte aus den Briefen Luisa Glasers. 8° (252 S.) Rottenburg 1931, Bader. Kart. 4 M.

Lützeler, H., Die christliche Kunst des Abendlandes. Mit 14 Zeichnungen und 80 Abbildungen. gr. 8° (256 S.) Bonn 1932, Verlag der Buchgemeinde. Geb. 3.60 M.

Luxenburger, H., Psychiatrische Heilkunde und Eugenik. [Das kommende Geschlecht. Bd. VI. Heft 6.] 8° (34 S.) Berlin 1932, Dümmler. 2.25 M.

Manthey, F., Kategorematische und synkategorematische Ausdrücke. 8° (68 S.) Schneidemühl 1931, Grenzwacht. 2.50 M.

Negueruela, N. M., Porqué soy católico. 8° (196 S.) Barcelona 1932, Tip. Católica Casals. 5 Ps.

Nötges, J., S. J., Casti connubii. Sechzehn Predigtentwürfe über die christliche Ehe. 8° (VIII u. 190 S.) Köln 1932, Kath. Tat-Verlag. Kart. 3.60 M.

Parsch, P., Das Jahr des Heiles. Klosterneuburger Liturgiekalender. 2. Bd.: Osterteil. 10. Aufl. 12° (736 S.) Klosterneuburg 1932, Volksliturgischer Verlag. Geb. 4.60 M.

Petrarca, Fr., Briefe. Übersetzt von H. Nachod und P. Stern. 8° (XLVIII u. 406 S.) Berlin 1931, Verlag Die Runde. Geb. 15 M.

Petzet, A., Heinrich Wiegand. Ein Lebensbild. gr. 8° (336 S.) Bremen 1932, v. Halem. Geb. 8 M.

Pförtner, H., Goethe und Golgatha. kl. 8° (14 S.) München, Müller. 15 Pf.

— Kind und Raum. kl. 8° (12 S.) München, Müller. 15 Pf.

Pribilla, M., S. J., Die Familie. Ideal und Wirklichkeit. kl. 8° (64 S.) Saarlouis 1932, Hausen. Kart. 75 Pf.

Renovabitur! Ontwikkelingsgang der Sint Radboud-Stichting te Deventer a. d. Yssel. 8° (174 S.) Brüggen 1931, Excelsior.

Rensing, G., So beten die Kleinen. Erstes Gebetbuch für Kinder. 12° (72 S.) Kevelaer 1932, Butzon & Bercker. Geb. 1.40 M.

Sapir, B., Dostojewskij und Tolstoj über Probleme des Rechts. 8° (110 S.) Tübingen 1932, Mohr. 3.60 M.

Schomerus, H. W., Ist die Bibel von Indien abhängig? 8° (VIII u. 182 S.) München 1932, Kaiser. Kart. 5.50 M.

Schulemann, G., Buddha. Leben und Lehre. kl. 8° (54 S.) Breslau 1931, Borgmeyer. 90 Pf.

Schütz, P., Säkulare Religion. gr. 8° (VIII u. 224 S.) Tübingen 1932, Mohr. 11 M.

Schwer, W., u. F. Müller, Der deutsche Katholizismus im Zeitalter des Kapitalismus. kl. 8° (224 S.) Augsburg 1932, Haas & Grabherr. 3.50 M.; geb. 4.50 M.

Sérent, A. de, La spiritualité chrétienne. 8° (XIV u. 300 S.) Paris 1932, Desclée, de Brouwer & Cie. 15 Fr.

Styra, A., O. F. M., Franz von Assisi und das Evangelium Jesu. kl. 8° (122 S.) Habelschwerdt 1930, Frankes Buchhandlung. 2.25 M.

Viereiniges Evangelium von der Todesangst Jesu bis zur Himmelfahrt. Übersetzt von J. Mader. 12° (196 S.) Einsiedeln 1931, Benziger & Co. Geb. 3.55 M.

Wright, J., Camille Selden. Sa vie, son œuvre. gr. 8° (260 S.) Paris 1931, Champion.

Zederbauer, E., Die Maßverhältnisse im Menschen. 8° (24 S.) Wien 1932, Baumgartner. 1 M.

Zeuschner, J., Grundzüge der katholischen Staatsphilosophie nach dem Rundschreiben Leos XIII. kl. 8° (78 S.) Breslau 1931, Borgmeyer. 1 M.

Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftleitung

DER GROSSE HERDER

Zwölf Bände und ein Weltatlas

JEDEM WAS ER BRAUCHT

Dem, der in verworrener Gegenwart nach Sinn, Richtung und Klarheit verlangt – die wesentliche und eindeutige Antwort:

DER FÜHRER IM GEISTIGEN

Dem, der im Alltag nach Rat, Anleitung und Anregung sucht – zehntausende praktischer Hinweise (Technik, Recht, Handwerk, Erziehung, Hauswirtschaft u. s. w.):

DAS GEBRAUCHSWERK

In Halbleder mit Kopffarbschnitt je 34.50 Mark; in Halbfranz mit Kopfgoldschnitt je 38 Mark

DER NEUE TYP DES LEXIKONS

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit. Besprechungsstücke, die von der Schriftleitung nicht ausdrücklich erbeten sind, werden in keinem Falle zurückgeschickt)

Adler, L., Katholisches Führertum und Exerzitien. 8° (24 S.) Berlin 1932, Germania. 0.40 M.

Brögger, J., Überspannungen in der Pädagogik der Gegenwart. 8° (16 S.) Paderborn 1932, Bonifacius-Druckerei. 0.80 M.

Der güldne Schrein 1932. Jahrbuch für die Freunde der deutschen Dichtergedächtnisstiftung in Hamburg. 8° (176 S.) Hamburg 1932, Limpert-Verlag. Kart. 3 M.

Egger, K., S. J., Die fünf Edelsteine der Jungfräulichkeit. 6.—10. Taus. 16° (48 S.) Wien 1932, Verein Volksbildung. 0.30 M.

Essen, H., Um Konnersreuth. 8° (16 S.) Paderborn 1932, Bonifacius-Druckerei. 0.60 M.

Freiburger Diözesan-Archiv. Neue Folge. 32. Bd. gr. 8° (370 S.) Freiburg 1931, Herder. 7.20 M.

Goemaere, P., Soleils de minuit. 8° (150 S.) Paris 1932, Desclée de Brouwer & Cie. 7 Fr.

Goethes naturwissenschaftliches Denken und Wirken. Aufsätze, hrsg. von der Zeitschrift „Die Naturwissenschaften". 8° (IV u. 100 S.) Berlin 1932, Springer. 2.60 M.; geb. 3.60 M.

Hausleiter, L., Revolution der Weltwirtschaft. 8° (308 S.) München 1932, Knorr & Hirth. 5.20 M.; geb. 6.40 M.

Hechelmann, A., Die Rätsel von Katsch. 12° (152 S.) Köln 1932, Gilde-Verlag. Geb. 2 M.

Heimbucher, M., Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche. 3. Aufl. 1. Lfg. gr. 8° (288 S.) Paderborn 1932, Schöningh. 5.40 M.

Helbing, L., Der dritte Humanismus. 8° (80 S.) Berlin 1932, Verlag Die Runde. Kart. 1.80 M.

Herzog-Hauser, G., Soter. Die Vorstellung des Retters im altgriechischen Epos. 8° (VIII u. 190 S.) Wien 1931, Mayer & Co.

Jordan, L., Schule der Abstraktion und der Dialektik. 8° (160 S.) München 1932, Reinhardt. 4.80 M.; geb. 6.80 M.

Keiser, G., Die kapitalistische Konzentration. 8° (124 S.) Berlin 1931, Struppe & Winckler. 5 M.

Kortleitner, F., O. Praem., Cananaeorum auctoritas num ad religionem Israelitarum aliquid pertinuerit. [Commentationes biblicae. VI.] 8° (92 S.) Innsbruck 1932, Rauch. 3 M.

Liddell, M. F., Irland. 8° (170 S.) Leipzig 1931, Teubner. 6.12 M.; geb. 7.56 M.

London, J., Meuterei auf der Elsinore. Übersetzt von E. Magnus. kl. 8° (262 S.) Berlin 1932, Universitas. 2.70 M.; geb. 4.25 M.

Mörzinger, J., Feuerzeichen. Ein Brief an die Firmlinge. 3. Aufl. 12° (92 S.) Wien, Verlag des Kleinen Kirchenblattes. 0.12 M.

Neher, A., Die wirtschaftliche und soziale Lage der Katholiken im westlichen Deutschland. 8° Rottweil, Emanuel.
I. Statistische und kulturpolitische Untersuchungen. (120 S.) 1927.
II. Rheinische Großstädte. (34 S.) 1930.
III. Rheinisch-westfälische Großstädte. (40 S.) 1931.

Nowak, J., Politik und Gewissen. 12° (46 S.) Hildesheim, Kornacker. 0.50 M.

Piszter, E. S., O. Cist., Chrestomathia Bernardina. 8° (VIII u. 392 S.) Turin 1932, Marietti. 18 L.

Rendl, G., Vor den Fenstern. Roman. kl. 8° (326 S.) Stuttgart 1932, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. 4.80 M.

Scaramuzzi, D., O. F. M., Duns Scoto. Summula scelta di scritti. 8° (LXIV u. 302 S.) Florenz 1932, Testi Christiani.

Schmittmann, B., Wirtschafts- und Sozialordnung als Aufgabe. 8° (VIII u. 184 S.) Stuttgart 1932, Kohlhammer. 5.80 M.

Schnitzer, M., Faust als Gegenstück zum Evangelium. 12° (128 S.) Warnsdorf 1932, Reform. 2.50 M.; geb. 4 M.

Schoepfer, A., Bibel und Wissenschaft. 2. Aufl. 8° (X u. 218 S.) Innsbruck 1932, Tyrolia. 7.20 M.

Stehr, H., Der Heiligenhof. 12° (560 S.) Leipzig 1932, Horen. Geb. 4.80 M.

Steinberg, W., Soziale Seelenhaltung. 8° (152 S.) München 1932, Reinhardt. 3.40 M.; geb. 4.95 M.

Strauß, E., Unter dem Falkenbanner. 12° (140 S.) Köln 1932, Gilde-Verlag. Geb. 2 M.

Weckruf. 8° (38 S.) Berlin 1932, Dombaugemeinschaft. 0.50 M.

Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftleitung

Zu dem heute viel erörterten Problem „Nationalismus u. Christentum":

WILHELM STAPEL

Der christliche Staatsmann

Eine Theologie des Nationalismus

Religion, Nationalismus und Politik — das sind heute die Leitmotive der Diskussion um Volk und Reich, um System und Gliederung des öffentlichen Lebens, um außenpolitische Fronten, um deutsche Zukunft und Macht. Selten werden einem alte theologische Probleme — und Stapel muß sie für sein Ziel verfolgen vom Auftreten Christi über die Staatslehren Augustins, Luthers bis zu Friedrich Stahl — so lebendig nahegebracht wie hier, und selten vor allem ist die Bedeutung des alten Reiches deutscher Nation mit seinem ewigen Sendungscharakter als dem weltlichen Schwert Gottes in der irdischen Zeit packender und großartiger dargestellt worden, als in diesem Buche. Hier weist Stapel der jungen nationalen Bewegung die entscheidende christliche Aufgabe zu, durch die sie erst ihre innerste Rechtfertigung empfängt. Die Erfüllung dieser Aufgabe aber, deren politische Durchführung dem christlichen Staatsmann der Zukunft obliegt, ist die Wiedereinsetzung des deutschen Staates in Rang und Bedeutung des alten heiligen Reiches, in die machtvolle Würde des „Imperium teutonicum".

Soeben erschienen! Preis RM. 4.50

Hanseatische Verlagsanstalt / Hamburg

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

62. Jahrgang / 7. Heft / 123. Band / April 1932

INHALT

Mensch und Maschine (Peter Lippert) (S. 1)
Zur Überwindung der bolschewistischen Weltanschauung (K. Algermissen) (S. 14)
Den Armen wird das Evangelium verkündet (Ludwig Koch) (S. 27)
Psychologie des Radikalismus (Max Pribilla) (S. 33)
Gott in der Politik (Franz Xaver Kother) (S. 44)
Sinanthropus Pekinensis Black (Felix Rüschkamp) (S. 50)
Die neuen Oratorien von Haas und Hindemith (Willi Schmid) (S. 57)
Vorläufige Bedenken zu einem russischen biologischen Film (Karl Frank) (S. 60)
Karl Freiherr v. Vogelsang (Constantin Noppel) (S. 63)
Besprechungen von Büchern (S. 65): Bibelkunde; Ethik; Erziehung; Kleine Literaturgeschichten; Goethes Faust; Bildende Kunst

FREIBURG IM BREISGAU
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. 6 Hefte bilden einen Band, 12 Hefte einen Jahrgang.
Preis für April bis September 1932 (123. Band) 7.20 M.; Einzelheft 1.40 M.; dazu Porto oder Bestellgeld

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

Dr. K. Algermissen: M. Gladbach, Am Volksverein 5—11.
Fr. X. Kother: Düsseldorf, Marienstr. 2.
F. Rüschkamp: Bonn a. Rh., Hofgartenstr. 9.
Dr. W. Schmid: München, Reitmorstr. 29/II.
K. Frank: Berchmanskolleg Pullach bei München.
St. von Dunin Borkowski: Koblenz a. Rh., Friedrichstr. 3.
A. Stockmann: Exerzitienhaus Rottmannshöhe, Post Leoni, Oberbayern.
W. Koester u. H. Wiesmann: Frankfurt a. M.-Süd 10, Offenbacherlandstr. 224.
F. Hürth: Aachen, Kurbrunnenstr. 42.
P. Lippert, L. Koch, M. Pribilla, C. Noppel, J. Overmans und J. Braun: München, Veterinärstr. 9.

**Die Zeitgänge,
Aufsätze,
Oeconomicus-Briefe,
Rundschauen,** mit ihren Schlaglichtern auf die
**kulturellen,
politischen,
wirtschaftlichen,
sozialen** Ereignisse und Strömungen, auf
**Theater,
Film,
Rundfunk**

geben der Wochenschrift
„DAS NEUE REICH“
(Herausgeber Dr. Aem. Schoepfer u. Dr. Johannes Meßner) die Lebendigkeit, Vielseitigkeit und überragende Führerstellung, die ihr internationales Ansehen begründen. ● Auch Sie müssen „Das Neue Reich“ kennenlernen! Verlangen Sie von der Verwaltung „Das Neue Reich“ in Wien, VI., Mariahilferstr. 49, Probehefte ● Sie erhalten „Das Neue Reich“ vier Wochen lang kostenlos zugeschickt.

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

62. Jahrgang / 8. Heft / 123. Band / Mai 1932

INHALT

Johann Michael Sailer. Zur 100. Wiederkehr seines Todestages (20. Mai 1832) (P. Lippert) (S. 73)
Metaphysik und wir (Bernhard Jansen) (S. 85)
Sparmaßnahmen und Bildungspolitik. Einige grundsätzliche Bemerkungen (Jos. Schröteler) (S. 99)
Jugenderinnerungen (Erich Wasmann, † 27. Februar 1931) (S. 110)
Kulturbericht (Jakob Overmans) (S. 119)
Säkulare Religion (Erich Przywara) (S. 135)
Bischof Sailer und die Kirchenmusik (Berthold Lang) (S. 137)
Besprechungen von Büchern (S. 141): Zeitfragen; Recht; Seelenleiden; Bildende Kunst; Literaturgeschichte

FREIBURG IM BREISGAU
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. 6 Hefte bilden einen Band, 12 Hefte einen Jahrgang. Preis für April bis September 1932 (123. Band) 7.20 M.; Einzelheft 1.40 M.; dazu Porto oder Bestellgeld

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

J. Braun, P. Lippert, J. Overmans, M. Pribilla und E. Przywara: München 2 NO, Veterinärstr. 9.

B. Jansen: Berchmanskolleg in Pullach bei München.

B. Lang: München 2 NO, Kaulbachstr. 31a.

J. Schröteler: Düsseldorf, Marienstr. 2.

F. Muckermann: Münster i. W., Königstr. 36a.

A. Stockmann: Exerzitienhaus Rottmannshöhe, Post Leoni, Oberbayern.

Die Zeitgänge,
Aufsätze,
Oeconomicus-Briefe,
Rundschauen, mit ihren Schlaglichtern auf die
kulturellen,
politischen,
wirtschaftlichen,
sozialen Ereignisse und Strömungen, auf
Theater,
Film,
Rundfunk

geben der Wochenschrift
„DAS NEUE REICH“
(Herausgeber Dr. Aem. Schoepfer u. Dr. Johannes Meßner) die Lebendigkeit, Vielseitigkeit und überragende Führerstellung, die ihr internationales Ansehen begründen. ● Auch Sie müssen „Das Neue Reich“ kennenlernen! Verlangen Sie von der Verwaltung „Das Neue Reich“ in Wien, VI., Mariahilferstr. 49, Probehefte ● Sie erhalten „Das Neue Reich“ vier Wochen lang kostenlos zugeschickt.

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

62. Jahrgang / 9. Heft / 123. Band / Juni 1932

INHALT

Neue Ordnung (Constantin Noppel) (S. 145)
Sein im Scheitern — Sein im Aufgang (Erich Przywara) (S. 152)
Wissenschaft vom Leben und Lebensweisheit (Karl Frank) (S. 161)
Die Insel des Eucharistischen Kongresses (Bernhard Welzel) (S. 172)
Jesuitenfabeln in einem katholischen Schulbuch (Wilhelm Kratz) (S. 179)
Jugenderinnerungen II. (Erich Wasmann, †27. Februar 1931) (S. 191)
Dreierlei Straßen (Constantin Noppel) (S. 199)
Selbstmord der Vernunft (August Deneffe (S. 200)
Das Papsttum im Verhör (A. Koch) (S. 202)
Psychologisches zum Problem der Wünschelrute (Johannes Lindworsky) (S. 203)
Besprechungen von Büchern (S. 205): Theologie; Bibelkunde; Philosophie; Sozialwissenschaft; Lebensbilder; Geschichte; Briefsammlungen; Bildende Kunst; Schöne Literatur

FREIBURG IM BREISGAU
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. 6 Hefte bilden einen Band, 12 Hefte einen Jahrgang. Preis für April bis September 1932 (123. Band) 7.20 M.; Einzelheft 1.40 M.; dazu Porto oder Bestellgeld

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

W. Kratz: Roma 113, Borgo S. Spirito 5.
B. Welzel: Berlin SW 11, Stresemannstr. 66.
J. Lindworsky: Praha II (Tschechoslowakei), Ječná 2.
P. Gächter: Innsbruck, Straße der Sudetendeutschen 6.
K. Frank und B. Jansen: Pullach bei München, Berchmanskolleg.
H. Wiesmann, O. v. Nell-Breuning und E. Bömінghaus: Frankfurt a. M.-Süd 10, Offenbacherlandstr. 224
C. Noppel, E. Przywara, A. Koch, J. Braun: München 2 NO, Veterinärstr. 9.
A. Deneffe, E. Kirschbaum, E. Mertens, R. Stromberg, G. Waldmann: Aachen, Kurbrunnenstr. 42.

Ende Juni erscheint Band III von

Der Große Herder

Zwölf Bände und ein Welt- und Wirtschaftsatlas

Der neue Typ

Ausführliche Probehefte kostenlos

Dr. Gertrud Bäumer

Ministerialrat im Reichsinnenministerium

Die Frau im deutschen Staat

Kartoniert Rm. 3.50

Inhalt: Frau und Staat, Grundsätzliches / Die Frau im deutschen Staat: 1. Vor der Reichsverfassung von 1919, 2. Frau und Staat auf der Grundlage der Reichsverfassung: a) Die Frauen in Politik und Verwaltung, b) Das sozialwirtschaftliche Bild des Frauenlebens auf der neuen Rechtsgrundlage / Bilanz

Mit der Krise der Demokratie ist die Frage nach der staatsbürgerlichen Stellung der Frau wieder problematisch geworden. Eine vorzeitige Bilanz der durch das Frauenstimmrecht gegebenen weittragenden Umgestaltung sowohl des Staates wie des Frauenlebens ist heute nicht möglich. Während einerseits die sozialwirtschaftliche Lage der Frau einen Rückschritt in ihrem Staatsbürgertum undenkbar erscheinen läßt, können doch ihre bisherigen Wirkensmöglichkeiten nicht als endgültig betrachtet werden. Die Schrift stellt das für das Problem maßgebende Tatsachenmaterial zusammen und setzt sich mit dem gegenwärtigen Entwicklungsstand lebendig auseinander.

JUNKER UND DÜNNHAUPT VERLAG / BERLIN

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

62. Jahrgang / 10. Heft / 123. Band / Juli 1932

INHALT

Rassenphilosophie und Religion (Ludwig Koch) (S. 217)
Tradition und Fortschritt im spanischen Katholizismus (Hubert Becher) (S. 224)
Das Dritte Rom (Anton Koch) (S. 233)
Zur Psychologie der deutsch-französischen Verständigung (Viktor Dillard) (S. 239)
Wenn feste Formen fließend werden (Franz Heselhaus) (S. 248)
Jugenderinnerungen III. (Erich Wasmann, † 27. Februar 1931) (S. 258)
Staatsaufbau und Religion nach den Gedanken des Freiherrn vom Stein (Ludwig Koch) (S. 268)
Metaphysik der Geschlechter (Erich Przywara) (S. 271)
Kunst und Kunsthandel (Dr. Gottfried Niemann) (S. 273)
Besprechungen von Büchern (S. 276): Zeitfragen; Sozialwissenschaft; Lebensbilder; Erziehung; Naturwissenschaft; Goethe-Bücher; Musikgeschichte

FREIBURG IM BREISGAU
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

U.B. TÜB.

Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. 6 Hefte bilden einen Band, 12 Hefte einen Jahrgang. Preis für April bis September 1932 (123. Band) 7.20 M.; Einzelheft 1.40 M.; dazu Porto oder Bestellgeld

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

L. Koch: Rom 113, Borgo S. Spirito 5.

H. Becher: Köln, Stolzestr. 1a.

V. Dillard und J. Will: Innsbruck, Straße der Sudetendeutschen 6.

F. Heselhaus und W. Straßer: Bad Godesberg a. Rh., Stella Rheni.

Dr. G. Niemann: Wustrow (Mecklenburg).

C. Noppel: Rom, Via S. Nicola da Tolentino 8.

J. B. Schuster, K. Frank und A. Willwoll: Pullach bei München, Berchmanskolleg.

J. B. Metzler, München 2 NO, Kaulbachstraße 31a.

A. Stockmann: Rottmannshöhe, Post Leoni (Oberbayern).

O. v. Nell-Breuning: Frankfurt a. M.-Süd 10, Offenbacherlandstr. 224.

G. Straßenberger: Feldkirch, Stella matutina (Vorarlberg).

A. Koch, M. Pribilla und E. Przywara: München 2 NO, Veterinärstr. 9.

Lexikon für Theologie und Kirche

Herausgegeben von Dr. MICHAEL BUCHBERGER, Bischof von Regensburg. 32 Fachgebiete. Über 500 Spezialbearbeiter. Schriftleiter: Dr. Konrad Hofmann. 10 Bände mit je 32 Bogen Text, 3 Abbildungstafeln und vielen Textillustrationen. Zusammen über 5000 Seiten (10 000 Spalten!). Über 30 000 Artikel.

Bis jetzt sind erschienen:

I. Band: **A bis Bartholomäer.** Mit 8 Tafeln und 88 Textabbildungen. (X und 16* Seiten und 992 Spalten.) 23.40 M.; in Leinwand 27 M.; in Halbfranz 30.60 M.

II. Band: **Bartholomäus bis Colonna.** Mit 6 Tafeln, 25 Kartenskizzen und 125 Textabbildungen. (16* Seiten und 1024 Spalten.) 23.40 M.; in Leinwand 27 M.; in Halbfranz 30.60 M.

III. Band: **Colorbasus bis Filioque.** Mit 6 Tafeln, 2 farbigen Karten, 12 Kartenskizzen und 73 Textabbildungen. (VIII Seiten und 1040 Spalten.) 26 M.; in Leinwand 30 M.; in Halbfranz 34 M.

IV. Band erscheint im Herbst 1932.

Die Buchhandlungen liefern auch gegen Teilzahlungen.

Der Verlag und die Buchhandlungen senden auf Wunsch kostenlos ausführliche Prospekte mit Proben und einem Mitarbeiterverzeichnis

VERLAG HERDER • FREIBURG IM BREISGAU

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

62. Jahrgang / 11. Heft / 123. Band / August 1932

INHALT

Konservatismus und antiliberale Konjunktur (Gustav Gundlach) (S. 289)
Ljeskow und der Bolschewismus (Dr. Slavista) (S. 299)
Die Kunst als erzieherische Größe (Stanislaus v. Dunin Borkowski) (S. 309)
Das gegenwärtige Weltbild der Astronomie (D. Wattenberg) (S. 318)
Jugenderinnerungen IV. (Erich Wasmann, † 27. Februar 1931) (S. 327)
Kulturbericht (Jakob Overmans) (S. 334)
Das Lexikon der Pädagogik der Gegenwart (Josef Schröteler) (S. 349)
Mathilde Ludendorff, Bibel und Buddha (A. Koch) (S. 350)
Besprechungen von Büchern (S. 352): Religion; Liturgie: Zeitfragen; Moral; Kulturkunde; Sozialwissenschaft

FREIBURG IM BREISGAU
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

U.B. TÜB.

Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. 6 Hefte bilden einen Band, 12 Hefte einen Jahrgang. Preis für April bis September 1932 (123. Band) 7.20 M.; Einzelheft 1.40 M.; dazu Porto oder Bestellgeld

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

G. Gundlach: Berlin-Marienfelde, Kloster zum Guten Hirten.

Dr. Slavista. Zuschriften vermittelt die Schriftleitung.

St. v. Dunin Borkowski: Koblenz, Friedrichstraße 3.

D. Wattenberg: Berlin O 34, Warschauerstraße 6/II r.

J. B. Schuster und A. Willwoll: Pullach bei München, Berchmanskolleg.

J. Hopfner: Feldkirch (Vorarlberg), Stella matutina.

W. Koester: Frankfurt a. M.-Süd 10, Offenbacherlandstraße 224.

C. Noppel: Rom, Via S. Nicola da Tolentino 8.

H. Fischer u. W. Flosdorf: Aachen, Kurbrunnenstraße 42.

J. Schröteler: Düsseldorf, Marienstraße 2.

J. Braun, A. Koch, P. Lippert, J. Overmans und E. Przywara: München 2 NO, Veterinärstraße 9.

Lexikon für Theologie und Kirche

Herausgegeben von Dr. MICHAEL BUCHBERGER, Bischof von Regensburg. 32 Fachgebiete. Über 500 Spezialbearbeiter. Schriftleiter: Dr. Konrad Hofmann. 10 Bände mit je 32 Bogen Text, 3 Abbildungstafeln und vielen Textillustrationen. Zusammen über 5000 Seiten (10 000 Spalten!). Über 30 000 Artikel.

Bis jetzt sind erschienen:

I. Band: **A bis Bartholomäer.** Mit 8 Tafeln und 88 Textabbildungen. (X und 16* Seiten und 992 Spalten.) 23.40 M.; in Leinwand 27 M.; in Halbfranz 30.60 M.

II. Band: **Bartholomäus bis Colonna.** Mit 6 Tafeln, 25 Kartenskizzen und 125 Textabbildungen. (16* Seiten und 1024 Spalten.) 23.40 M.; in Leinwand 27 M.; in Halbfranz 30.60 M.

III. Band: **Colorbasus bis Filioque.** Mit 6 Tafeln, 2 farbigen Karten, 12 Kartenskizzen und 73 Textabbildungen. (VIII Seiten und 1040 Spalten.) 26 M.; in Leinwand 30 M.; in Halbfranz 34 M.

IV. Band erscheint im Herbst 1932.

Die Buchhandlungen liefern auch gegen Teilzahlungen.

Der Verlag und die Buchhandlungen senden auf Wunsch kostenlos ausführliche Prospekte mit Proben und einem Mitarbeiterverzeichnis

VERLAG HERDER • FREIBURG IM BREISGAU

T.R.

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

62. Jahrgang / 12. Heft / 123. Band / September 1932

INHALT

Versuchung zum Katholizismus (Fritz Pieper) (S. 361)
Kasten und Ehen im heutigen Indien (Peter Dahmen) (S. 369)
Zur Frage der Begründung des Kausalitätsprinzips (Joseph de Vries) (S. 378)
Der Bolschewismus und die soziale Arbeit der Kirche (Josef Schweigl) (S. 390)
Das Werden des jungen Mathias Joseph Scheeben (Dr. Hermann Joseph Brosch) (S. 395)
Jugenderinnerungen V. (Erich Wasmann, † 27. Februar 1931) (S. 407)
Rettung durch Humanismus? (Jakob Overmans) (S. 413)
Lujo Brentano (Max Pribilla) (S. 415)
Goethe und Hegel (Erich Przywara) (S. 417)
Besprechungen von Büchern (S. 419): Zeitfragen; Geschichte der Philosophie; Sozialwissenschaft; Jugendfragen; Erziehung; Rechtsphilosophie; Lebensbilder; Geschichte; Literaturgeschichte; Bildende Kunst; Länderkunde; Schöne Literatur.

FREIBURG IM BREISGAU
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

U.B. TÜB.
15. SEP. 1932

Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. 6 Hefte bilden einen Band, 12 Hefte einen Jahrgang. Preis für April bis September 1932 (123. Band) 7.20 M.; Einzelheft 1.40 M.; dazu Porto oder Bestellgeld

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

F. Pieper: Düsseldorf, Marienstraße 2.
P. Dahmen: Großheide (M.-Gladbach-Land), Franziskusheilstätte.
J. de Vries: Aachen, Kurbrunnenstraße 42.
J. Schweigl: Roma 128, Via Carlo Cattaneo 2.
Dr. H. J. Brosch, C. Noppel: Roma 130, Via S. Nicola da Tolentino 8.
M. Pribilla, J. Overmans, E. Przywara, J. Braun, A. Koch, L. Koch: München 2 NO, Veterinärstraße 9.
St. v. Dunin Borkowski: Koblenz a. Rh., Friedrichstraße 3.
O. v. Nell-Breuning, E. Bömінghaus, H. Wiesmann: Frankfurt a. M.-Süd, Offenbacherlandstraße 224.
J. B. Schuster: Pullach bei München, Berchmanskolleg.
H. Kroppenberg: Hoheneichen, Post Pillnitz bei Dresden.
B. Lang: München 2 NO, Kaulbachstr. 31a.
G. Straßenberger, J. Hopfner: Feldkirch (Vorarlberg), Stella matutina.
W. Flosdorf, H. Fischer, H. Kreutz, G. A. Lutterbeck: Aachen, Kurbrunnenstr. 42.
B. Welzel: Berlin SW 11, Stresemannstr. 66.

Staatslexikon

IV. Band:
Papiergeld
bis
Staatsschulden
Mit 79 Bildern und Kärtchen. 28.80 Mark; in Leinwand 31.50 Mark, in Halbfranz 34.20 Mark.

Band V erscheint im Herbst 1932

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

I. Band: **Abel bis Fideikommiß.** Mit 74 Bildern und Kärtchen. 28.80 M.; in Leinwand 31.50 M., in Halbfranz 34.20 M.
II. Band: **Film bis Kapitalismus.** Mit 56 Bildern und Kärtchen. 28.80 M.; in Leinwand 31.50 M., in Halbfranz 34.20 M.
III. Band: **Kapitulationen bis Panslawismus.** Mit 73 Bildern und Kärtchen. 28.80 M.; in Leinwand 31.50 M., in Halbfranz 34.20 M.

Das Werk dient der Sprach-, Bluts- und Kulturgemeinschaft des ganzen Deutschtums; es pflegt die christlichen Gemeinschaftsideale aller Völker. Etwas Lebendiges, etwas, das ein Berater im ganzen Bereich sozialen Lebens zu sein vermag, ist entstanden. Das war möglich durch die Mitarbeit vieler Männer, die selbst tätig ins soziale und politische Leben eingreifen (z. B. Seipel, Brandt, Graf Lerchenfeld, Fuchs, Hiertsiefer usw.). Im Gewoge der unablässig wechselnden Tagesliteratur, im Widerstreit der Meinungen sind diese fünf Bände rechte Eckpfeiler der Kenntnis und Erkenntnis ebenso der Zeitsituation wie der philosophischen und geistigen und religiösen Voraussetzungen alles Staatslebens.

Verlag Herder / Freiburg im Breisgau

27. MAI 1968

F 4. 8. 78

7. Dez. 1970

APR. 1975

19. 12. 78

15. AUG. 1980

- 1. SEP. 1981

26. APR. 1982

10. NOV. 1982

2.60