

Dynamismus

Von Erich Przywara S. J.

In seinem „Menschengesicht“ hatte Max Picard das Gesicht unserer Zeit als „Kino-Gesicht“ bezeichnet: weil es in der Dynamik der sich jagenden Impressionen sich erschöpfe, ohne Tiefe der Vergangenheit und ohne wahrhaft wachsende Zukunft. Diese Ausführungen sind der Ausgangspunkt eines Gesprächs über den Dynamismus der Gegenwart¹: zwischen der prophetischen Anklage Picards und den Anwälten jener „Ungeborgenheit“, die in diesem Dynamismus lebendig ist.

Am schärfsten bekennt sich Otto Gmelin zur dynamischen Ungeborgenheit: „Ich sage, diese Losgerissenheit und was damit zusammenhängt, ist ein Notwendiges, eine Vorbedingung.... Es ist gut, daß wirklich, ehrlich, ungeschminkt erst einmal die nackte Gegenwart da ist und wir alle, ob wir wollen oder nicht, gezwungen sind, in ihr zu sein.... Tatsächlich hat die Menschheit heute viel Primitives, viel Barbarisches... Dieser Mensch ... ist sehr vital im weitesten Sinne, er ruht sehr viel mehr im Erdhaften, sehr viel mehr in allem Triebhaften, sehr viel mehr im Kreatürlichen.... Nur so kann dem Menschen das Geheimnis, das er selber ist und das die Welt ist, wieder entgegentreten. Nur durch diese Unsicherheit wird die Fragwürdigkeit alles menschlichen Tuns und Denkens sichtbar und erlebbar. Es darf wirklich gar nichts mehr geben, an das man sich halten und festklammern kann, wenn man erfahren soll, daß man abhängig ist“ (16—22). Paul Alverdes mildert dies, indem er als die eigentliche Tiefe der Ungeborgenheit das Aufbrechen eines neuen hingegebenen „heiligen Staunens“ zeichnet: „denn was den Menschen vom Tiere und von aller übrigen Kreatur unterscheidet, ... ist das Bewußtsein seiner Sterblichkeit, und es ist die geheimnisvoll damit verbundene Gabe der Liebe und Entzückung, nicht nur der Liebe zum Einzelwesen, sondern zur ganzen Welt“ (37). Fritz Künkel, der bekannte Individualpsychologe, fordert darum als Weg eine „Kriseologie, die Lehre vom Umbruch des Menschen“ (49). „Er (der Mensch von heute) wird begreifen, daß der Mensch nicht allein ist, daß das Wir lebendiger lebt als das Ich, — darin wird er mittelalterlich werden, — aber er wird auch wissen, daß er selbst, und daß jeder Einzelne die ganze Verantwortung trägt, individuell und privat, — darin wird er Individualist sein, wie der Mensch der Renaissance“ (51).

Die Ausführungen Hermann Herrigels, die Antwort Max Picards und das Schlußwort Wilhelm Michels nehmen hierzu Stellung. Hermann Herrigel unterstreicht einerseits das Restlose der Ungeborgenheit: „es gibt für den Menschen keine Insel der Geborgenheit, auf die er sich ein für allemal retten könnte.... Alles, was uns die Rettung ein für allemal verspricht, ist eine Täuschung, die uns das verdeckt, was allein helfen kann, die Wahrheit“ (59). Aber eben darum ist die größere Restlosigkeit des „Glaubens“ erfordert: „Was heißt Geborgenheit? Es heißt nichts anderes,

¹ Rundgespräch: Die Ungeborenen (Der Eckart-Kreis I). Berlin-Steglitz 1933.

als daß der Mensch trotz seiner Gebrochenheit Hoffnung, den Mut, die Freudigkeit zu seinem Leben, zum Leben in dieser Welt, zur Wirklichkeit behält.... Er verleugnet ... seine Zwiespältigkeit nicht bloß, wenn er an seine Selbständigkeit glaubt, sondern ebenso, wenn er nur seine Gebrochenheit, in der Schöpfung nur seine Geschöpflichkeit, im Handeln nur die Grenze und nicht den Anfang, die Möglichkeit des Anfangs sieht“ (70). Max Picard betont den „Ungeborgenen“ gegenüber, wie ihre Haltung nur in einer letzten Geborgenheit sinngemäß sein könne: „Heroismus gibt es nur in der Welt des Seins, nicht aber in der Welt der Möglichkeiten, weil es Verantwortung nur gibt in der Welt des Seins, nicht aber in der Welt der Möglichkeiten.... Das Erschreckende an dieser Haltung ist: Die Ungeborgenheit, in der der Mensch doch eigentlich nicht existieren kann, wird zum Existieren eingerichtet.... Man vergißt überhaupt, daß man ungeborgten ist vor etwas, nämlich vor Gott.... Gottes Kraft ist noch in der Kraft der Losgerissenheit. Und nur, weil Gott nicht aufhört, hinter den Losgerissenen her zu sein, nur darum vermögen sie so heftig immer weiter zu fliehen. Sie werden von Gott gejagt, und sie können nur darum so eilen, weil er sie jagt. Das eben ist Gottes Liebe, daß er die Ungeborgenen verfolgen will, er und kein anderer, damit er, der Schnellste, den fliehenden Menschen immer am nächsten sei“ (72—79). Wilhelm Michel zieht darum aus dieser tiefen Diagnose Picards den wahren Schluß, wenn er über den ganzen Dynamismus der Ungeborgenheit das Urteil schreibt: „Ist es Täuschung, wenn wir zu sehen glauben, daß heute schon dem Ungeborgenen-Bewußtsein die vernichtende Schärfe, die bloße Negativität genommen ist?... Der Mensch, bisher von Zerreißung unmittelbar bedroht, beginnt sich vor der Welt wieder ‚zusammenzunehmen‘, und in der Knechtsgestalt dieser ersten Zusammenraffung ist Himmlisches in seiner Welt wieder gegenwärtig. Denn was der Menschen-gestalt Bestand gibt vor den Kräften, die auf ihre Zerreißung aus sind, das ist, benannt oder unbenannt, Gott. Geglaubt oder nicht, bekannt oder verleugnet: noch der Atem, mit dem das Wort der Leugnung ausgesprochen wird, zeugt von ihm.... Es beginnt sich an den Ungeborgenen eine Bergung zu vollziehen — nicht als unser Gemächte, sondern als eine Stiftung der Höhe; eine Bergung, die uns erst in einem menschenfaßlichen Sinn ‚entsichert‘ und in die Freiheit entläßt. Wollen wir nicht rückwärts-blickend uns heute sagen, daß der ungeborgene Mensch von gestern nicht frei war, sondern geknechtet, und zwar unterweltlich geknechtet? Und daß ‚Bergung‘, wie wir sie hier verstehen, geradezu die Heimholung ist in die echte Gefahr, daß sie die echte Aussetzung ins Leben erst herbeiführt?“ (80—90.)

Von hier aus rollt sich das ganze Problem eines echten Dynamismus der Gegenwart auf: der allgemein menschliche Dynamismus, wie er im Ethos des neuen „heroischen Menschen“ lebendig ist (in Sorels Programm „nationaler Sozialismen“ und Spenglers Programm eines „preußischen Sozialismus“) — und sein religiöses Problem (zwischen Reformatorisch und Katholisch).

Für jenen allgemein menschlichen Dynamismus, der aus seinen Schriften spricht, ist Georges Sorel (1847—1922) schon durch die ungeheuerliche Spannweite der Wandlungen und Gegensätze seines Lebens Symbol. Michael Freund macht dies in seinem ausführlichen Werk über Sorel² recht deutlich (freilich leider nicht so, daß die Fülle des Tatsachenmaterials zu genügend plastischen Zügen sich formte). Sorel ist „im Grunde seiner Seele ein katholischer Mensch, eine große katholische Figur“ (158) und darum auf der Seite von Thomas von Aquins „notwendiger Welt“ gegen allen Modernismus (53 f.), für die strenge Form gegen das Schwimmende des „arbitraire“ (97), — und doch verfangen in die alten jansenistischen Traditionen einer „aristokratischen, religiösen Elite“ gegen die „Massenkirche“ (158). Er ist der Kampfgenosse Maurras' in der „Action française“ (223 ff.) und Claudels in den Bewegungen einer „katholischen Wiedergeburt“ (235), er ist derjenige, von dem Mussolini bekennt, daß er ihm „verdanke, was ich bin“ (256), er ist derjenige, in dem nicht nur das deutsche Programm eines nationalen Sozialismus sich ideell vorbereitet (157 173 174 214 233), sondern der auch hoffend mit allen Schritten zu dessen Verwirklichung mitgeht (242—248), — und gleichzeitig ist für ihn das Werk Lenins „die Morgenröte einer neuen Epoche“, die er so sehr begrüßt, daß man in Sowjet-Rußland einen Club nach ihm benennt (248): „der Verkünder des Ruhms Lenins war ... der größte konservative Denker unserer Zeit“ (49).

Darin ist aber nur deutlich, wie der Dynamismus Sorels wahrhaft einen „Pessimismus der heroischen Arbeit“ (136) darstellt: das Pathos des „heiligen und göttlichen“ Krieges als des „tiefsten und erhabensten Phänomens unseres moralischen Lebens“ (195) und der Gewalt (violence) als „keiner sozialen Potenz“, sondern des „Zustandes seelischer Spannung in den Menschen“ (209), weil in ihr das „Transzendente“ sich zeigt (203), und darum des „Sprunges“ und des „Sprunges ins Dunkel“ (241), im scharfen Gegensatz gegen den „ununterbrochenen Fortschritt“ (184 241), — aber dies auf dem „Untergrund echter Traurigkeit, echter Verzweiflung, echter Empörung“ (21), mit der Überzeugung: „Der Zerfall ist die einzige Bewegung, die man feststellen kann“ (30), und darum mit der Prognose: „Ich werde nur das Übel sehen, ich werde in voller Finsternis sterben“ (268), weil „heute ... die Zivilisation in einer Krise (ist), von der man in der Geschichte nur eine einzige Analogie findet: nämlich die Krise, welche die Heraufkunft des Christentums bestimmte“ (ebd.).

Aus diesem „heroischen Pessimismus“ heraus verkündet er das Ende nicht nur des marxistischen Sozialismus des rein besitzgierigen Klassenkampfes (83 139), sondern auch eines Sozialismus der rein mitleidigen Hilfe (52 143 ff.) und ebenso das Ende eines internationalen Sozialismus der „reinen Menschheit“ (131 173 f.), — weil die Französische Revolution, die in diesen Ideen weiterwirkt, selbst bereits nicht ein Anfang, sondern ein Ende war (186). Es geht um „nationale Sozialismen“ gegen den „Inter-

² Michael Freund, Georges Sorel, Der revolutionäre Konservatismus. (366 S.) Frankfurt a. M. 1932, Vittorio Klostermann. M 12.50.

nationalismus“ (173), weil, gegen den abstrakten „Menschen an sich“ der Aufklärung, „die Wiederkehr des konkreten und historischen Menschen“ sich begibt (190). Es geht um den „Sozialismus der Dinge“ gegen den „Sozialismus der Sozialisten“ (98) und darum um die heroische harte Zucht von „Arbeit und Armut“ (59). „Der industrielle Mensch, der sachliche, disziplinierte, methodische Mensch“ (255) einer „Rückkehr zur Arbeit, Anstrengung, Strenge des Lebens“ (208), eines „Ideals historischer Größe“ und „Ideals des heroischen Lebens“ (193), und dies heraufgeführt nicht durch einen demokratischen Volkswillen, sondern durch eine „soziale Elite“ (233) — in diesen Zügen erscheint vor Sorels Augen die kommende Zeit.

Es ist eine eigentümliche Verwicklung, daß Oswald Spengler³, dessen „preußischer Sozialismus“ (Preußentum und Sozialismus, Herbst 1919) die Linien des „nationalen Sozialismus“ Sorels erfüllt, den französischen Geist als „System einer unfruchtbaren, ideenlosen Gewalt“ (169) beurteilt, während der Franzose Sorel mitten in den antideutschen Entladungen des nachkrieglichen Frankreich nicht nur gegen die Politik der Diffamierung Deutschlands zu Felde zieht, sondern auch die schärfste Kritik gegen die deutsche Erfüllungspolitik als einen nationalen Defaitismus richtet (Freund 238—248).

Das „dynamische Weltgefühl“, dem nach Spengler die Zukunft gehört, ist der „alte faustische Wille zur Macht“ (24), in „Widerspruch“ und „Gegensatz“ „einer höheren Wirklichkeit“ zu „dienen“ (25). Er hat seine Verkörperung in Spanien, England, Preußen (26), aber so, daß zwischen spanischem und preußischem Geist innere Durchdringung waltet, während englischer und preußischer Geist als die todefeindlichen Gegensätze sich spannen.

„Mit dem spanisch-gotischen Geist des Barock breitet sich ein starker und strenger Lebensstil über die westeuropäische Welt. Der Spanier fühlt eine große Mission in sich, kein ‚Ich‘, sondern ein ‚Es‘. Er ist Soldat oder Priester. Er dient Gott oder dem König. Erst der preußische Stil hat ein Ideal von solcher Strenge und Entsagung wieder ins Dasein gerufen... Bismarck war der letzte Staatsmann spanischen Stils“ (27). „Die deutsche Reformation hat keine innerlichen Folgen gehabt. Das Luthertum war ein Ende, kein Anfang... Schöpferisch und bejahend wurde erst der blühende Geist des Barock..., als der spanische Mensch die Gegenreformation und den streitbaren Jesuitismus schuf“ (40), „der spanisch-gotische Stil..., der bis heute den Vatikan beherrscht“ (28). „Wir Germanen unterscheiden uns nur durch die Herkunft (der) ... Distanzen, das Distanzgefühl selbst ist uns gemeinsam“ (38). „Dienen — das ist altpreußischer Stil, dem altspanischen verwandt, der auch ein Volk in ritterlichem Kampf gegen die Heiden geschmiedet hatte. Kein ‚Ich‘, sondern ein ‚Wir‘, ein Gemeingefühl, in dem jeder mit seinem gesamten Dasein aufgeht. Auf den einzelnen kommt es nicht an, er hat sich dem Ganzen zu opfern. Hier steht

³ Oswald Spengler, Politische Schriften. (XVI u. 338 S.) München 1933, C. H. Beck. M 4.80.

nicht jeder für sich, sondern alle für alle mit jener innern Freiheit in einem großen Sinne, der *libertas obedientiae*, der Freiheit im Gehorsam“ (32). „Das Ehrgefühl haftet ... an der Tatsache des Dienens im germanischen Sinne einer stolzen Unterordnung, ... endend bei der schweigenden Aufopferung für eine Sache, der das Leben geweiht ist... Es ist das Römische im Preußentum“ (219)⁴.

Ihm steht englischer Geist als Geist persönlicher Unabhängigkeit gegenüber. „Jeder für sich, das ist englisch; alle für alle: das ist preußisch“ (35). Während im Preußen der alte Ordensgeist der Deutschritter fortlebt, ist es im Engländer der Wikingergeist. „Es waren zwei sittliche Imperative gegensätzlicher Art, die sich aus dem Wikingergeist und dem Ordensgeist der Deutschritter langsam entwickelten. Die einen trugen die germanische Idee in sich, die andern fühlten sie über sich: persönliche Unabhängigkeit und überpersönliche Gemeinschaft. Heute nennt man sie Individualismus und Sozialismus... So entstehen der englische und der preußische Typus. Es ist der Unterschied zwischen einem Volk, dessen Seele sich aus dem Bewußtsein eines Inseldaseins herausgebildet hat, und einem andern, das eine Mark hütet, die ohne natürliche Grenzen auf allen Seiten dem Feinde preisgegeben war... Maximum und Minimum des überpersönlichen sozialistischen Staatsgedankens, Staat und Nichtstaat, das sind England und Preußen als politische Wirklichkeiten“ (33). Und zuletzt „stehen sich ... zwei große Wirtschaftsprinzipien gegenüber. Aus dem Wikinger ist der Freihändler, aus dem Ritter der Verwaltungsbeamte geworden. Eine Versöhnung zwischen beiden gibt es nicht, und da sie beide, als Germanen und faustische Menschen höchsten Ranges, für ihr Wollen keine Grenzen anerkennen und sich erst dann am Ziele glauben werden, wenn die ganze Welt ihrer Idee unterworfen ist, so wird es Krieg geben, bis eine von ihnen endgültig gesiegt hat“ (53).

Die Erneuerung des deutschen Menschen hängt darum an der rücksichtslosen Ausmerzung aller Anglizismen in ihm und an der folgerichtigen Durchformung durch den altpreußischen Geist. Marxismus und Liberalismus sind deshalb die Feinde. „Marx denkt ... rein englisch... Es gibt nur noch ‚Bourgeois‘ und ‚Proletarier‘, Subjekte und Objekte des Geschäfts, Räuber und Beraubte, ganz wikingermäßig“ (75). Er denkt „im Bild der society, staatlos“ (80). Und noch schlimmer ist, daß er „über den mächtigen Gegensatz von Wikingertum und Ordensgeist“ eine „dünne, aber festgefügte Theorie“ legt, indem er „den Instinktgegensatz der beiden germanischen Rassen auf den materiellen Gegensatz zweier Schichten bringt“: im Proletariat den „altpreußischen Gedanken des Sozialismus“, in der Bourgeoisie den „englischen des Kapitalismus“ (73). Es gilt darum, den „deutschen Sozialismus von Marx zu befreien“ (4). Wahrer Sozialismus ist „das immer noch unverstandene Preußentum“ (84). „Friedrich Wilhelm I. und nicht Marx ist in diesem Sinne der erste bewußte Sozialist

⁴ Spengler fordert darum folgerichtig bei aller Betonung nationaler Erziehung als „Mittelpunkt ... Latein ... auch heute noch“, als „Kernstück unserer geistigen Rüstung“ (234).

gewesen. Von ihm geht als von einer vorbildlichen Persönlichkeit diese Weltbewegung aus. Kant hat sie mit seinem kategorischen Imperativ in eine Formel gebracht“ (43). „Der preußisch-sozialistische Staat... ist das ganze Volk... Sozialismus ist, rein technisch gesprochen, das Beamtenprinzip... Es ist die innere Form der politischen Zivilisation des Abendlandes und schon in den gotischen Städten mit ihren Zünften und Gilden, schon im System gotischer Dome symbolisch ausgedrückt, wo jedes kleine Glied notwendiger Teil eines dynamischen Ganzen ist“ (80 f.), innerlich verwandt zur „sozialistischen Zucht und Disziplin des spanischen Geistes“ (68). Folgerichtig dazu ist dann auch Liberalismus im allgemeinen Sinn „geistiges Engländerium“ (68) und parlamentarische Regierungsform „ein spezifisch englisches Gewächs“ (57): „Parlamentarismus in Deutschland ist Unsinn oder Verrat. England hat alle Staaten ohnmächtig gemacht, denen es das Gift seiner eigenen Form als Arznei reichte“ (ebd.).

Darum ist die „Erfüllung des Hohenzollerngedankens“ „zugleich die Erlösung der Arbeiterschaft“ (104): „eine sozialistische Monarchie“, im Sinne eines „autoritativen Sozialismus“ (69). „Der Marxismus bricht... heute zusammen... Der wirkliche, instinktive Sozialismus als Ausdruck altpreußischen Wesens... kehrt heute zum Bewußtsein seines Ursprungs und seiner Bedeutung zurück“ (86). „Der Weg zur Macht ist vorgezeichnet: der wertvolle Teil der deutschen Arbeiterschaft in Verbindung mit den besten Trägern des altpreußischen Staatsgefühls“ (104). „Das 18. Jahrhundert war das der Fürstenfreiheit; das 19. Jahrhundert brachte die Freiheit der Völker... Das 20. wird an die Stelle dessen, was aus dieser Freiheit geworden ist, die Freiheit der großen Persönlichkeit setzen“: „an Stelle der Parteien die Gefolgschaft von Einzelnen“ (145 f.); an Stelle des wirtschaftlichen Klassenkampfes „die allgemeine Arbeitspflicht und daraufhin eine berufsständische Gliederung, die zugleich Verwaltung ist und einen obersten Verwaltungsrat statt des Parlaments besitzt“ (70); und an Stelle der grundsätzlich a-politischen stehenden Heere „Verbände von Männern, die aus Begeisterung für eine Sache bereit sind, ihr Leben einzusetzen..., bei denen... die eigene Überzeugung oder die Verehrung für einen Führer ausschlaggebend ist“ (133). Denn „die Deutschen sind ein monarchisches Volk durch ihren altgermanischen Zug der Gefolgstreue und Unterordnung unter den innerlich anerkannten Führer“ (213). „Der demokratische Zug... verwandelt sich heute langsam in einen aristokratischen“ (280), und „politische Macht... besteht heute nicht mehr in Geld, in Kanonen und Verträgen, sondern in wachsendem Maße in dem Vorhandensein von Persönlichkeiten, die durch ihre Überlegenheit reale Macht darstellen“ (338).

Aber dieser korporative Dynamismus steht Aug in Aug zu der „Situation... daß der unbedingte Vorrang Europas verloren gegangen ist“ (337), daß Sowjet-Rußland eigentliche „Auflehnung gegen den Westen aus westlichem Denken heraus“ ist (121) und darum innerlich bestimmt, in eine „heilige Revolution“ der „Bauernschaft der russischen und asiatischen Erde“ überzugehen (294) und im „Urhaß der Apokalypse gegen die antike Kultur“ (100) „über Byzanz wieder unmittelbar an Jerusalem“ anzu-

knüpfen (103) und hierin „sich vorbereitende Geburt einer neuen Religion“ zu sein (102). Und nicht nur Rußland ist die „Möglichkeit vieler Völker der Zukunft...“, wie die Germanen der Karolingerzeit“ und hierdurch „das Versprechen einer kommenden Kultur, während die Abendschatten über dem Westen länger und länger werden“ (98). Sondern es ist ebenso mit Afrika: „ein wachsendes Selbstgefühl erfüllt sie alle, von den Senegalnegern bis zu den Kaffern“ (136). So ist das das eigentliche Antlitz dieses korporativen Dynamismus, in dem altspanischer und altpreußischer Geist sich einen: daß er nicht nur todfeindlich zum englischen Geist steht (53) und mit diesem zusammen (als der, innerlich gegensätzlichen, Einheit „sozialistischen Geistes“) gegen Italiener und Franzosen (als Verkörperung des „anarchischen Gegensinnes“ [26]), — sondern dann noch, als doppelt in sich gegensätzliches Europa, gegen das erwachende Ungeheuer Asien-Afrika. So erst gesehen, wird das Antlitz des „dynamischen Weltgefühls“ des „alten, faustischen Willens zur Macht“ (24) offenbar: „zu wissen, daß alle Politik Machtpolitik ist, daß Schwäche Vernichtung bedeutet; zu wissen, daß jeder Einzelne als unentbehrliches Glied seiner Nation leben, denken und handeln muß, mit jedem Atemzuge“ (236), und dies in der Spannweite des „einen riesenhaften Kampfes zwischen einem politischen und religiösen Weltgedanken“ (89). „Es gibt nur ein Ende des ewigen Kämpfens, den Tod“ (ebd.). —

Im jüngst erschienenen ersten Teil seines „Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung“⁵ formt Spengler dies in die schärfere Fassung: gegen das drohende Bündnis zwischen der „weißen Weltrevolution“ (des „weißen Bolschewismus“ des Welt-Proletariats) und der „farbigen Weltrevolution“ (des Aufstandes gegen die „weiße Rasse“, im „Vernichtungswillen des erwachenden asiatischen Rassebewußtseins“, 121), d. h. gegen diese Einheit von „Klassenkampf und Rassenkampf“ (164) steht „als formgebende Macht nur der kriegerische, ‚preußische‘ Geist, überall, nicht nur in Deutschland“ (165); d. h. das Pathos des „heroischen Menschen“ als des Menschen des „starken Pessimismus“ (9) und des „tapferen Pessimismus“ (9).

Bolschewismus ist für Spengler „in Westeuropa zu Hause“ (69) als letzte Konsequenz der Demokratie des 19. Jahrhunderts (ebd.), des Parlamentarismus (27) und des Pazifismus (163), im besonderen bedingt durch den Typus des „gesunkenen Priesters“ (89), d. h. den „katholischen Bolschewismus“ (92)⁶ eines Absinkens der ursprünglich „aristokratischen“ Kirche zur Denkart der „Gewerkschaftsführer“ (ebd.), aber herrschend in

⁵ Oswald Spengler, Jahre der Entscheidung. Erster Teil: Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung. (XIV u. 165 S.) München 1933, C. H. Beck. M 3.20.

⁶ In seiner Maßlosigkeit geht Spengler hier so weit, die Kirche als „geborene Feindin aller andern Machtgebilde“ zu bezeichnen (89) und die „christliche Theologie“ als „Großmutter des Bolschewismus“ (93), — aber dies auf dem Hintergrund des Respektes vor dem „weltpolitischen Blick Leos XIII.“ und einem „echten Kirchenfürst wie Kardinal Kopp“ (91). Spengler zeigt damit auch hier seine Verwandtschaft mit dem Katholiken Sorel: nicht eigentlich Heidentum gegen Christus, sondern leidenschaftlicher Kampf gegen ein christliches Ethos „unbedingter Gleichheit aller“ und den „Arbeiter“ als „Götzen aller Welt“ (127).

der ganzen Breite der Arbeiterbewegungen (105). Er ist die „Apotheose des Herdengefühls, das sich heute allenthalben hinter dem Schlagwort ‚Überwindung des Individualismus‘ versteckt“ (136), „der unpersönliche, asiatische Kollektivismus des Ostens, der Geist der großen Ebene, in Verbindung mit der westlichen levée en masse von 1792“ (143): „die Masse statt der Gottheit“ (144).

Gegen diesen „Bolschewismus“ ruft Spengler nach dem „Ich will! — Ich will! —, das die faustische Seele bis an den Rand erfüllt“, nach dem „Bewußtsein der vollkommenen Einsamkeit des Ich im unendlichen Raum“ (144), nach dem „Trotz der Wirklichkeit gegenüber“, dem „Trotz des Einzelnen gegen die ganze Welt“, dem „Wissen um den eigenen, unbeugsamen Willen... Freude an letzten Entscheidungen und ... Liebe zum Schicksal selbst in dem Augenblick, wo man an ihm zerbricht“ (145). „Es kommt nicht auf die reine, sondern auf die starke Rasse an“ (157), die der Fruchtbarkeit des Lebens keine Schranken setzt, aber ebenso der „harten Auslese durch die Widerstände des Lebens, Unglück, Krankheit und Krieg“ (160) sich unterwirft. „Etwas vom Barbarentum der Urzeit muß noch im Blute liegen, unter der Formenstrenge alter Kultur..., das Ewig-Kriegerische im Typus des Raubtieres Mensch“ (161). Das ist das „nordische Weltgefühl... voll Freude gerade an der Schwere des menschlichen Schicksals“ (13), das „Leben in Gefahr, das eigentliche Leben der Geschichte“ (12), „gewaltig — das heißt furchtbar und glücklos“ (VII). Hierin vollzieht sich die „Erziehung zu preußischer Haltung“ (X): „Entsagen aus freiem Entschluß, das Sichbeugen eines starken Ich vor einer großen Pflicht und Aufgabe“ (144), „das Sich-selbst-befehlen, Sich-selbst-beherrschen im Hinblick auf ein großes Ziel“ (137); „Skepsis, der gründliche Zweifel an Sinn und Wert des theoretischen Nachdenkens, ... die Skepsis in Form ... des unbestechlichen Blickes für Tatsachen der wirklichen Menschenkenntnis“ und „die Ehrfurcht vor den Tatsachen des Weltgeschehens, die innerlich Geheimnisse sind und bleiben ... und die praktisch nur durch Menschen von starker Rasse, die selbst historische Tatsachen sind, gemeistert werden können“ (9). „Von dieser Idee des preußischen Daseins wird die endliche Überwindung der Weltrevolution ausgehen“ (139).

Es ist sehr deutlich, wie in diesem Dynamismus des „heroischen“ und „dienenden“ Menschen der Anruf geschieht an einen bestimmten religiösen Dynamismus.

Zunächst könnte es den Anschein haben, als sei damit jener reformatorische Dynamismus gemeint, der in Luthers Akzentuierung des „Werdens“ grundgelegt ist und in Kalvins wehrhaftem Gehorsam gegen die göttliche Majestät. Der erste Band der großen „Kirchlichen Dogmatik“ Karl Barths⁷ kann diese Frage beantworten. Denn in den Stil dieser ersten ganz großen reformatorischen Dogmatik ist einerseits ganz

⁷ Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik. Erster Halbband: Die Lehre vom Worte Gottes. (XIV u. 528 S.) München 1932, Chr. Kaiser.

großer katholischer Stil eingegangen: nicht nur in der ungeminderten geschichtlichen Spannweite von Schrift zu Vätern zu Scholastik den Gehalt der Offenbarung zu sehen, sondern auch ihn, echt spekulativ, in seine feinsten Verfälschungen hin auseinanderzulegen. Andererseits aber hat wohl ebenso noch nie eine reformatorische Dogmatik in solcher Schärfe dem Katholischen sich entgegengesetzt, das hier nicht als die „alte Kirche“ angesehen wird, sondern als „Häresie“ (33), ja in seiner Grundstruktur der „*analogia entis*“ als „die Erfindung des Antichrist“ (VIII). Aber beides spitzt sich immer mehr in ein Einziges zu: in die Statuierung eines religiösen Dynamismus, der die Mitte halten soll zwischen „dem Faktum des römischen Katholizismus in der Gestalt, die er sich im 16. Jahrhundert im Kampf gegen die Reformation gegeben hat“, und „dem Faktum des in der mittelalterlichen Mystik und in der humanistischen Renaissance wurzelnden pietistisch-rationalistischen Modernismus“ der protestantischen Neuzeit (33). „Hier, in seinem Gegensatz zum römischen Katholizismus und zum protestantischen Modernismus, steht der evangelische Glaube im Konflikt mit sich selber“ (ebd.). Katholizismus besagt eine Aufhebung der göttlichen Dynamik in statischen Besitz: „das Sein der Kirche, Jesus Christus, (ist) nicht mehr der freie Herr ihres Daseins, sondern in das Dasein der Kirche hineingebunden, ... endgültig eingeschränkt und bedingt“ (40). Katholische „Sukzession“ (der Vollmachten Christi an seine Nachfolger) sagt „mechanische“ Sukzession: „daß das Tu es Petrus usw. über den Kopf des ersten Petrus hinweg mechanisch auf jeden folgenden römischen Bischof ... bezogen wird“, und so „Apostolizität ... aus einer göttlichen Gabe und menschlichen Aufgabe zu einem gesicherten menschlichen Besitz werden muß“ (106). Ihr tritt die protestantische „pneumatische Sukzession“ gegenüber: „daß der successor mit dem antecessor pneumatisch, aber gerade nicht mechanisch identisch ist, so also, daß dem successor ein eigener Spielraum bleibt gegenüber dem antecessor“ (ebd.). Es ist lebendig-dynamische Sukzession gegenüber katholischer Sukzession als einer „Wacht am Grabe des Petrus“ (ebd.). Aber diese dynamische Lebendigkeit ist andererseits — im Gegensatz zum protestantischen Modernismus — doch nicht eine solche des Menschen: sie ist „Aktualität der Offenbarung“, nicht eine von dieser „verschiedene existenziale Potentialität, von der aus jene als Ereignis zu verstehen wäre“ (37). „Modernistisches Denken hört den Menschen ... mit sich selber reden“ (62).

Reformatorischer Dynamismus ist damit „nach links abzugrenzen durch den Verzicht auf die Voraussetzung einer existenzial-ontologischen Möglichkeit des Seins der Kirche, nach rechts durch den Verzicht auf die Voraussetzung eines kontinuierlich-vorfindlichen Hineingebundenseins des Seins der Kirche in eine geschöpfliche Gestalt, in ein ‚es gibt‘. Nach links ist zu sagen: das Sein der Kirche ist *actus purus*, göttliche, mit sich selbst anfangende und nur aus und durch sich selbst einsichtige, also anthropologisch nicht vorverständliche Handlung. Nach rechts ist zu sagen: das Sein der Kirche ist *actus purus*, freie Handlung, nicht kontinuierlich-vorfindliche Beziehung; Gnade ist Ereignis personaler Zuwendung, nicht übertragener dinghafter Zustand“ (41).

Weil hierin Offenbarung „mitten im Strom des Werdens das nur in sich selbst bewegte Sein“ ist (119), aber doch nicht „Sein“, sondern „das keiner bloßen Theorie zugängliche Tun“ (252), so ist sie in der rein dynamischen Aktualität „einer immer wieder über uns fallenden Erscheinung“ (48), in der „Gnade des streng personalen freien Wortes Gottes, das in dem ebenfalls personalen freien Hören des Menschen zu seinem Ziele kommt“ (69), je immer neu „in dem Ereignis dieses Gebietens und Gehorchens“ (290), so ist sie, als „Tat“ gegen „Gestalt“ (339) und als „Offenbarung von Herrschaft und eben damit Offenbarung Gottes“ (323), nicht nur „Selbstenthüllung des seinem Wesen nach dem Menschen unenthüllbaren Gottes“ (332), sondern „ist Dei loquentis persona“ (320). Offenbarung und dreipersonliches Leben Gottes entsprechen innerlich einander: nicht freilich so, als ob Gott nicht, aller Offenbarung „zuvor“, „in sich selbst“ Vater, Sohn und Geist wäre (Barth steht streng in der altkirchlichen Trinitätslehre), aber doch so, daß die Offenbarung als Akt die Offenbarung des dreipersonlichen Lebens ist: in ihrer Dreiform von „Offenbarer ... Offenbarung und ... Offenbarsein“ (312), Verhüllung-Enthüllung-Mitteilung, Freiheit-Gestalt-Geschichtlichkeit, Karfreitag-Ostern-Pfingsten (351), die Dreiform von Schöpfer-Versöhner-Erlöser und hierin von Vater-Sohn-Geist (ebd.) usw. Reformatorischer Dynamismus ist damit, folgerichtig zur Alleinwirkungslehre, der alleinige Dynamismus Gottes, in der Dynamik seines dreipersonlichen Lebens. Es ist „analogia fidei“ (257), einmal im Sinn des „Tuns“ gegen ein „Sein“ (252), dann aber entscheidend nicht nur eines göttlichen Tuns, das Er (am Menschen) tut (257), sondern das Er (in der Aktualität Seines dreipersonlichen Lebens) ist. Denn „Gottes Wort ist Gott selbst in seiner Offenbarung“ (311). Der Rhythmus, den das Wort Analogie sagt, ist also Gottes Rhythmus allein.

Aber dieser Rhythmus schwingt im äußersten Gegen-Rhythmus des Menschen. Das Wort „Glauben“ (in analogia fidei) heißt vom Menschen her Unglauben: „der Glaubende ist durchaus ... derselbe Mensch, der er als Nichtglaubender war“ (249). „Auch die Vorstellung vom sacrificium intellectus ist nur ein letzter, verzweifelter Versuch, aus der Erkenntnis Gottes ein Werk des Menschen zu machen“ (260). Nicht nur stehen wir „im Zeichen einer immer wieder über uns fallenden Entscheidung zwischen Profanität und Heiligung unseres Daseins, zwischen Sünde und Gnade“ (49), sondern es ist „Gegenwart Christi in den tenebrae unseres Herzens“ (256), bis dazu hin, daß auch die „Sicherheit des aufs neue hoffend vorwärtsschauenden Glaubens ... eine aufs tiefste gefährdete Sicherheit“ ist (237). Positiv ist nur dies: „in aller Unähnlichkeit ist die menschliche Möglichkeit, im Glauben die Verheißung zu ergreifen, nicht ohne Ähnlichkeit mit der göttlichen Möglichkeit ihrer Verwirklichung“ (256). Ja, es geht so weit, daß die Offenbarung Gottes selber „Gottes Geheimnis vor allem in ihrer Welthaftigkeit“ bleibt: „in einer Gestalt, die als solche nicht das Wort Gottes ist und als solche auch nicht verrät, daß sie die Gestalt gerade des Wortes Gottes ist“ (171f.). Ja, der Widerspruch zwischen Mensch und Gott mündet schließlich in einem gewissen Sinn in das Geheimnis des dreipersonlichen Lebens selber ein. Nicht nur heißt

Schöpfung: „Gottheit in ihrer Ursprünglichkeit oberhalb und jenseits aller Kreatürlichkeit“ (470), also mit Auslassung des schöpfungshaften Inseins Gottes in der Schöpfung. Sondern dem Vater wird in der Symbolreihe Karfreitag-Ostern-Pfingsten nicht umsonst der Karfreitag zugeordnet: „der, den Jesus als den Vater offenbart, wird schlechterdings am Tode des Menschen, am Ende seiner Existenz erkannt. Nicht identisch mit dem Tode, aber auch nicht etwa nur wie der Tod, sondern real mit dem Tod, den Tod am Menschen vollstreckend, die Zeichen des Todes dem Menschen aufprägend, tritt sein Wille in das Leben des Menschen hinein“ (408). Der Vater, als der „Grund ohne Grund“ in der Gottheit, erscheint im Zeichen jenes Todes, der der „Sold der Sünde“ ist und in den „zweiten Tod“ der Hölle mündet. Damit ist aber reformatorischer Dynamismus nicht nur unselige Widerspruchsdiagnostik zwischen Mensch und Gott, sondern diese dämonisch zuckende Dialektik dunkelt in das Geheimnis Gottes selber hinüber (in den Zügen, die Jakob Böhme dann auszeichnet). Es heißt „analogia fidei“ dann in einer solchen Kennzeichnung des Glaubens als Unglaubens, daß überhaupt keine Analogie mehr besteht. Es ist Bruch, nicht Rhythmus.

So spricht denn in diesem gesamten reformatorischen Dynamismus der jähe Widerspruch zwischen einem alleinigen Dynamismus Gottes, der für sich genommen in die russische Trinitätsgnosis sich entwickeln müßte (trotz der Verwahrung Barths gegen diese Gnosis: 505), — und einem so mächtigen Dynamismus des dämonischen Menschen, daß er für sich genommen zu einem Manichäismus entarten müßte (trotz der Abweisung eines reinen Negativismus: 186). In dieser Form ist der reformatorische Dynamismus wahrhaft die Religiosität, die der jäh zuckenden Gewalt des heutigen Dynamismus entspricht. Er ist stärkster Ausdruck und Ausbruch. Er ist nicht Erlösung und Klärung. —

Diese Erlösung und Klärung spricht aus jenem katholischen Dynamismus, wie ihn Augustinus in einer berühmten Stelle seines Buches „De vera religione“ entwickelt. So scharf wie er hat ja keiner das Menschendasein „dynamisch“ gesehen: „wie der Gießbach aus Regenwassern sich sammelt, überströmt, durchtost, läuft und laufend abläuft...“, so ist all dieser Lauf der Sterblichkeit... So sammelt sich dieses Geschlecht der Menschen aus Verborgenenheiten und fließt vor; im Tod wieder macht es den Fortschritt ins Verborgene; die Mitte dazwischen, dies tönt und geht vorüber“ (in Ps. 109; 20). Aber die Stelle aus „De vera religione“ öffnet als die Tiefe dieser restlosen „Ungeborgenheit des Werdens“ eine zweifache innere Geborgenheit, die doch das Dynamische nicht aufhebt, sondern es gerade weicht.

Das „Werden“ ist einmal zu vergleichen der Weise, wie ein gesprochener oder gesungener Hymnus nur dadurch als Ganzes erscheint, daß all seine einzelnen Strophen und Zeilen und Versfüße „vorübergehen“: „denn nicht spricht sich die zweite (Silbe) aus, ehe nicht die erste vorüberging; und so gelangt man in Ordnung zum Ende, daß, da allein die letzte tönt und nicht mit ihr die früheren tönen, sie doch Form und Glanz des Metrums in einem Gewebe mit den frühern vollendet“ (22; 42). Das „Werden“ ist

ein einziger großer Hymnus, in dem die „Kunst“ des Schöpfers, die keinem Werden unterliegt, sich kündigt (*nec ars ipsa qua versus fabricatur... tempori obnoxia est*), — aber eben in der Weise sich kündigt, daß all seine Versteile widerstandslos vorüberleiten und nur so, also in ihrem Kommen und Gehen, Blühen und Verblühen, Geborenwerden und Sterben, den Glanz der Schönheit des ganzen Hymnus aufschimmernd und weitergebend an sich tragen (*propterea pulchrum, quia extrema vestigia illius pulchritudinis ostentat, quam constanter atque incommutabiliter ars ipsa custodit*).

Aber es ist nicht einfach ein „ästhetisches“ Werden, sondern „Blut und Kampf“, und so geht das augustinische Gleichnis wie von selbst in das schärfere des „Wettkampfes“ über. Zum Wettkampf (*ludi agonistici*) gehört es, daß nicht nur alle Teilnehmer „laufen“ und „ablaufen“, sondern auch, daß einige „siegen“ und andere „unterliegen“. Erst in diesem Gegensatzrhythmus klingt das Eigentliche des Wettkampfes auf: „keinem... Besiegten gefallen die Wettkämpfe, aber doch haben sie mit seiner Mißgestalt Wohlgestalt“ (22; 43). Als „Teile der Welt“ sind wir in den „Fluch“ der Welt eingegliedert (*saeculorum ... partes damnatione facti sumus*), ohne Einblick in das Ganze (*totum ordinem ... saeculorum sentire nullus homo potest*), aber dazu da, daß die Schönheit der rhythmischen „Einheit der Gegensätze“, in der dieses Ganze sich darstellt (*De Civ. Dei* XI 18), durch unser „Blut und Kampf“ sich vollende (*ista peraguntur de labore nostro*).

So mündet dieser augustinische Dynamismus in eben das, was gerade nach Spengler das Große jenes Dynamismus ist, in dem „altspanischer“ und „altpreußischer“ Geist eins sind: „auf den einzelnen kommt es nicht an, er hat sich dem Ganzen zu opfern..., mit jener innern Freiheit in einem großen Sinne, der *libertas obedientiae*, der Freiheit im Gehorsam“ (32), als „Dienen im germanischen Sinne einer stolzen Unterordnung, ... endend bei der schweigenden Aufopferung für eine Sache, der das Leben geweiht ist“ (219). Das ist aufs Wort der „freie Dienst“ Augustins (*libera servitus*), in den alle Gegensätzlichkeit zwischen alttestamentlichem „Gesetz“ und neutestamentlicher „Freiheit“ mündet (in Ps. 99, 7). „Freier“ und „Knecht“ verhalten sich in der Tiefe wie einer, der „im Gesetz“ ist und darum „gemäß dem Gesetz wirkt“, zu einem, der „unter dem Gesetz“ ist und darum „gemäß dem Gesetz gewirkt“ wird (in Ps. 1, 2).

Dann aber hat Spengler auch recht, wenn er nicht den reformatorischen Geist für den heroischen und korporativen Dynamismus der neuen Zeit in Anspruch nimmt, sondern den „blühenden Geist des Barock...“, als der spanische Mensch die Gegenreformation und den streitbaren Jesuitenorden schuf“ (40). Er rührt damit an die geheimen Zusammenhänge zwischen altpreußischem Geist, wie er im „alten Fritz“ seinen Heros hat, und dem Geist des hl. Ignatius von Loyola, — Zusammenhänge, die überraschend herausbrachen, als der „alte Fritz“ „seine Jesuiten“ gegen die katholischen Höfe und gegen den Papst zu retten suchte. „Dem Kardinal Rezzonico, durch den die Verhandlungen geführt wurden, ließ Friedrich sagen, der Widerspruch der Bourbonen werde ihn nicht zum Schweigen bringen. Wie er sich nicht in die innern Verhältnisse von deren Län-

dern einmische, so lasse er sich nicht das Recht bestreiten, die Jesuiten in seinen Staaten zu erhalten, da er sie für nützlich halte zum Wohle seiner Untertanen, zumal der Jugend. Der Ursprung ihres Institutes sei alles Lobes würdig. Nichts habe mehr zum Wohle der Menschheit beigetragen als die Errichtung eines Ordens, der die fähigsten Leute für Erziehung und Jugendunterricht hervorgebracht habe. Statt der Erhaltung eines solchen Institutes Schwierigkeiten zu bereiten, müßten vielmehr der Papst und alle, denen das Wohl der Jugend am Herzen liege, seinen Bemühungen Beifall zollen.“⁸ Unter der Hülle sogenannter „Nützlichkeitserwägungen“ war es eben der „Instinkt der Wahlverwandtschaft“: das kämpferische Ausgesetztsein in die Gefahr und das nie rastende Je-immer-mehr, und die letzte, große Einsamkeit darin, — im echten Geist des preußischen Heros und im echten Geist des einsam Flammenden von Manresa.

Darum ist es auch nicht zufällig, daß die andere Gestalt, die formgebend hinter dem Dynamismus der Gegenwart steht, den gleichen Instinkt der Wahlverwandtschaft offenbart: Nietzsche. Wenn er in „Homers Wettkampf“ das Ideal „des agonalen Individuums“ verkündet⁹ und damit all seinen Schriften im voraus die Unterschrift gibt, so nennt er als Verwirklichung dieses Ideals in der Neuzeit das Jesuitische: „Je größer und erhabener ... ein griechischer Mensch ist, um so heller bricht aus ihm die ehrgeizige Flamme heraus... Jede Begabung muß sich kämpfend entfalten, so gebietet die hellenische Volkspädagogik: während die neueren Erzieher vor nichts eine so große Scheu haben als vor der Entfesselung des sogenannten Ehrgeizes... — mit Ausnahme der Jesuiten, die wie die Alten darin gesinnt sind und deshalb wohl die wirksamsten Erzieher unserer Zeit sein mögen.“¹⁰ Und ebenso bekennt er: „Mein Ausgangspunkt ist der preußische Soldat“¹¹. Nehmen wir hinzu, daß auch Augustinus, wie oben dargelegt ward, seinen Dynamismus zuletzt „agonal“ faßt, so öffnet sich überraschend der Zusammenhang vom agonalen Menschideal unserer Tage zu Ignatius zu Augustinus zur Antike¹². Dann aber ist es ein merkwürdiger Abschluß, daß Sorel seiner Zeit Mussolini als einen „Italiener des 15. Jahrhunderts, einen Condottiere“ empfand (Freund 255) und ebenso Spengler ihn in seinen „Jahren der Entscheidung“ zeichnet (135). Denn dazu steht Aug' in Aug' der Name des Jesuitenordens als einer „Compañía“, d. h. eines „fliegenden Fähnleins“ (nicht einer bürgerlichen „society“, wie gewisse Strömungen es wahr haben möchten).

So ist die Neue Zeit in Wahrheit ein besonderer Anruf an Ignatius von Loyola: an seinen Geist hingegebenen „Lobes“ und hingeebener „Ehrfurcht“, der in einen restlosen „Dienst“ sich auswirkt, nach allen Seiten „frei und auf dem Sprung zu sein“, in nichts festgehaftet, „je immer mehr“

⁸ Pastor, Geschichte der Päpste XVI 3 (Freiburg 1933) 131. Die Dokumente bei Lehmann, Preußen und die katholische Kirche seit 1640 (Leipzig 1878—1902), Bd. V 33, Nr. 49.

⁹ Ges. Werke (Musarion-Ausgabe) II 383.

¹⁰ Ebd. 374/5.

¹¹ Ebd. VI 340.

¹² Man denke hierbei auch daran, wie Carl Schmitts Staatsphilosophie Donoso Cortes zum Ursprung hat.

durch alles hindurch, über alles hinaus, im Ausgesetztsein des Kampfes, unbedingtes Werkzeug der Göttlichen Majestät (wie das Exerzitienbüchlein es ausführt). „Lehre mich die wahre Großmut: lehre mich Dir dienen, wie Du es verdienst: zu geben, ohne zu zählen, — zu kämpfen, unbekümmert um Verwundungen, — zu arbeiten, ohne Ruhe zu suchen, — mich aufzuopfern, ohne einen andern Lohn zu erwarten, als das Bewußtsein, Deinen Heiligen Willen erfüllt zu haben“, — in diesem echten Gebete des Stifters des Jesuitenordens lebt ungeschwächt die Kraft des heutigen Dynamismus, nicht verflucht, sondern gesegnet.

Konfession und eheliche Fruchtbarkeit

Von Hermann A. Krose S. J.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß vor dem Weltkriege in Deutschland hinsichtlich der ehelichen Fruchtbarkeit zwischen den Angehörigen der verschiedenen Konfessionsgemeinschaften tiefgreifende Unterschiede bestanden. Auf je eine Eheschließung von Personen der nachbenannten Konfessionen oder verschiedenen Glaubensbekenntnisses kamen in Preußen durchschnittlich eheliche Geburten:

	in rein evang. Ehen	in rein kath. Ehen	in rein jüd. Ehen	in sonstigen Ehen
1891—1895	4,18	5,16	3,29	3,19
1906—1910	3,42	5,17	2,44	2,57
1911—1913	3,02	4,79	2,29	2,20

Man hat vielfach behauptet, daß diese großen Unterschiede in der Nachkriegszeit verschwunden oder doch nahezu ausgeglichen seien. Das ist nicht zutreffend. Wohl hat eine allgemeine starke Verminderung der ehelichen Fruchtbarkeit in dieser Periode stattgefunden, aber die großen Unterschiede in der Fruchtbarkeit der Konfessionen sind geblieben, ja haben sich eher noch verschärft. Geht man vom Jahre 1922 aus, in dem die durch den Krieg, die Hochflut der Eheschließungen in den ersten Nachkriegsjahren und durch die Losreißung besonders geburtenreicher Landesteile verursachte ganz anormale Bevölkerungsbewegung wieder in ruhigere Bahnen einlenkte, so kamen im Durchschnitt der Jahre 1922—29 auf je 1 Eheschließung eheliche Geburten:

in rein evang. Ehen	in rein kath. Ehen	in rein jüd. Ehen	in Misch- ehen
1,99	2,92	1,87	1,11

Also auch in der Nachkriegszeit kamen auf je eine katholische Eheschließung durchschnittlich ein Kind mehr als auf je eine rein evangelische und $2\frac{1}{2}$ mal so viel Geburten als auf je eine Mischehe. Es ist nun nicht zu leugnen, daß die obige — auch von der amtlichen preußischen Statistik angewandte — Berechnungsweise der ehelichen Fruchtbarkeit der Konfessionen große Mängel hat. Ein wissenschaftlich korrekter Ausdruck der ehelichen Fruchtbarkeit kann nur dadurch gewonnen werden, daß man die