

N12<520913053 021

ubTÜBINGEN

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

Monatschrift für das Geistesleben
der Gegenwart

129.
BAND

Freiburg im Breisgau 1935
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 einhundertneunundzwanzigsten Bandes

Abhandlungen

Seite

Um die fruchtbarste Frage heutiger Eckhart-Forschung (Johann B. Schoemann) 1
Dionysisches und christliches Opfer (Erich Przywara) 11
Nationalkirche und was die Geschichte dazu sagt (Ernst Böminghaus) 24
Verrechtlichung der Kirche (Ivo Zeiger) 38
Die kulturpolitische Bedeutung des Reichstheatergesetzes (Paul Westhoff) 46
Humanist und Martyrer. Thomas Morus 1478—1535 (Ernst Böminghaus) 73
Arteigenes Christentum (Engelbert Krebs) 81
Wissenschaft, Weltanschauung, Wahrheit (Joseph de Vries) . . 93
Kulturberichte (Jakob Overmans) 105 320
Der gläubige Mensch (Peter Lippert) 145
Nach vierhundert Jahren (Max Pribilla) 155
Die Staatsphilosophie Platons (Bernhard Jansen) 169
Zur Artgemäßheit der christlichen Sündenidee (Josef Gummersbach) 176
Geschichte der Menschheit (Felix Rüschkamp) 187
Der hl. Martyrer John Fisher (Joseph Grisar) 217
Auf der Suche nach dem Menschenbild der höheren Schule (Johann B. Schoemann) 231
Der Kampf der Kirche (Max Pribilla) 242
Nordische und wüstenländische Frömmigkeit (Anton Koch) . . . 254
Glaubensbegründung (Ludwig Kösters) 267
Körperbau und Lebensführung (Paul Engelen) 274
Rund um den Tisch (Peter Lippert) 289
Kirche und Sport (Philipp Küble) 293
Das Erwachen des Films (Richard Muckermann) 304
Die Kriseninitiative und ihre Ablehnung durch das Schweizervolk (Alois Stockmann) 314
Vom Lächeln der Kreatur (Peter Lippert) 361
Mythus und Wirklichkeit (Anton Koch) 368
Rationale oder irrationale Weltanschauung (Joseph de Vries) . . 380
Richelieu zwischen Staat und Kirche (Dr. Willi Kölmel) 392
Erwin Guido Kolbenheyer (Hubert Becher) 403
Atmungsübungen (Paul Engelen) 413

Umschau

	Seite
Erziehungsverantwortung und Erziehungsrecht (Joseph Schröteler)	55
Benito Mussolini über Kirche und Staat (Max Pribilla)	59
Gründonnerstag (Anton Pummerer)	62
Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Bernhard Jansen)	122
Gedanken zur neuesten Papstgeschichte (Joseph Grisar)	125
Wundersucht und Wunderflucht (Anton Koch)	129
Religiöser und weltlicher Mensch (Erich Przywara)	200
Idealisierte Edda und Saga (Jakob Overmans)	202
Heldentum der Heiligkeit (Konrad Kirch)	204
Gotthelfs dichterische Auferstehung (Heinrich Roos)	280
Die Urheimat der Indogermanen (Gustav Lehmacher)	283
Tragischer, analogischer und symbolischer Mensch (Erich Przywara)	338
Das Christusbild des deutschen Mystikers Heinrich Suso. Eine Begegnung von Germanentum und Christentum (Anton Pummerer)	342
Erneuerung liturgischer Spielgestalt (Wilhelm Peuler)	345
Das heutige Bild unserer ältesten Vergangenheit (Gustav Lehmacher)	419
Das Lebensbuch Gottes (Georg Straßenberger)	423
Christliche Malerei am Hofe der Großmogulen (Alfons Väth)	426

Verzeichnis der besprochenen Schriften

Einhundertneunundzwanzigster Band

	Seite
Albrecht, E., Recht der Revolution	137
Allers, R., Sexualpädagogik	208
Ax, W., Römische Heldenleben	138
Baetke, W., Arteigene Religion	180
Barion, J., Plotin und Augustinus	353
Bauernkalender des Reichsnährstandes	109
Bauersfeld, R., s. Soderini.	
Baur, Ch., Im christlichen Orient	71
Behn, S., Das Ethos der Gegenwart	100
Bernanos, G., Der hl. Dominikus	327
Berney, A., Friedrich d. Gr.	139
Bernhart, J., Summe der Theologie	328
Bernoville, G., Les Jésuites	354
Besson, M., Nach vierhundert Jahren	155
Betsch, R., Die Verzauberten	359
Beyer, P. G., Die Edda	202
Bonus, A., Isländerbuch	202
Bopp, L., Zeitstil der Seelsorge	133
Braun, F., Kempis, Nachfolge Christi	329
Breitenstein, D., Geist oder Blut	381
Brentano, F., u. Kraus, O., Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis	430
Brombacher, K., Deutschland und der Glaube	132
Brunner, A., s. Dempf.	
Burckhardt, C. J., Richelieu Bd. I.	392
Burger, L., Die Maiers	206
Busch, G., Steine in Gottes Garten	216
Cardon, G., Sind Jesuiten Freimaurer?	206
Castiello, J., Geistesformung	241
Charmot, P., Esquisse d'une pédagogie familiale	58
Christ, K., Kardinal Franz Ehrle	287
Christenbriefe in die Zeit	132
Conrad-Martius, H., Seele der Pflanzen	142
Davy, M. M., Les Dominicaines	110
Dempf, A., Meister Eckhart	16 345
Dempf, A., u. Brunner, A., Summe wider die Heiden	328
Denkschrift des Deutschen Philologenverbandes	231
Deußen, J., Klages' Kritik des Geistes	137
Dietzenschmidt, Hodie scietis	346
Donat, H., Die deutschen Katholiken in der tschechoslowakischen Republik	58
Drinck, J., Im Geheimnis des Lebens	132
Dudon, P., Saint Ignace de Loyola	327
Eggers, K., Hutten	215
Faßbinder, M., Die hl. Clara	135
Fischer, L., Der Staat Gottes	11
— Hyazintha	131
Flam, C., Die Salzstörche	144
Fliche, A., u. Martin, V., Histoire de l'Église	111

Seite

Gedat, G. A., Ein Christ erlebt die Probleme der Welt 206
Gilson, E., Pour un ordre catholique . 57
Glasenapp, H. v., Von Buddha zu Gandhi 138
Grabmann, M., Festschrift 123
Grill, S., Talmud 352
Gröber, C., Der christliche Mann . . . 348
Gummersbach, J., Unsündlichkeit . . 182
Günther, F. K., Frömmigkeit nordischer Artung 254
Günther, W., Der ewige Gotthelf . . 281
Gutberlet, H., Die Himmelfahrt Christi 355

Haas, J., Das Lebensbuch Gottes . . . 423
— Christnacht 424
Haecker, Th., Vergil 232
— Was ist der Mensch? 232 236
— Schöpfer und Schöpfung 338
Haefeli, L., Sprichwörter 350
Halm, G., Geld — Kredit — Banken . . 431
Handbuch der Erziehungswissenschaft III 58
Häne, R., Maria-Einsiedeln 135
Hauer, W., Deutsche Gottschau . . . 257
Hausenstein, W., Das Land der Griechen 214
Hauser, W., Stufen zum Licht 359
Heffter, H., Deutsche Geschichte . . . 139
Heimbucher, M., Orden und Kongregationen 210
Heimsoeth, H., Die sechs großen Themen 136
Heinen, A., Pädagogik und Didaktik der Altersstufen I 58
Heinen, A., u. Feyen, J., Frauenhand gibt Segen 348
Heinen, J. M., Christträger 347
Heinen, W., Brot aus den Steinen . . 144
Heinrich, K. B., Einsiedler Novene . . 135
Helbing, L., Der dritte Humanismus . 239
Hello, E., Der Mensch 6 348
Hillekamps, C. H., Die Welt ist schön 212
Hippler, F., Staat und Gesellschaft . . 140
Höcht, J. M., Wahrheit über die belgischen Muttergotteserscheinungen 130
Huber, G. S., Vom Christentum 132
Hümmeler, H., Helden u. Heilige . . . 288
Hundhausen, C., s. Meeker.

Jaeger, W., Paideia 232
Jansen, F., Die Helmarshausener Buchmalerei 286
Jegerlehner, J., Das Licht in der Kammer 359
— Die Rottalherren 359
Jolivet, R., L'intuition 210

Kaisenberg, G., s. Meißner.
Kalthoff, P., Gesundheitswesen . . . 142
Kalveram, G., Wirtschaftsstufen . . . 141
Kazemzadeh-Iranschähr, H., Leben und Sprüche 352
Keller, R. v., Konjunkturbewegung . . 140
Keussen, R., Die Willensfreiheit . . . 429
Kirch, K., Helden des Christentums . . 205
Kirschweng, J., Das wachsende Reich . 215
— Der Nußbaum 359

Seite

Kiß, Wittekind 109
Kleineidam, E., u. Kuß, O., Kirche in der Zeitenwende 132
Klibansky, s. Théry.
Koch, J., Sämtl. Werke Meister Eckharts 2
Koch-Grünberg, Am Rorima 71
Kolbenheyer, E. G., Paracelsus . . . 403
— Joachim Pausewang 407
— Gregor und Heinrich 408
Kösters, L., Die Kirche unseres Glaubens 274
Kraus, O., s. Brentano.
Kreuzberg, J. P., Deutsches Volkstum . 212
Krieck, E., Wissenschaft, Weltanschauung 94
Kühle, B., Der Münchener Vinzenzverein 430
Kuhn, R., Die Jostensippe 357
Künneth, W., Antwort auf den Mythus . 377
Kürenberg, J. v., Rußlands Weg . . . 209
Kuß, O., s. Kleineidam.

La Baume, W., Ostgermanen 139
Lama, F. R. v., Die Muttergotteserscheinungen in Belgien 131
Lämmerzahl, E., Der Sündenfall . . . 185
Lang, B., Katholische Männer 135
Leese, K., Rasse, Religion, Ethos . . . 260
Le Fort, G. v., Die ewige Frau 340
Leo von Assisi, Spiegel der Vollkommenheit 208
Lippert, P., Der Mensch Job 6

Maclagan, E., The Jesuits and the Great Mogul 426
Mager, A., Mystik als Lehre und Leben 345
Maier, H., Der Aufbau der physischen Welt 429
Margul-Sperber, A., Gleichnisse der Landschaft 360
Martin, V., s. Fliche.
Maschke, E., Polen 139
Mauriac, F., u. Schmal, F., Zwei Lourdes-Pilger 356
Mayr, K., Katholische Aktion 132
Meeker, E., Börsentermingeschäfte . . 141
Meißner, O., u. Kaisenberg, G., Staats- und Verwaltungsrecht 431
Mensching, G., Artgemäßheit der christlichen Sündenidee 176
Mentzel, H. E., Arbeitsverfassung . . . 431
Messer, A., Glauben und Wissen . . . 428
Meyer, H., Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin 69 99
Molo, W. v., Der kleine Held 358
Monahan, M., Unsichtbare Kronen . . 207
Montalbán, J., Das spanische Patronat 333
Moock, W., Urreligion 265
Müller, J., Das sexuelle Leben der Völker 122
Muschg, W., Jeremias Gotthelf 281

Nájera, F. B., Comentario 57
Neckel, G., Deutsche Ur- u. Vorgeschichtswissenschaft 419
Nötscher, Fr., Das Buch Jeremias . . 351

Paul, G., Grundzüge der Rassen- und Raumgeschichte 247

	Seite
Pfleger, K., Geister, die um Christus ringen	350
Pieper, J., Vom Sinn der Tapferkeit	353
Pieper, K., Die angebliche Einsetzung des Petrus?	374
Piesch, H., Eckharts Ethik . . . 183	345
Plönes, H., Großohm Terheyden	356
Przywara, E., Christliche Existenz . . 1	3
Quint, J., Überlieferung der deutschen Predigten Eckharts	345
Rahlfs, A., Septuaginta	329
Rahmstad, L., u. Wedel, C., Unter dem Banner der „Barbaren“	288
Rasmussen, K., u. Sieburg, F., Thulefahrt	213
Raswan, C. R., Im Land der schwarzen Zelte	71
Redlich, C., Nationale Frage	211
Regout, R., La doctrine de la guerre	119
Reiner, H., Existenz der Wissenschaft	94
Restrepo, J. M., Concordata Pii XI.	55
Ricciotti, G., Bibbia e Non-Bibbia	134
Rickert, H., Grundprobleme	136
Rintelen, Fr. M., Wege zu Gott	200
Ritter, E., Katholisch-konservativ. Erbgut	68
Roetzer, W., Tiefen und Höhen	348
Rommen, H., Der Staat in der kath. Gedankenwelt	354
Rosenberg, A., An die Dunkelmänner	368
— Mythus	94
Rost, H., Jahrbuch der Bücherfreunde	121
Rubatscher, M. V., Lucio u. Zingarella	216
Rundfunk, die Mitsprache am	106
Schaumann, R., Der singende Fisch	357
Scheeben-Festschrift des Deutschen Kollegs in Rom	351
Schmal, F., s. Mauriac.	
Schmid, W., Unvollendete Symphonie	286
Schmidlin, J., Papstgeschichte	125
Schmidt, W., Rasse u. Weltanschauung	381
Schmidt-Pauli, E. v., Sprechchordandachten	347
Schmieder, G., Beschränkung der Regierungsgewalt	70
Schneider, Fr., Kath. Familienerziehung	348
Schrattenholzer, A., Gemeinschaftsgerechtigkeit	353
Schröteler, J., Erziehungsverantwortung	58
Schwantes, Deutschlands Urgeschichte	285
Schwarz, R., Das Christusbild des Suso	342
Schweitzer, A., Weltanschauung der indischen Denker	137
Seidel, H. W., Abend und Morgen	358
Seppelt, F. X., Das Papsttum im Frühmittelalter	70
Sieburg, F., s. Rasmussen.	
Signer, L., s. Besson.	
Soderini, E., u. Bauersfeld, R., Leo XIII. und der deutsche Kulturkampf	111
Speckner, K., Die Wächter der Kirche	133
Spiegelberg, H., Antirelativismus	388
Stavenhagen, K., Wesen der Nation	211
Steinbüchel, Th., Christl. Mittelalter	1
Sternberg, L., Die Sängerin Gottes	357
Stoll, Ch., Konfessionen?	160
Stulz, J., Die Vereinigten Staaten	115
Sveistrup, H., u. Zahn-Harnack, A. v., Die Frauenfrage in Deutschland	121
Theophilus, Sequenzen und Hymnen	350
Théry, P., u. Klibansky, Lateinische Werke Eckharts	2
Titius, A., Anfänge der Religion	261
Treitschke, H. v., s. Heffter.	
Veit, L. A., Die Kirche im Zeitalter des Individualismus II	69
Velden, J. van der, Jahrbuch des Priestermissionsbundes	114
Verdier, Kardinal, La question scolaire	57
Vieser, D., Der Märtyrer	215
Voegelin, E., Rasse und Staat	68
Vorbeck, E., Tu es Petrus	346
— Ecce Sacerdos	347
— Ego sum Pastor bonus	347
Waldmüller, M., Meine Wallfahrt	131
Weber, A., Leitfaden der Volkswirtschaftspolitik	431
Wedel, C., s. Ramstad.	
Weiger, Von Ewigkeit zu Ewigkeit	351
Weinrich, F. J., Allerheiligen-Allerseelen-Spiel	347
— Königtum Christi	347
Weinstock, H., Polis	239
Weißenberger, P., Neresheim	143
Wenner, J., Reichskonkordat	55
Wieruszowski, H., Vom Imperium	209
Wirth, A., Ostasien	212
Wirzinger, R., Chemische Plaudereien	141
Withalm, B. H., Gloria in excelsis	346
— Auserwählt	356
Wöhrmüller, B., Mannhaftes Christentum	348
Wothe, F. J., Kirche im Aufbruch	132
Zahn-Harnack, A. v., s. Sveistrup.	

Um die fruchtbarste Frage heutiger Eckhart-Forschung

Von Johann B. Schoemann S. J.

Vor hundert Jahren schrieb Jos. v. Görres, Meister Eckhart rage auf wie eine christlich-mythische Gestalt im Nebel der Vorzeit. Heute ist der Nebel gewichen, und die Gestalt steht da im hellen Sonnenlicht, „als einer" — dies sind Zeugnisse aus neuesten Werken katholischer Theologen und Philosophen — „als einer der ganz Großen, die Lichtträger in der Finsternis sind" (Al. Dempf, „Meister Eckhart" [1934] 49), „als einer der zwei großen Dominikaner, die das Gesicht des deutschen Mittelalters bestimmen, von denen der erste heiliger Kirchenlehrer ist, der zweite zeitlebens im Ruf der Heiligkeit stand: Albert der Große und Meister Eckhart" (E. Przywara, Christl. Existenz [1934] 62), „als ein Mensch, in dem wundersam verschmolzen ist tiefste Demut und höchster Stolz, als ein Mensch, der kühnste Befreiung zum höchsten Ideal predigt und gläubigste Hingabe fordert, die sich radikal losreißt von allen bindenden Mächten der Welt" (Steinbüchel, Christliches Mittelalter [1935] 206). Noch vor zehn Jahren wären solche Sätze unerhört gewesen, in des Wortes zweifacher Bedeutung. Seit Jahrhunderten lag über dem Meister das Dunkel der Verurteilungsbulle, und seit den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts hatte das herbe und derbe Wort Denifles von dem „Wirrkopf" Eckhart das Dunkel nur noch dunkler gemacht. Da kam der Umschwung. Ist es ein Zufall, daß fast um die gleiche Zeit, als Paul Hankamer in einer Anmerkung seines Werkes „Die Sprache" zur „Ehrenrettung" Eckharts, des „größten Menschen des deutschen Mittelalters", aufrief (1927, 201), Otto Karrer das Werk dieser „Ehrenrettung" begann? Sind dieser Aufruf und Rettungswille nur die Folge der Entdeckungen neuen Quellenmaterials, besonders der ersten Rechtfertigungsschrift Meister Eckharts (herausg. von Aug. Daniels 1923), oder haben nicht vielmehr sie und die Entdeckungen ihren tieferen Grund in der neuen Zeit, die gekennzeichnet ist durch das Wort „Existenz"? Heute sind sich wohl alle katholischen Forscher einig über den „grundkatholischen Sinn" seiner Selbstverteidigung, soweit seine persönliche Absicht in Frage kommt. „Über Eckhart als Häretiker dürften die Akten geschlossen sein. Seine Mystik wollte in der Kirche bleiben" (Steinbüchel a. a. O. 198). Damit ist aber noch nicht entschieden, ob sich nicht Eckharts Lehre, ohne daß er sich dessen selbst bewußt wurde, von der Kirchenlehre entfernt hat. Darum erheben sich die Fragen, ja eine Frage jagt die andere, nach der Deutung der Lehre Eckharts.

In einem mehr leidenschaftlichen als wissenschaftlichen Schrifttum stößt man auf die Frage, die allerdings für manche schon keine Frage mehr, sondern deren bejahende Antwort fast schon ein „Dogma" ist, die Frage: Ist Eckhart der Schöpfer einer neuen Religion? Ist in ihm die arteigene Religion nordisch-arisch-germanisch-deutschen Wesens durchgebrochen? Eine solche Frage stellen kann nur, wer Eckhart vorzüglich aus Büttners Übersetzung (E. Diederichs) kennt, die nach einem einflußreichen Buch „als erste Schrift in jedes deutsche Haus gehört", und wer ihn deutet nach Büttners Einleitung zu dieser Übersetzung. Zu der Volksausgabe dieses Buches, die der Verlag für Weihnachten 1934 herausbrachte, bemerkt ein witziger Kritiker im „Theologischen Literaturblatt" (Nov. 1934): „Man ist nicht den beschwerlichen Weg der Forschung gegangen, sondern hat im Luftschiff Früchte gepflückt. Wissenschaftlich ist diese Ausgabe unbrauchbar." Übrigens beginnt man, wie es scheint, selbst in diesem Schrifttum oder wenigstens in seiner Nachbarschaft bereits zu zweifeln, ob Eckhart wirklich in die erste Reihe der Glaubenszeugen und Propheten der deutschen Glaubensbewegung gehört. Man unterscheidet vorsichtig zwischen dem Charakter und dem Inhalt seines Denkens. Ohne Zweifel sei sein Charakter germanisch-deutsch: Seine heroische und radikale Wahrhaftigkeit, Unabhängigkeit des eigenen Denkens und Suchens, Tiefe, die den Dingen immer auf den letzten Grund gehen muß und die Formen durchbricht um des Gehaltes willen (Neue Jahrb. f. Wissenschaft und Jugendbildung 1934, H. 5, S. 395.) Noch im Dunkeln aber bleibe, ob der Inhalt seines Denkens durch die ererbte Rasse bestimmt sei. Da gebe doch zu denken seine Beziehung zu dem Juden Moses Maimonides und zu den mohammedanischen Philosophen Averroes und Avicenna, ferner der die Welt verneinende Grundzug seines Denkens und die überspannte Askese seines Anhängers Suso (396). Man könnte noch hinzufügen, was uns J. Koch, dem die Redaktion der lateinischen Werke in der von der „Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft" getragenen Ausgabe der sämtlichen Werke Meister Eckharts anvertraut ist[1], in einem Vortrag in Berlin, im Dezember 1934, aus seinen und seiner Mitarbeiter Vorarbeiten verraten hat: „Mehr als die Hälfte aller Autorenzitate Eckharts stammen aus den Schriften des ‚bastardisierten Halbafrikaners' Augustinus." Der reiche Quellenapparat der andern Ausgabe, der lateinischen Werke Eckharts, die französische und italienische Dominikaner unter Führung von P. Théry und Dr. Klibansky bei Felix Meiner in Leipzig erscheinen lassen, wird Kochs Angabe bestätigen. Demnach dürfte die Frage: „Ist Eckhart der Begründer einer neuen Religion?" wenig fruchtbar sein. Man merkt zu deutlich die Absicht, die um jeden Preis einen Propheten finden will, der „als Schild diene für die eigene Sippe." Was sie den Geist Eckharts heißen, ist im Grunde der Herren eigener Geist.

Die zweite Frage scheint zunächst fruchtbarer zu sein: Ist Eckharts Lehre pantheistisch? Zwar hat schon 1926 O. Karrer in seinem Eck-

[1] Im Frühjahr 1935 wird die erste Lieferung einer vorläufigen Ausgabe der deutschen Predigten zusammen mit dem ersten Band der endgültigen Ausgabe der lateinischen Schriften bei Kohlhammer in Stuttgart erscheinen.

hartbuch, in dem er zu einzelnen Lehren des Meisters eine Menge lateinischer und deutscher Parallelstellen heranzog, den positiven Beweis zu erbringen gesucht, daß Eckhart vom Pantheismus freizusprechen sei. Und sein schärfster Kritiker muß ihm zugestehen, daß „er über Denifle weit hinausgehend auch für das ‚Verfängliche' bei Eckhart Quellen und Parallelen aus orthodoxen Kirchenlehrern beigebracht hat" (J. Quint, in: Zeitschrift f. deutsche Philol. 1927, S. 273). Aber derselbe Kritiker überführt Karrer des Übereifers (a. a. O. 274). Um nämlich die nüchterne scholastische Lehre zu erreichen, sieht sich Karrer häufig gezwungen, wenigstens von einem gefährlichen und überkühnen pantheisierenden Ausdruck abzusehen. Zwar nehmen auch die neuesten Veröffentlichungen über Eckhart, katholische und protestantische, den Meister gegen den Pantheismus in Schutz, schon aus der allgemeinen Erwägung heraus, daß er die „analogia entis" so stark betone; ja nach E. Przywara hat die „analogia entis" gerade bei Eckhart ihre stärkste Formel (Dempf a. a. O. 192 233 f.; Przywara a. a. O. 64; E. Seeberg, „Meister Eckart" [1934] 16). Aber trotz allem konnten sich noch vor einem halben Jahr bei einer Tagung deutsche Philosophen, also Fachleute, die doch wohl auch um seine „analogia entis"-Lehre wußten, stundenlang darüber streiten, ob Eckhart Pantheist sei oder nicht, ohne sich zu einigen. Selbstverständlich soll damit nun nicht gesagt sein, diese Frage lasse sich überhaupt nicht beantworten, aber soviel scheint doch sicher zu sein: Sie ist nicht fruchtbar, zum mindesten heute noch nicht.

Die dritte Frage lohnt sich heute kaum mehr: Ist Eckharts Lehre dem Thomismus oder Augustinismus zuzurechnen? Denn wer wollte heute noch ernstlich bezweifeln, daß Eckhart in seiner Lehre auf weite Strecken treu seinem Meister Thomas von Aquin folgt (z. B. in der Seelenlehre)? In wie weite Kreise diese Überzeugung bereits gedrungen ist, sieht man aus einem umfangreichen Aufsatz von Herbert Grundmann in der „Deutschen Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte" (2. H. 1934, S. 400 ff.) und in der Besprechung dieser Arbeit in der „Zeitschrift für deutsche Bildung" (Nov. 1934, S. 571). Aber ebenso sicher ist auf der andern Seite, daß Meister Eckhart vieles Augustinus und dem Neuplatonismus verdankt. Ja, Seeberg fordert geradezu, daß alle Eckhart-Interpretation bei seiner neuplatonischen Grundlage einsetze (a. a. O. 5). Und selbst Karrer, der doch den Meister mit allem Eifer als Thomisten zu kennzeichnen sucht, muß zugeben: „Durch seelische Verwandtschaft fühlt sich Meister Eckhart zu Plato bzw. dem Neu-Platonismus hingezogen; darum haben es auch Augustinus und Dionysius ihm angetan, von Proclus und ‚Liber de causis' nicht zu reden" (M. E. 44). Eckhart war eben auch ein Kind seiner Zeit, der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, in der sich die Angriffe auf die Synthese des Thomas von Aquin mehren und der Ruf „Zurück zu Augustinus!" immer lauter wird. Ganz deutlich wird all dies werden durch den reichen Quellenapparat der beiden kommenden großen wissenschaftlichen Ausgaben sämtlicher Werke des Meisters. Aber was ist damit für die Deutung der Lehre Eckharts gewonnen? Viel!

Man kennt genau die Elemente. Doch leider fehlt auch dann noch das geistige Band.

Was ist denn nun endlich die fruchtbarste Frage heutiger Eckhart-Forschung? Sie lautet, wie mir scheint, um es zunächst einmal noch unbestimmt auszudrücken: Was ist Eckharts ureigenste Lehre über Thomas und Augustinus hinaus?

Er selbst war überzeugt, eine ihm eigene Lehre zu haben, und seine Jünger sagten von ihm, er sei unendlich viel ferner und höher als die andern Meister. Er war nicht irgend ein Lehrer der Theologie an irgend einem Generalstudium der Dominikaner; zweimal wurde er nach Paris berufen, was auch Thomas von Aquin geschah, sonst aber sehr selten war. Schon 1302, in seinen Pariser Disputationsthesen, will er bewußt eine neue eigene Lehre vortragen (Dempf a. a. O. 99). Ganz im Geist der „Krisentheologie" seiner Zeit will er sich nicht in eine bestimmte Schule einzwängen lassen. In der Einleitung einer Predigt erklärt er: „Was ich hier vortrage, ist gegen alle Meister, die jetzt leben" (Pfeifer 71, 16)[2]. An einer andern Stelle: „Ich wundere mich über einige Theologen, die sehr gelehrt und große Theologen sein wollen, daß sie diese Schrifstelle so auslegen. Ich bin nicht ihrer Ansicht" (233, 34). „Bischof Albert (Albert der Große) spricht so..., wir aber sprechen besser und nehmen die ‚Armut' in einem tieferen Sinn" (280, 21 ff.). „Etliche Meister haben gelehrt, die Seligkeit liege vor allem an der Liebe, andere lehren, sie liege an der Erkenntnis, und diese lehren richtiger; wir aber lehren, daß sie weder an der Liebe noch an der Erkenntnis liegt" (282, 15).

Er trägt nicht bloß überkommene Wahrheiten vor. Nein, er denkt die Fragen immer wieder von neuem durch, ja er berichtet seinen Zuhörern, vielmehr Zuhörerinnen, denn es waren meist Nonnen, die Augustinus, Gregor, Bernhard, Hugo von St. Viktor lasen, Albert den Großen und Thomas von Aquin bewunderten, und was wir Eckharts „deutsche Predigten" nennen, sind ihre Nachschriften, er berichtet seinen Zuhörerinnen von eigenen Überlegungen: „Ich dachte neulich darüber nach, ob ich von Gott irgend etwas annehmen oder begehren sollte" (205, 36). „Neulich, es ist noch nicht lange her, dachte ich mir: Daß ich ein Mensch bin, das habe ich mit einem andern Menschen gemein, aber daß ich bin, das besitzt kein Mensch mehr denn ich allein" (260, 24 ff.). „Ich dachte mir bisweilen, wenn ich ausging, daß der Mensch im Leben dazu kommen kann, daß er Gott zu zwingen vermag" (287, 15). Ja, auf dem Weg zum Kloster, wo er predigen soll, überlegt er sich noch, wie er seinen Zuhörern oder Zuhörerinnen so verständlich predigen könne, daß sie ihn gut verstünden; und er denkt sich einen Vergleich aus (192, 30).

Was ist nun Eckharts ureigenste Lehre? Kann man diese Frage mit Théry dadurch als unerheblich erscheinen lassen, daß man antwortet: Eckhart ist ein „dialecticien", der bloß mit überspitzten Gegensätzen spielt? Gewiß, der Meister liebt es, „wunderliche" Dinge zu sa-

[2] Ich habe die Stellen übersetzt nach dem von J. Quint verbesserten Text Pfeifers („Die Überlieferung der deutschen Predigten Meister Eckharts", 1932) und nur solche Predigten verwandt, deren Echtheit als sicher erwiesen gilt.

gen; er weiß, daß er sie sagt, und er will sie sagen, daß man sich wundere, staune. „Ich sage manchmal: Holz ist wertvoller als Gold. Das ist gar wunderlich. Ein Stein (insofern er ein Wesen hat) ist edler als Gott und seine Gottheit ohne Wesen, wenn man Wesen von ihm wegnehmen könnte" (163, 32 ff.). „Ein rechter Mensch braucht Gott nicht. Denn — was ich habe, das brauche ich nicht" (178, 31 ff.). „Dies Stück Holz hat eine Idee in Gott. Es ist nicht allein vernünftig in Gott, sondern es ist eine lautere Vernunft" (285, 21). „Wer in dem Lichte der verborgenen Erkenntnis des ewigen Vaters ein Stück Holz sähe, aus dem Holz würde ein Engel, und es würde vernünftig, und nicht allein vernünftig, es würde eine lautere Vernunft" (286, 38). Wer in solchen und ähnlichen „wunderlichen Reden" bloß eine spielerische Freude an geistreichen Überspitzungen finden zu müssen glaubt, der vergißt zu sehr, daß Eckhart aus Thüringen stammt, dem Land der Luther, Bach, Novalis, Nietzsche, und aus einer Zeit, die religiöse Dinge sehr ernst nehmen konnte, so daß z. B. Landgraf Friedrich durch das Spiel von den „Törichten Jungfrauen" so ergriffen wurde, daß er starb; dies geschah 1322, fünf Jahre vor Eckharts Tod. Man vergleiche doch einmal des Meisters Paradoxien mit denen des Angelus Silesius im „Cherubinischen Wandersmann"! Was Paul Hankamer über die „Mystik" des „Cherubinischen Wandersmannes" sagt, fand ich selbst vor mehreren Jahren bestätigt, als ich in O. Walzels Seminar in Bonn eine kleine Stilanalyse des „Cherubinischen Wandersmannes" zu machen hatte. „Für Scheffler ist Wortgebung nicht Ausdruck, sondern Spiel. Den sachlich festgelegten Inhalten katholischer Mystik gibt er den sprachlichen Facettenschliff. In Angelus Silesius lebt ein Literat, der oft mit fremdgewachsenen Gedanken sprachlich ein wenig jongliert" (Die Sprache [1927] 201). Von solcher Art ist Eckharts Mystik weit entfernt. Ja, dem Meister liegt alles Spielerische so fern, daß man, wie mir scheint, geradezu etwas Wesentliches über ihn und seine Mystik ausgesagt hat, wenn man erklärt: Eckhart nimmt wie die Dinge so die Worte ernst!

Was ist also Eckharts ureigene Lehre? Kann man die Frage vielleicht mit O. Karrer beantworten: „Original ist so gut wie nichts; aber eigenartig ist das Ganze: die harmonistische Verschmelzung der verschiedenen Elemente", Thomismus, Augustinismus, Neuplatonismus (M. E. 44)? Auch heute noch scheint Karrer an dieser Auffassung festzuhalten, wie aus einem Aufsatz in der „Germania" vom 16. Dezember 1934 hervorgeht. Doch schon 1927 hatte J. Quint hinter Karrers Ansicht ein deutliches Fragezeichen gesetzt (a. a. O. 274 ff.), und neueste Eckhart-Forschung setzt deren mehrere (Dempf 141 147; Seeberg 19 27). Eckhart hat Thomas von Aquins Gnadenlehre weitergebildet, er führt auch Augustins Gedanken weiter, er greift überall ahnend und tastend auch über den Neuplatonismus hinaus.

Was ist denn nun endlich das Ureigene Eckharts? Mir scheint es von zweierlei Art zu sein: einmal ein Formales, dann ein Inhaltliches. Das Formale läßt sich von drei Seiten sehen: Die eine Seite hat Dempf zuerst deutlich sichtbar gemacht: das Dialektische. Er nennt es die Kunst, das Ja und Nein gleichmäßig ernst zu nehmen;

Eckhart, so schreibt er, sei der „erste große Meister der dialektischen Kunst im Abendlande". Was hier gemeint ist, sollen uns zwei religiöse Menschen sagen, denen zugleich die Gabe des verdichtenden Wortes geschenkt ist. Zuerst Peter Lippert: „Ich muß jeder Wahrheit, die ich finde, gleich das Gegenteil entgegenhalten, das ebenso wahr ist. Jedes Wort, das ich sage, ist wie ein armer Bote, dem gleich ein anderer nachgeschickt wird, und der von dem zweiten verleugnet wird. Dies liegt an Deiner Unendlichkeit, die ich nie in meine armen, kleinen Worte und Formeln fassen kann" („Der Mensch Job redet mit Gott" [1934] 82). Dann E. Hello: „Großartige Lehre von Bejahung und Verneinung: Offenbarung des Lichts, die durch eine Sonnenfinsternis hervorgerufen wird" („Der Mensch" [1935] 234). Wer also Eckhart nicht mißverstehen will, darf seine Sätze nie aus ihrem dialektischen Zusammenhang lösen, darf nie einen Satz von seinem jeweiligen ergänzenden Gegensatz trennen. Dazu kommt aber etwas, das mir Dempf nicht stark genug zu unterstreichen scheint: Eckhart ist sich seiner „dialektischen Kunst" selbst nicht bewußt; er ist kein nüchterner Dialektiker, sondern ein gottbegeisterter Prediger, nicht ein ausgeglichenes System ist der naturgemäße Ausdruck seines Denkens, sondern der jubelnde Hymnus, zu dem ihn seine „Gluigedanken" entflammen. Darum muß der Erforscher Eckhartscher Lehre oft lange suchen nach dem Gegensatz zu einem Satz, nach der Antithese zu einer paradoxen These. O. Karrer hatte schon zehn dialektische Satzpaare gefunden und zusammengestellt; A. Dempf fügt aus seinen Forschungen neue hinzu (M. E. 197 ff.). Bisher hat der ernste Forscher noch immer eine Stelle gefunden, wo klar ausgesprochen war, was anderswo unklar blieb. So muß als Forschungshypothese gelten: Eckharts Denken ist ohne Riß; nur im äußersten Notfall dürfte man „Begriffswirrwarr" annehmen.

Mit dem Dialektischen hängt die zweite Art Eckhartschen Denkens eng zusammen; man darf sie vielleicht bezeichnen mit einem Ausdruck aus der Musik: Variation über das gleiche Thema. Wie er zu Lieblingstexten der Heiligen Schrift zehn bis zwanzig verschiedene Erklärungen gibt, so packt er auch die metaphysischen Fragen immer wieder von einer andern Seite, vielmehr er umkreist in ständig steigendem Staunen das Unfaßbare und Unsagbare, immer höher steigend bis zu schwindelnder Höhe. Ein paar Beispiele: „Wir haben einmal gesagt, der Mensch solle so leben, daß er weder sich selbst noch der Wahrheit noch Gott lebe. Aber jetzt sagen wir anders und wollen mehr sagen: Der Mensch, der diese ‚Armut' hat, soll so leben, daß er nicht weiß, daß er nicht lebt, in keiner Weise, weder sich noch der Wahrheit noch Gott, ja, er soll so frei sein von allem Wissen, daß er nicht wisse noch erkenne noch feststelle, daß Gott in ihm lebt: ja, er soll frei sein von allem Erkennen, das in ihm lebt" (Pfeifer 282, 3 f.). „Ich habe oft gesagt, und auch große Meister sagen es, der Mensch soll frei sein von allen Dingen, äußerlichen und innerlichen, daß er ein Raum sei, der Gott zu eigen ist, daß Gott darin wirken könne. Jetzt sage ich anders. Ist der Mensch frei von allen Dingen, von allen Geschöpfen, von sich selbst und von Gott, und ist dies in ihm so, daß Gott in ihm einen Raum findet zu wirken, so ist der

Mensch nicht ‚arm' nach der höchsten Armut, sondern diese ist die Armut des Geistes, daß der Mensch so frei sei von Gott und allen seinen Werken, daß Gott selbst, wenn er in der Seele wirken will, der Raum sei, in dem er wirken will" (283, 10 ff.). „Das Fünklein der Seele, das nie weder Zeit noch Raum berührt, verneint alle Geschöpfe und will nichts als Gott unverhüllt, wie er in sich selber ist. Es findet sein Genügen weder an Vater noch an Sohn noch an Heiligem Geist noch an den drei Personen, insofern eine jede besteht in dem ihr Eigenen. Ich sage in Wahrheit, daß dies Licht kein Genügen findet an der Einheit der fruchtbringenden Beschaffenheit göttlicher Natur. Ich will noch weitergehen und aussprechen, was noch wunderlicher klingt: Ich sage mit guten Gründen, daß dieses Licht kein Genügen findet an dem einfachen stillestehenden göttlichen Wesen, das weder gibt noch nimmt, sondern es will wissen, woher dies Wesen komme, es will in den einfachen Grund, in die stille Wüste, wohin nie eine Geschiedenheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist gelangt" (193, 32 ff.).

Das dritte endlich, was der Form Eckhartschen Denkens eigentümlich ist, scheint mir das wichtigste zu sein; jeder Eckhart-Forscher muß es sich klarzumachen suchen. A. Dempf und J. Koch haben es unabhängig voneinander gefunden. Man kann es kurz so ausdrücken: Sein Denken nimmt den Standort stets in Gott. Den Aufstieg vom Geschöpf zum Schöpfer setzt er als bekannt und selbstverständlich voraus; er selbst aber dringt nicht wie Thomas von Aquin, und auch Augustinus, vom natürlichen zum übernatürlichen, sondern umgekehrt vom übernatürlichen zum natürlichen Sein vor; er kennt nur die Bewegung von oben nach unten. Er schließt vom Allergewissesten, dem geoffenbarten innertrinitarischen Prozeß, auf das weniger Gewisse, die metaphysische Ordnung in den geschaffenen Dingen; er erschließt das Niedere aus dem Höheren, die Wirkungen aus der Ursache. Seine Erkenntnis ist „apriorisch" im strengsten Sinne des Wortes. Wiederum soll ein dichterischer Denker deutlicher sagen, was hier gemeint ist: „Er (Dionysius Areopagita) ist der Begnadete, der kühn und sicher, ohne Verwegenheit und ohne Furchtsamkeit, in den heiteren Gefilden des Lichtes dahinfliegt. Von so hoch her beherrscht er die Schöpfung, daß er sie schon im Lichte zu schauen scheint. Man möchte sagen, als Bewohner des Mittelpunktes der Einheit, wo alles in einem Wort gesagt wird, koste es ihn Anstrengung, wenn er diese vielfältige Welt anredet und sich zum menschlichen Wort herabläßt, das die Dinge im Verlauf nacheinander sagt" (E. Hello a. a. O. 231). Als Beispiel diene die berühmte und „berüchtigte" Stelle aus der 87. Predigt. Eckhart spricht hier von dem ungeschaffenen, dem „Ewigen Ich", das wohl zu unterscheiden ist von dem geschaffenen zeitlichen Ich, dem naturhaften wie begnadeten zeitlichen Ich. Vorausgeschickt sei eine Stelle aus der 84. Predigt: „In Gott sind die Ideen aller Dinge gleich; aber sie sind die Ideen ungleicher Dinge. Der höchste Engel und die Seele und die Mücke haben eine gleiche Idee in Gott" (Pfeifer 289, 13). Von diesem „Glutgedanken" entflammt bricht der Meister aus in einen Jubelhymnus auf das „Ewige Ich": „Als Ich in meiner ersten Ursache stand, da hatte Ich keinen Gott und war Mein eigener Herr; Ich wollte nicht, Ich begehrte nicht,

denn Ich war ein reines Sein und ein Erkenner Meiner Selbst im Genuß der Wahrheit; da wollte Ich Mich Selber und wollte kein anderes Ding; was Ich wollte, das war Ich, und was Ich war, das wollte Ich, und hier stand Ich frei von Gott und allen Dingen.... Da wollte Ich Mich Selber und erkannte Mich Selber, diesen Menschen zu machen; und darum bin Ich Ursache Meiner Selbst ... darum bin Ich ungeboren, und nach meiner ungeborenen Weise kann Ich niemals sterben. Nach meiner ungeborenen Weise bin Ich ewig gewesen, bin Ich jetzt und werde Ich ewig bleiben. In Meiner Geburt wurden alle Dinge geboren, und Ich war Ursache meiner selbst und aller Dinge; und hätte Ich gewollt, ich wäre nicht, und alle Dinge wären nicht; wäre Ich nicht, so wäre auch Gott nicht. Ich bin die Ursache, daß Gott Gott ist. Wäre Ich nicht, so wäre Gott nicht Gott" (291, 20 ff. und 283, 39 ff.). Solche Stellen wird nur der richtig deuten, der vertraut ist mit der Art Eckhartschen Denkens, der drei Dinge nicht vergißt: Eckhart sagt an keiner einzelnen Stelle Alleingültiges und Endgültiges (das Dialektische; die Variationen) und er sieht alles immer vom höchsten Standort aus, den es gibt. Damit ist das Formale, das dem Denken des Meisters eigentümlich ist, kurz umschrieben.

Es bleibt noch ein Wort zu sagen über das inhaltliche Eigengut Eckharts. Gerade dies aber ist bei dem heutigen Stand der Eckhart-Forschung schwer zu greifen, zum guten Teil wohl noch gar nicht auszudrücken. Zunächst soll uns der Meister selbst sagen, was er für den Kern seiner Lehre hält: „Auf das Wörtlein ‚quasi', das die Kinder in der Schule ein Beiwort nennen, habe ich es in allen meinen Predigten abgesehen. Denn Gott nannte sich selber ein Wort. Der Mensch soll allezeit bei Gott sein und ihm gegenwärtig. Darauf läuft meine ganze Predigt hinaus, daß der Mensch immer mehr bei Gott sei, erhoben über alle irdischen Dinge, bei dem Wort ein Beiwort.... Die Seele soll ein Beiwort sein und mit Gott ein Werk wirken, in der drinschwebenden Erkenntnis ihre Seligkeit zu empfangen in demselben, in dem Gott selig ist" (271, 10 ff.). Er hat sich einen Vergleich ausgedacht; könnten den seine Zuhörer recht verstehen, so verständen sie, sagt er, den Kern all seiner Gedanken, die er jemals in seinen Predigten ausgesprochen hat: „Wird mein Auge aufgetan, so ist es ein Auge. Ist es zu, so ist es dasselbe Auge, und will man ein Stück Holz ansehen, so hat das Stück Holz davon weder Gewinn noch Verlust. Nun paßt gut auf! Geschieht es aber, daß mein Auge, das in sich selber eins und einfach ist, aufgetan und auf das Stück Holz geworfen wird, es anzusehen, so bleibt ein jedes (d. h. das Auge und das Stück Holz), was es ist, und doch werden sie in der Tätigkeit (im Akt) des Sehens wie eins, so daß man sagen kann: Auge-Holz und: Das Holz ist mein Auge. Wäre aber das Stück Holz ohne Stoff (Materie) und ganz und gar geistig, wie das Sehen meines Auges, so könnte man in Wahrheit sagen, daß in der Tätigkeit (im Akt) meines Sehens das Stück Holz und mein Auge in einem Wesen bestünden. Gilt dies von körperlichen Dingen, so gilt es vielmehr von geistigen Dingen.... Ihr sollt wissen, daß mein Auge viel mehr Einheit hat mit den Augen eines Schafes, das jenseits des Meeres ist, das ich nie sah, als mit meinen Ohren, mit denen es doch eins im Wesen ist. Das

kommt daher, daß das Auge des Schafes dieselbe Tätigkeit hat, die auch mein Auge hat, und deshalb spreche ich ihm mehr Einheit in der Tätigkeit (im Akt) zu als meinen Augen und Ohren, weil diese verschieden sind in den Tätigkeiten (Akten). Nun habe ich bisweilen von einem Licht in der Seele gesprochen, das ungeschaffen und unschaffbar sei. Dasselbe Licht pflege ich immer in meiner Predigt zu berühren; dies Licht nimmt Gott wahr ohne Mittel, unverhüllt, bloß, wie er in sich selber ist, nämlich in der Tätigkeit (im Akt) der Eingebärung. Deshalb kann ich in Wahrheit sagen, daß dies Licht mehr Einheit hat mit Gott als mit irgend einer Seelenkraft, mit der es doch eins ist im Wesen.... Wenn man die Seelenkräfte im Wesen betrachtet, so sind sie alle eins und gleich edel; wenn man sie aber in ihren Tätigkeiten (Akten) betrachtet, so ist die eine viel höher als die andere" (192, 30 ff.).

Der Kern der Lehre Eckharts ist demnach die Frage nach dem Beisammensein von Schöpfer und Geschöpf (Beiwort bei dem Wort), ja, von dem Einssein von Schöpfer und begnadetem Geschöpf, von dem die Heilige Schrift spricht, und Eckhart nimmt die Worte der Heiligen Schrift ernst. Es ist, theologisch gesprochen, die Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade; mehr in der Sprache der heutigen Philosophie ausgedrückt, die Frage nach dem persönlich-existentiellen Verhältnis der Seele zu Gott und Gottes zur Seele, die Frage, wie durch das Werk der Gottperson die letzte existentielle Tiefe der Menschenperson erreicht wird, die Frage, wie die ewige Gottperson mit der geschaffenen Tiefe der Menschperson innerhalb der personalen Seele zusammenwirkt (vgl. Steinbüchel a. a. O. 200), oder endlich, noch anders ausgedrückt, die Frage: Worin besteht der metaphysische Vorgang, der also nicht im Bereich der Erfahrung liegt, sich nicht im bewußten Denken und Wollen vollzieht, der metaphysische Vorgang der Einigung des Seelengrundes mit Gott, worin besteht die Seinsumwandlung der Seele in der Wiedergeburt durch die Gnade, nicht die psychologische, sondern die ontologische Umwandlung, die Umwandlung im Grund, im tiefsten Sein der Seele, deren Endergebnis ein neues geistliches Sein ist, die Gotteskindschaft?

Welches ist die Antwort, die Eckhart auf diese Frage gibt? Dies scheint mir die fruchtbarste Frage heutiger Eckhart-Forschung zu sein. Bis heute ist es noch nicht gelungen, alle dunklen Stellen in seiner Antwort aufzuhellen. Aber vielleicht liegen gerade in diesen dunklen Ecken die wertvollsten Perlen der Lehre des Meisters. Er selbst war sich klar bewußt, daß sein Denken durch eine schwere und dunkle Materie gehe. Dies beweist nicht nur seine erste Rechtfertigungsschrift, dies beweisen auch manche Stellen in seinen Predigten. In der ersten Predigt hatte er von dem Seelengrund gesprochen, wo die Gottesgeburt geschieht. „Dieser Ort, wo die Geburt geschieht, ist das Lauterste, Edelste, Feinste, was die Seele leisten kann, was sie von Gott empfangen, was Gott Vater ihr gegeben hat. Dorthin kam nie ein Geschöpf, noch ein Bild (Vorstellung, Begriff). Dort hat die Seele weder Wirken noch Verstehen.... Die vom Adel der Seele geschrieben haben, wissen nicht, welchen Adel Gott in die Natur gelegt hat." In der zweiten Predigt nun macht er sich selbst den Einwand: „Da

das Werk der Geburt in dem Grund der Seele geschieht, so geschieht es ebensogut in einem Sünder wie einem guten Menschen, denn der Grund der Naturen ist in beiden gleich; ja, denen, die in der Hölle sind, bleibt der Adel der Natur ewig." Dies der Einwand. Nun die Erwiderung: „Man muß unterscheiden: Es ist die Eigentümlichkeit dieser Geburt, daß sie immerfort mit neuem Licht geschieht; in dieser Geburt ergießt sich Gott mit Licht so in die Seele, daß das Licht im Wesen und Grund so groß wird, daß es sich hinauswirft und überfließt in die Seelenkräfte und auch in den äußern Menschen.... Von diesem Licht kann der Sünder nicht empfangen, er ist seiner nicht würdig, weil er voll ist von Sünde und Bosheit, das heißt von Finsternis..., weil die Wege, auf denen das Licht eindringen sollte, versperrt sind mit Falschheit und Finsternis; Licht und Finsternis aber können nicht miteinander bestehen" (Pfeifer 11, 27 ff.).

Mit diesem Einwand und der Erwiderung, die uns wenig befriedigen kann, ist eine Dunkelheit bezeichnet, die der Eckhartforschung noch aufzuhellen bleibt. Der Meister scheint das übersinnliche, geistige Sein der Seele von ihrem religiös übernatürlichen, geistlichen Sein, die natürliche Gottesebenbildlichkeit der Seele von ihrer übernatürlichen Gotteskindschaft nicht deutlich genug zu scheiden. Hat Eckhart überhaupt, so fragt Seeberg (M. E. 20 u. 37), streng genommen eine Psychologie in unserem Sinn? Betrachtet er überhaupt in seiner Seelengrund-Lehre die konkrete Seele, oder nicht vielmehr die Seele als solche, schlechthin, als eine Art Emanation aus dem Urwesen? Dies wäre dann noch ein Rest eines nicht ganz ausgegorenen Neuplatonismus. Das mag genügen als Andeutung der Dunkelheit und Schwierigkeit der noch aufzuhellenden ureigenen Lehre Meister Eckharts.

Zum Schluß sei noch kurz eine Frage berührt, mit der das Ende unseres Berichtes zu seinem Anfang zurückkehrt, um einen dort aufgestellten Satz etwas einzuschränken. Man hat von einer „Tragik" Meister Eckharts gesprochen. A. Dempf meint, darin bestehe sein Verhängnis, daß er in der Wissenschaftsgeschichte um 120 Jahre zu früh gekommen sei (M. E. 88); an einer andern Stelle aber spricht er auch davon, daß ihm „die strenge Selbstbescheidung seines Meisters Thomas von Aquin gefehlt habe" (188). Und O. Karrer schreibt: „Schuldig, verantwortlich für sein Schicksal, erscheint er, sofern ein Mensch für seinen Charakter schuldig, verantwortlich genannt werden kann. Eckhart büßte die Kühnheit seiner Spekulation und seines ‚emphatischen' Wortes. Er sah die Gefahr, und er ging am Abgrund, in vollem Bewußtsein" (M. E. 366). Und J. Quint stimmt ihm zu: „Ich muß gestehen, dieses ‚letzte Wort' Karrers über Eckhart scheint mir den echten Meister treffend zu deuten" (Zeitschr. f. d. Philol. 1927, 276). J. Koch endlich sagte uns in seinem Berliner Vortrag, Meister Eckhart habe vergessen, daß wir Menschen in die irdische Welt hineingestellt sind. Also nahezu alle heute maßgebenden Eckhart-Forscher scheinen der Verurteilungsbulle recht zu geben, die erklärt: „Plura voluit sapere quam oportuit." „Er wollte mehr (höher) sinnen, als zu sinnen recht war" (vgl. Röm. 12, 3). Dieser große, edle, hochstrebende, heiligmäßige deutsche Dominikaner entstürmte in seiner Gottbegeisterung, gedrängt von

der erbschuldbeladenen Anlage seines Stammes, entstürmte der „mâze" — ein „Herzwort" der großen Dichtung des hohen Mittelalters — entstürmte der „mâze", auf den Lippen nicht das maßvolle Wort der Selbstbescheidung: „So bleibe denn die Sonne mir im Rücken", sondern das kühne Wort des Stürmers: „Das Helle vor mir, Finsternis im Rücken!" Dieses mußte er büßen. 108 Sätze, die er vor allem in seinen Predigten gesprochen haben sollte, wurden beim Erzbischof von Köln der Häresie angeklagt, in eben den Jahren, in denen gerade in Köln wegen Häresie ein Priester verbrannt wurde und sich mehrere andere im Gefängnis befanden (1326). Es war die Zeit, in der gerade am Rhein die „Brüder und Schwestern des freien und hohen Geistes" viele verführten. Eckhart, der fast siebzigjährige Greis, scheute nicht den beschwerlichen Weg nach Avignon — damals dauerte eine Reise vom „Großen Meer" bis nach dem Elsaß gut drei Wochen — er scheute nicht den beschwerlichen Weg, um sich vor dem Papst selbst sein Recht zu erstreiten. Und der Papst, der wohl um seine Tragik wußte, hat ihm das Bitterste erspart: Er wurde in Avignon nicht verurteilt; die Verurteilungsbulle wurde erst nach seinem Tode veröffentlicht, als er bereits eingegangen war in Den, dem all sein Denken und Wirken gegolten hatte, in Ihn, in dem alle Tragik sich löst.

Dionysisches und christliches Opfer

Von Erich Przywara S. J.

Wie es bezeichnend ist, daß all die „geistigen Wenden", die seit Ende des Weltkriegs aufgebrochen sind, in der Romantik der Görres, Baader, Adam Müller ihre entscheidenden Wurzeln haben[1], so kann es auch im Grund nicht mehr befremden, zu sehen, wie auch und gerade das umwälzende Erdbeben, das das ganze Abendland erschüttert, im selben 19. Jahrhundert seine Propheten hat: die nicht nur vorauskünden, sondern auch deuten und die Richtung weisen. Es sind Donoso Cortés, der große katholische Staatsmann Spaniens, und Friedrich Nietzsche, der Schöpfer des „Zarathustra"[2].

Ihr Leben verläuft beinahe hintereinander: Donoso Cortés, geboren am 6. 5. 1809, gestorben am 3. 5. 1853; Friedrich Nietzsche, geboren am 15. 10. 1844, gestorben am 25. 8. 1900. So umspannen sie, in diesem Nacheinander, jenes ganze Jahrhundert, das damit, so gewiß es in seiner Oberfläche das Absterben der Jahrhunderte der Neuzeit bleibt, in seiner Tiefe doch als tragender Schoß eines Neuen sich enthüllt. — Beide sind die unversöhnlichen Feinde des Liberalismus, der ihre Zeit beherrscht, und beide

[1] Vgl. in dieser Zeitschrift 119 (1929/30 II) 280 ff., sowie im Schrifttum des Verfassers.

[2] Wir zitieren für Donoso Cortés die uns praktisch zugängliche (von der Familie veranstaltete) französische Ausgabe der Werke (I—III, Paris 1858), dagegen von dem „Ensayo sobre el catolicismo" usw. die vorzügliche neue deutsche Ausgabe von Ludwig Fischer (Der Staat Gottes, Karlsruhe 1933). — Für Nietzsche zitieren wir die Musarion-Ausgabe der Werke I—XXI, München 1922 ff., und die Ges. Briefe I—V, Berlin-Leipzig 1902 ff.

müssen es mit einem Leben voll Exil bezahlen. Donoso Cortés wandert unruhig zwischen einem liberal-revolutionären Spanien, das ihn ächtet, und einem Frankreich, in dem er der hin und her geschleuderte Spielball zwischen der Unerbittlichkeit des Kreises um Veuillot und dem katholischen Liberalismus des Kreises um Dupanloup wird. Der Veuillot-Kreis liefert ihn durch die mißlungene französische Übertragung seines Hauptwerkes (des Essay über Katholizismus, Liberalismus usw.) der Kritik des Dupanloup-Kreises aus, der trotz seines „Liberalismus" sich als Inquisitionsbehörde gegen Donoso Cortés betätigt, während Kardinal Fornari auf eben dieses Buch hin ein Gutachten Donosos über die Zeitirrtümer erbittet, dessen Gesichtspunkte den Syllabus Pius' IX., den Fornari vorbereitete, tatsächlich formen (II 211—242). Pius IX. (von dem Donoso Cortés sagt: „gekreuzigt durch die Liberalen, wie sein Meister es war durch die Juden" II 131) tröstete seinen Mitstreiter zwar durch ein eigenes Breve, und die „Civiltà cattolica" verteidigte in einem großen Artikel den Angegriffenen, aber all das erreichte nur das Sterbebett Donoso Cortés'. — Das geistige Exiliertsein Nietzsches erscheint gewiß an und für sich als selbstverständliches Abgelehntwerden des „Antichrist", — aber im Jahr vor dem Zusammenbruch schreibt er seiner Mutter, die sein Ausgestoßensein damit zu erklären sucht, die Sätze: „Du scheinst zu glauben, daß der Widerspruch, den ich finde, etwas Wesentliches mit meiner Stellung zum Christentum zu tun hat. Nein!... Die Urteile, die ich Dir schrieb, stammen samt und sonders aus der Sphäre der unkirchlichsten Parteien, die es jetzt gibt.... Der Gegensatz, in dem ich mich befinde, ist hundertmal radikaler, als daß dabei die religiösen Fragen und Konfessions-Schattierungen ernstlich in Betracht kämen" (wozu stimmt, daß gerade die „Unzeitgemäßen Betrachtungen" den liberalen Abgott Strauß zu fällen unternahmen).

Beide, Donoso Cortés und Nietzsche, sehen sich darum als Anbruch zu einer spät kommenden Zeit hin. Donoso Cortés schreibt am 10. 6. 1851 an einen Freund: „Ich gestehe trotzdem, daß die Veröffentlichung meines Buches unzeitgemäß gekommen ist: es ist vor der Zeit erschienen, und es sollte erst nach der Sintflut erscheinen.... Meine große Epoche ist noch nicht gekommen, aber sie wird kommen. Sie werden sehen, was für ein Schiffbruch, und wie alle Schiffbrüchigen eine Zuflucht suchen werden in meinem Hafen" (II 151). Nietzsche sagt ebenso in einem Brief an seine Mutter 18. 10. 1887: „Auch bin ich Menschenkenner genug, um zu wissen, wie sich in 50 Jahren das Urteil über mich herumgedreht haben wird, und in welcher Glorie von Ehrfurcht dann der Name Deines Sohnes strahlt, wegen derselben Dinge, derentwegen ich bis jetzt mißhandelt und beschimpft worden bin." — Beide endlich sterben im fast gleichen Alter, das man sonst als den Beginn der letzten Reife ansieht. Donoso Cortés stirbt mit 44 Jahren in dem Augenblick, da er seinen Wunsch, in einen Orden einzutreten, verwirklichen wollte: war es, gemäß einem Brief vom 21. 7. 1849 an Albéric de Blanche, „das monastische Leben" (II 124), so ist es kurz vor seinem Tod die Gesellschaft Jesu (wie Veuillot berichtet: I, LXIV). Nietzsche sieht unmittelbar vor seinem geistigen Tod, ebenfalls 44 Jahre alt, die eigentliche große Zeit seines Lebens vor sich, da er 21. 12.

1888 an seine Mutter schreibt: „Meine Gesundheit ist wirklich ausgezeichnet; die schwersten Aufgaben, zu denen noch nie ein Mensch stark genug war, fallen mir leicht. Meine alte Mutter, empfange zum Schluß des Jahres meine herzlichsten Wünsche und wünsche mir selber ein Jahr, das den großen Dingen, die in ihm geschehen müssen, in jeder Hinsicht entspricht."

Diesem Leben entspricht — das Doppelte, was den Propheten ausmacht: Unerbittlichkeit der Sicht in die letzten Tiefen, — Ruf ins Opfer. — Donoso Cortés ist, wie seine diplomatischen Berichte aus der Zeit seiner Pariser und Berliner Gesandtschaft sowie seine Memoranda an die spanische Regierung zeigen, durchaus der nüchterne Diplomat und Staatsmann, der die „Kunst der Möglichkeiten" übt. Aber in den entscheidenden Situationen, wie im Kampf mit dem französischen katholischen Liberalismus und vorab in der grandiosen Rede über die Diktatur vor den Cortes (4. 1. 1849), zerfliegt alles vor der unbarmherzigen Glut des Blicks ins Letzte. Er sieht drei Stadien der „negativen revolutionären Periode" (in seiner großen Rede vor den Cortes 30. 1. 1850): Deismus und entsprechend im Politischen konstitutionelle Monarchie, Pantheismus und entsprechend im Politischen die Republik, Atheismus und entsprechend im Politischen die „Nicht-Regierung" Proudhons: „Ganz Europa tritt ein in die zweite Negation und geht vorwärts in die dritte, welches ist die letzte" (I 392—395). Denn bereits „ist der Parlamentarismus tot..., überlassend die Gesellschaft den Händen der Revolution oder den Händen der Diktatur; sie ergreifen das Erbe durch die Kraft des Rechts und durch das Recht der Kraft: durch das Recht der Kraft, denn sie sind die stärkeren; durch die Kraft des Rechts, denn sie sind die Töchter" (II 276). Denn der „Parlamentarismus" als „revolutionärer Geist im Parlament" (II 277) „ist nichts weiter als der revolutionäre Geist, betrachtet in der ersten seiner Entwicklungen" (II 268). „Der Protestantismus und der Parlamentarismus sind am Gehen und sind verurteilt, wie der Irrtum, zu einem unvermeidlichen Verfall. Nichts ist möglich in der Welt als der Katholizismus, das ist das souveräne Ja, und die Revolution, das ist das absolute Nein" (II 198). „Es handelt sich darum, zu wählen zwischen der Diktatur des Aufstands und der Diktatur der Regierung; in diesem Entweder-Oder wähle ich die Diktatur der Regierung als weniger drückend und weniger beschämend. Es handelt sich darum, zu wählen zwischen der Diktatur, die kommt von unten, und der Diktatur, die kommt von oben: ich wähle sie, die kommt von oben, weil sie kommt aus reineren und heitereren Regionen. Es handelt sich darum, zu wählen zwischen der Diktatur des Dolches und der Diktatur des Säbels; ich wähle die Diktatur des Säbels, weil sie adliger ist" (I 357). Aber „das Zepter der europäischen Diktatur scheint mir gefallen zu sein aus den Händen der lateinischen Rasse in die Hände der deutschen und slawischen Rassen" (II 42). „Man sagt, wir gingen der Barbarei entgegen. Gefiele es Gott! Die Barbarei hat einen Vorzug vor der Zivilisation: sie ist fruchtbar, die Zivilisation ist unfruchtbar. Die Zivilisation zeugt nicht, und die Barbarei hat gezeugt alle Zivilisationen" (II 515).

Dieser Blick ins Letzte fordert darum vom Schauenden die Hingabe

ins Letzte: „Die Stadt Gottes und die Stadt der Welt ... stehen zueinander im schärfsten Gegensatz, nicht etwa weil man in der einen Blut vergießt, in der andern nicht, sondern weil in der einen die Liebe das Blut vergießt, in der andern der Haß" (Staat Gottes 340). Und darum „bin ich gleichhin entschlossen, meine Person aufzugeben, sie zu lassen ohne Verteidigung" (II 157). „Für meinen Namen wünsche ich das Vergessen, für meine Person das Vergessen und die Ruhe" (II 158). „Ich muß Ihnen erklären, mein Freund", schreibt er 3. 3. 1850 an Veuillot unter dem Eindruck einer Biographie Vincenz' von Paul, „daß ich das unnützeste Wesen der Welt bin. Ich habe nie etwas getan, ich tue nichts, und ich werde nichts tun mein Leben lang. Ich bin der vollendete Typ des Nichtstuers. Ich lese immer, ich setze mir vor, zu handeln, und ich handle nie. Manchmal stelle ich mir meinen Herrn und Gott vor Augen, als ob er mich fragte: Was denn ist, was du getan hast? Und ich spüre einen Schauer durchlaufen alle meine Glieder. Es kommt mir dann, zu denken, daß ich vielleicht geboren bin für das kontemplative Leben: aber das sind gefährliche Täuschungen meiner Einbildung. Die Wahrheit, da ist sie: ich bin ein Nichtstuer" (I, LXII). So ist dann auch sein Sterben: im Symbol der erschütternden Szene, die gerade Montalembert, sein scharfer Gegner, berichtet. „Als eines Tages der Arzt ... zur Krankenschwester sagte: ‚Sie pflegen einen Kranken, wie Sie nicht oft einen haben; das ist wirklich ein Heiliger', richtete sich Donoso auf und sagte entrüstet mit einer bei ihm unerhörten Heftigkeit: ‚Mr. Cruveilhier, mit solchen Ideen wird man mich bis zum Ende der Welt im Fegfeuer lassen. Ich sage Ihnen, ich bin bestimmt kein Heiliger, ich bin der armseligste Mensch der Welt!...' Dann wandte er sich ... zum Gekreuzigten und sagte: ‚Du weißt es, Du, mein Gott, daß ich kein Heiliger bin!'" (Staat Gottes, Einl. 110 f.)

Zwanzig Jahre später beginnt Nietzsche in seinem Kampf mit David Strauß, dem Abgott des Liberalismus, seinen eigentlichen Kampf, gegen das, was er die „Dekadenz" oder den „entartenden Instinkt" oder den „Nihilismus" nennt. Er sieht eine Welt, die ihre Anbetung des Menschen schließlich pervertiert in eine Anbetung seines müden Leidens und Verdämmerns (die er mit Christentum verwechselt, weil ihm nur zwei Formen entgegengetreten waren: passives Luthertum des „deutschen Bürgers" und schopenhauersche Todessüchtigkeit). „Ich sah zuerst den eigentlichen Gegensatz: — den entartenden Instinkt, der sich gegen das Leben mit unterirdischer Rachsucht wendet..., und eine aus der Fülle, der Überfülle geborene Formel der höchsten Bejahung, ein Jasagen ohne Vorbehalt" (XXI 225). So setzt er einen „dionysischen Pessimismus" als „Pessimismus der Stärke..., eine versucherische Tapferkeit des schärfsten Blicks, die nach dem Furchtbarsten verlangt" (III 4), gegen den „romantischen Pessimismus" (d. h. Schopenhauers) des „tyrannischen Willens eines Schwerleidenden..., welcher ... die eigentliche Idiosynkrasie seines Leidens noch zum verbindlichsten Gesetz und Zwang stempeln möchte" (XII 311). So ersteht ihm die Idee des Dionysos, der, je neu in Stücke gerissen, je neu auferstehn, — und dies als die leidenschaftliche Kampfansage gegen das Europa der Humanität. „Es ist", gegen das Christentum, wie Nietzsche es sieht, „nicht

eine Differenz hinsichtlich des Martyriums, — nur hat dasselbe einen andern Sinn. Der tragische Mensch bejaht noch das herbste Leiden.... Der in Stücke geschnittene Dionysos ist eine Verheißung des Lebens: er wird ewig wiedergeboren und aus der Zerstörung heimkommen" (XIX 364f.). Und darum ist seine Botschaft an Europa (an das damalige Europa der Pflege des Individuums!) unverhüllt Einladung in den Tod: „Die Einzelnen können gar nicht schöner leben, als wenn sie sich im Kampfe ... zum Tode reif machen und opfern" (VII 269), und dies in eine absolute Nacht des Opfers hinein. Denn der Atheismus wird als „Verzicht auf Gott" gefordert: „Du wehrst dich gegen irgend einen letzten Frieden, du willst die ewige Wiederkehr von Krieg und Frieden" (XII 208). Und er wird gefordert als Ja in ein ewiges Umgewirbeltwerden als dienendes Glied des Kosmos: als „ein Übergang und ein Untergang" (XII 11) und als „ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham" (ebd. 8). Und eben diese Todesbereitschaft soll eine Unbedingtheit schaffen, die das Europa des Liberalismus und der Humanität fast in eine neue „Wildheit" umkehrt: „Ich träume eine Genossenschaft von Menschen, welche unbedingt sind, keine Schonung kennen und ‚Vernichter' heißen wollen" (VII 217). „Es gibt eine ... Art Barbaren, die kommen aus der Höhe: eine Art von erobernden und herrschenden Naturen, welche nach einem Stoffe suchen, den sie gestalten können. Prometheus war ein solcher Barbar" (XIX 285).

So ist es klar, daß sich Nietzsche als „Dynamit" ansehen muß, durch das Europa in eine „Katastrophe" kommt. „Es ist möglich, daß ich für alle kommenden Menschen ein Verhängnis, das Verhängnis bin, — und es ist folglich möglich, daß ich eines Tages stumm werde, aus Menschenliebe" (an Malvina von Meysenbug, Febr. 1884). „Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit" (XXI 276). „Das gegenwärtige Europa hat noch keine Ahnung davon..., daß mit mir eine Katastrophe sich vorbereitet, deren Namen ich weiß, aber nicht aussprechen werde" (an Overbeck 14. 4. 1887). Aber „zuletzt gehört das alles einer Generation zu, die wir beide wahrscheinlich nicht mehr erleben werden: dieselbe, in welcher die großen Probleme, an denen ich leide, so gewiß ich auch durch sie um ihretwillen lebe, leibhaft werden müssen und in Tat und Wille übergehen werden müssen" (an Overbeck 30. 6. 1887). „Ich schwöre Ihnen, daß wir ... die ganze Erde in Konvulsionen haben werden. Ich bin ein Verhängnis" (an Brandes 20. 11. 1888). Und der Brief, in dem Nietzsche auch noch seine Schwester von sich entläßt, mündet in die Ankündigung: „Ich spiele mit der Last, welche jeden Sterblichen zerdrücken würde... Denn das, was ich zu tun habe, ist furchtbar, in jedem Sinn des Wortes: ich fordere nicht einzelne, ich fordere die Menschheit mit meiner entsetzlichen Anklage als Ganzes heraus; wie auch die Entscheidung fällt, für mich oder gegen mich, in jedem Fall haftet unsäglich viel Verhängnis an meinem Namen" (Dez. 1888).

Aber eben dieses Prophetentum ist Nietzsches eigenes Verhängnis. Er ist Prophet durch ein Leiden bis zur Verzweiflung: „Ihr habt kein Gefühl dafür, daß prophetische Menschen sehr leidende Menschen sind.... Wie viel mögen die Tiere durch die Luft- und Wolkenelektrizität leiden!

Wir sehen, daß einige Arten von ihnen ein prophetisches Vermögen hinsichtlich des Wetters haben.... Aber wir denken nicht daran, daß ihre Schmerzen — für sie die Propheten sind" (XII 231). Die „andere Seite" des Hymnikers des Dionysischen ist darum, wie er Malvina von Meysenbug, der „mütterlichen Freundin", gesteht: „furchtbare und fast unablässige Marter meines Lebens", die nach „dem Ende dürsten macht" (14. 1. 1880). „Meine Existenz ist eine fürchterliche Last", schreibt er Januar 1880 an Otto Eifer, „ich hätte sie längst von mir abgeworfen, wenn ich nicht die lehrreichsten Proben und Experimente auf geistig-sittlichem Gebiete gerade in diesem Zustande des Leidens und der fast absoluten Entsagung machte." „Sum in puncto desperationis" stöhnt der äußerste der Briefe an Overbeck, nicht ohne Grund in verhüllendem Latein, „sum in puncto desperationis. Dolor vincit vitam voluntatemque" — „Ich bin im Punkt der Verzweiflung. Schmerz besiegt Leben und Willen" (18. 9. 1881). Und die Verzweiflung mündet schließlich in die restlose „Öde": „Es sind die härtesten Opfer, die mein Gang im Leben und Denken von mir verlangt hat, — und noch jetzt schwankt nach einer Stunde sympathischer Unterhaltung mit wildfremden Menschen meine ganze Philosophie: es scheint mir so töricht, recht haben zu wollen um den Preis von Liebe" (20. 8. 1880 an Peter Gast). „Ach, Freund, so muß ich denn fort und fort ... vom eigenen Blute trinken", weint ein Brief an Rohde (24. 3. 1881), „da gilt es, sowohl den Durst nach sich selber nicht zu verlieren, als auch sich nicht auszutrinken." Und umgekehrt macht die Verzweiflung und Öde sich Luft in ein Sichpreisgeben, dessen schrille Akzente gerade darum so schneiden, weil die Worte unwiderstehlich die oben erzählte Szene vom Sterbebett Donoso Cortés' ins Gedächtnis rufen. Donoso Cortés „wandte ... sich ... zum Gekreuzigten und sagte: ‚Du weißt es, Du, mein Gott, daß ich kein Heiliger bin". Nietzsches „Ecce homo", das mit den Worten schließt: „Hat man mich verstanden? — Dionysos gegen den Gekreuzigten" (XXI 286), bricht einige Seiten vorher in den Schrei aus: „Ich habe eine erschreckliche Angst davor, daß man mich eines Tages heilig spricht.... Ich will kein Heiliger sein, lieber noch ein Hanswurst.... Vielleicht bin ich ein Hanswurst.... Und trotzdem oder vielmehr nicht trotzdem ... redet aus mir die Wahrheit" (ebd. 276).

Dieses Sichbegegnen und erschütternd Sichscheiden in diesem Ausklang ihres Lebens ist d a s Symbol für das Verhältnis zwischen der sachlichen Botschaft der beiden Propheten: ihrem Bild des Menschen des restlosen Opfers. Das klare zeitliche Nacheinander, darin Donoso Cortés vorausgeht und Nietzsche nachfolgt, weist in ein geistiges Zueinander, darin Donoso Cortés d i e Botschaft ist, die bereits im geistigen Europa steht und unsichtbar wirkt, Nietzsche aber eben darum als geistig (nicht literarisch) abhängig von ihr erscheint: als ihr Weiterwirken in „säkularisierter" Form, in einer solchen aber, die einen Kampf der Verzweiflung gegen ihre „theologische" Ursprungsform führt: Ja der Unbedingtheit ins Opfer, aber „Martyrium" (XIX 364) als „Dionysos gegen den Gekreuzigten" (XXI 286). So ist das Verständnis Nietzsches wesenhaft gebunden

an das Verständnis Donoso Cortés', und das Verständnis der tiefsten Gegenwartsfrage des „Abendlandes" daran gebunden, daß eben so Nietzsche von Donoso Cortés aus gesehen werde. Diesem Gesetz folgend, beginnen wir mit der sachlichen Botschaft des großen Spaniers.

Donoso Cortés steht geschichtlich der Tatsache gegenüber, daß die Botschaft von der idealen Humanität des „reinen Menschen an sich", die in der Aufklärung erschollen war, sich konkretisiert in die Orgien der Ideen der Französischen Revolution. Hierin reißen für ihn die Hüllen der Geschichte, und er sieht sie als die Geschichte des je neuen Aufstandes der Wissens- und Entscheidungsfreiheit des Menschen Adam gegen den „Gehorsam in den Tod" des zweiten Menschen Christus. Es tritt immer je neu die „emanzipierte Natur" der Vernunft und der Freiheit des ersten Menschen Adam gegen die im todesgehorsamen zweiten Menschen Christus „erlöste Natur", die erlöst ist als mit-todesgehorsame. Und darum ist alle „reine Vernunft" und „reine Freiheit" und „reines Wissen" und „reine Ethik" und „reine Philosophie" und „reine Kultur" nichts anderes als Aufstand gegen die Vernunft, die in der „Torheit" des Kreuzes erlöst ist und diese Torheit darum zu ihrer „übergeordneten Form" hat, und gegen den Willen, der in der „Ohnmacht" der „Rechtlosigkeit" des „Gehorsams" des Kreuzes erlöst ist und darum diese Ohnmacht zu seiner „übergeordneten Form" hat (1 Kor. 1, 19—30). So ist es also nicht anders möglich, als daß der „reine Mensch" sich gerade in diesem Aufstand als den augustinischen „Mensch-Lüge" entlarve.

„Die menschliche Natur ist eine unharmonische Natur, eine Natur voll Gegensätze, eine widersprüchliche Natur; der Mensch ist verurteilt, zu tragen bis zum Grab die Kette aller seiner Gegensätze" (I 380). „In seiner Schwäche kann der menschliche Verstand die Wahrheit weder erfinden noch entdecken; aber er sieht sie, wann sie ihm Gegenwart wird. Ebenso kann in seiner Schwäche der Wille das Gute weder wollen noch tun, wenn ihm nicht Beistand wird, und das ist nicht möglich, als wenn er unterworfen und gezügelt wird" (I 342 f). „Der gefallene sündige Mensch ist nicht für die Wahrheit geschaffen, und die Wahrheit nicht für ihn. Seit dem Sündenfall hat sich ... zwischen der Wahrheit und der menschlichen Vernunft ein ewiger Widerstreit, eine unüberwindliche Abneigung als Scheidewand aufgetan. Die Wahrheit tritt auf mit dem Anspruch auf unumschränkte Herrschaft und bittet nicht erst um Erlaubnis, ihr Joch auferlegen zu dürfen. Der Mensch dagegen erkennt seit seiner Empörung gegen seinen Gott keine andere souveräne Macht an als seine eigene, außer man bittet ihn vorher um seine Zustimmung und Erlaubnis. Daher ist er sofort bei der Hand, die Wahrheit zu leugnen, sobald sie ihm unter die Augen tritt. Die Wahrheit leugnen aber heißt nichts anderes als sich selber zum unabhängigen Souverän aufwerfen. Kann aber der Mensch die Wahrheit nicht leugnen, so läßt er sich auf einen Kampf mit ihr ein, und in diesem Kampf um die Wahrheit kämpft er eben um seine Unabhängigkeit. Ist er Sieger, so kreuzigt er sie; unterliegt er, so nimmt er Reißaus. Er flüchtet, weil er glaubt, damit seiner Knechtschaft zu entrinnen; er kreuzigt die Wahrheit, weil er glaubt, seine Tyrannin zu kreuzigen" (Staat

Gottes 62). In Wirklichkeit unterliegt er damit aber der Knechtschaft des „Widersinns" (ebd. 62 f.). Denn „nur das ist wahre Freiheit, die im freiwilligen Gehorsam gegen die rechtmäßige Autorität sich betätigt" (ebd. 103). „Überall, wo der Mensch Gott allein gehorcht, ist Freiheit" (I 218). Darum ist die sich emanzipierende Freiheit „das furchtbarste aller Geheimnisse" (Staat Gottes 171), und auch und gerade für die „reine Freiheit" gilt das Wort des Evangeliums: „Wer verliert, gewinnt": „Nur wer das Wahlvermögen verliert, erkennt das Gute, will das Gute und führt es auch durch" (ebd. 104). Wie die patristische und scholastische Erkenntnistheorie sagt: „Credo, ut intelligam" — „Vom Glauben zur Einsicht", so heißt es folgerichtig „obedio, ut liber sim" — „Gehorsam zur Freiheit".

Das große Thema der Geschichte ist darum: die je neue Revolte des Ich gegen diesen Ruf zum „Gehorsam in den Tod" und die Art, wie Gott diese je neue Revolte in seine Führungen einbezieht. „Wie der Mensch zieht das Böse aus dem Guten, dem Werk Gottes, so zieht Gott das Gute aus dem Bösen, dem Werk des Menschen. Geschichte ist nichts anderes als Bericht der verschiedenen Ereignisse dieses Riesenkampfes zwischen Gut und Böse, zwischen dem göttlichen Willen und dem menschlichen Willen, zwischen dem über-milden Gott und dem Mensch Rebell" (II 173). Der Hochmut des Ich, das sich „retten" will, steht gegen das „Wer verliert, gewinnt". „Das Geheimnis der Größe und des Verfalls der Gemeinschaften liegt in ihrem Gebrauch der Fürwörter. Prüfe alle Auseinandersetzungen einer Epoche: wenn du auf dem Grund von allen findest das individuelle Ich, schließ den Band und behaupte kühn, daß diese Gemeinschaft auf der Gleite sei zum Verfall; du kannst das Buch wieder öffnen mit der Gewißheit, einige Seiten weiter zu finden den Bericht ihres Sturzes. Das gehört dazu, daß das Ich satanisch ist durch seine Natur und ungemeinschaftlich durch seinen Charakter. In der Hölle gibt es kein anderes Fürwort als ‚ich'; im Himmel gibt es kein anderes als ‚du', weil im Himmel nichts mehr ist als eine demütige und brennende Anbetung, ebenso wie in der Hölle nichts mehr ist als ein blinder und kalter Stolz" (II 155). Darum „bedeckt immerwährend eine Wolke von Traurigkeit" das Antlitz Christi. Denn seine Augen „sahen Jerusalem sich stürzend auf Gott, die Römer sich stürzend auf Jerusalem, die Barbaren sich stürzend auf die Römer, den Protestantismus sich stürzend auf die Kirche, die von der Milch des Protestantismus genährten Revolutionen sich stürzend auf die Gesellschaften, die Sozialisten sich stürzend auf die Zivilisationen, und den schrecklichen Gott, den Gott der Gerechtigkeit sich stürzend auf alle" (I 364). Denn natürlicherweise siegt in der Geschichte tatsächlich immer das Böse, der Sieg des Guten ist Eingreifen Gottes. „Hier unten endet es immer mit dem Triumph des Bösen über das Gute; und der Triumph über das Böse ist vorbehalten, wenn man sich so ausdrücken kann, Gott persönlich. So gibt es denn keine Periode der Geschichte, die nicht mit einer Katastrophe ihren Abschluß findet" (I 347). Es ist immer je neu „der natürliche Triumph des Bösen über das Gute, und der übernatürliche Triumph Gottes über das Böse, durch das Mittel einer unmittelbaren, persönlichen und souveränen Aktion" (ebd.).

Eben dadurch ist der Mensch gesetzt in das Geheimnis des Kriegs und Bluts. „Die Gesellschaft ist in einem Dauerzustand des Kriegs, weil es nicht einen einzigen Punkt im Raum gibt, nicht eine einzige Minute in der Zeit, wo die Gesellschaft nicht kämpfte gegen die Hindernisse, die sie immer vor sich hat. Ihre Vollendung ist nur darum unaufhörlich, weil ihre Aussühnung ununterbrochen ist. Unterdrück das Hindernis, den Widerstand, den Kampf, den Krieg endlich, — du hast unterdrückt die Aussühnung und mit ihr alle Kulturen. Das Leben schwindet aus dem All; das All wird nicht mehr sein als das Grab des Menschen" (I 160). Und nicht nur wird durch den „Kultur-Schauder vor dem Blut" ein Volk „verweibischt" (ebd. 164), sondern es steht das Entweder-Oder zwischen dem menschlichen „Kampf im Blut" und dem teuflischen „Kampf der Geister". Der „Kampf der Arme" birgt das „Gesetz der Sühnung" im Blut, der unblutige „Kampf der Geister" birgt das „Gesetz der Verdammung". „Der Krieg in dieser Welt führt sich gewöhnlich zurück auf den Kampf der Arme; in der Hölle ist es immer ein Kampf der Geister". „Es gab zwei Revolten nach der Schöpfung, die der Engel und die des Menschen: Gott verurteilte den rebellischen Menschen zur Aussühnung, und die rebellischen Engel zum Tod des Geistes" (ebd. 162 f.). Und darum sind Priester und Soldat das eine große Symbol des Menschen: da für beide „die Glorie ist in der Selbstverleugnung, im Opfer, ... zu sterben, sein Leben zu geben" (I 404). Kirche und Heer sind „die beiden Repräsentanten der europäischen Kultur" (ebd. 403 f.).

Damit freilich ist der Mensch restlos blind ins Geheimnis gestellt. Denn dieses Zueinander von Krieg und Aussühnung ist „ein tiefes Geheimnis, ein schreckliches Rätsel, ein Phänomen, das da ist und das den Grund seines Daseins in sich trägt, das das Gegenteil von dem ist, als was es erscheint, und das nicht als das erscheint, was es ist; das, seiend ein Übel betrachtet in sich selbst, doch ist wie die notwendige Bedingung aller Fortschritte der Gesellschaft; das zu Einheit rückführt in sich die entgegengesetztesten Merkmale, und das doch ist das Symbol aller Widersprüche" (I 154). Aber ebenso wird der Mensch nur mit äußerster Schärfe in das Grundgesetz seiner Existenz gestellt: „Es ist nun einmal des Menschen Los, das Licht aus dem Schatten und umgekehrt den Schatten aus dem Lichte zu erkennen. Es gibt für den Menschen keine Evidenz, die nicht aus einem undurchdringlichen Mysterium heraus vor sein geistiges Auge hintritt. Doch ... der Mensch kann wohl die Evidenz vermindern, aber das Mysterium zu entschleiern, das bleibt ihm versagt" (Staat Gottes 132 f.). Und „auch die katholischen Dogmen bleiben ewig hell, aber auch ewig dunkel" (ebd. 108), und „der Mensch kann sich dem Dunkel der katholischen Wahrheit nicht entziehen, will er sich nicht selber zum Herumirren in einer noch dichteren Finsternis verurteilen" (ebd. 130).

Hierin offenbart sich gewiß die Größe der Souveränität Gottes, die die blinde Übergabe fordert. „Alles, was der natürlichen und was der übernatürlichen Ordnung angehört..., weist, ohne die sie voneinander unterscheidende Eigenart zu verlieren..., als gemeinschaftlichen Zug ... auf: die absolute Abhängigkeit vom Willen Gottes.... Die Quelle fließt, weil

Gott sie durch einen fortdauernden Befehl fließen heißt.... Der Baum trägt seine Früchte, weil Gott ihn durch einen fortdauernden Befehl Früchte tragen heißt" (Staat Gottes 78 f.). Und darum „glaube ich..., daß Menschenrecht nicht besteht, und daß es kein anderes Recht gibt als Gottes Recht. In Gott ist das Recht und der Inbegriff aller Rechte: im Menschen ist die Pflicht und der Inbegriff aller Pflichten" (II 171). Aber das tiefere Geheimnis dieser Souveränität der Verfügung ist die Souveränität der Torheit der Liebe Gottes. „Ich höre eine Stimme in meinem Herzen, und diese Stimme ist mein Herz selber, mein Herz, das in mir ist, und das ich selber bin, und diese Stimme sagt: Willst du den wahren Gott erkennen, dann hab acht auf den, der so liebt, bis Er zum Toren wird für dich! Dann merk auf den, der dir hilft Ihn zu lieben, bis du zum Toren wirst für Ihn! Der das tut, der ist der wahre Gott! Denn in Gott ist die Seligkeit. Seligkeit aber ist nichts anderes als Liebe, Vergehen vor Liebe, allzeit und immerdar von Sinnen sein aus Liebe" (Staat Gottes 362 f.). Als „erscheinende Wahrheit" „mußte das Christentum unterliegen", kraft der Rebellion des Menschen. „Doch der Gerechte stieg ans Kreuz aus Liebe. Er vergoß Sein Blut aus Liebe, Er gab Sein Leben hin aus Liebe" (ebd. 69 f.). Und ebenso ist die Kirche die „verschwindende", da sie „im gewöhnlichen Stand der Dinge auf die Gesellschaft nur durch einen ganz verborgenen Einfluß wirkt, ebenso wie Gott auf den Menschen nur verborgen und schweigend durch Seine Gnade wirkt" (II 252). Auf diesem Wege dann löst sich das Widerspruchrätsel, das Mensch heißt: es darf als Gleichnis künden die geheimnisvolle Weise, in der in Gott selber Einheit und Unterschied sind: „Es weitet sich die Einheit und zeugt in Ewigkeit die Verschiedenheit; es schließt sich die Verschiedenheit zusammen und wird in Ewigkeit zur Einheit.... Alles ist nach Seinem Bilde geschaffen; darum ist auch die Schöpfung eins und verschieden" (Staat Gottes 27 f.). Aber diese einzige „Einheit der Gegensätze" verwirklicht sich in dieser Welt allein in der „Einheit des Kreuzes" (II 517).

Hat man den ehernen Glockenklang dieser Botschaft Donoso Cortés' gehört, dann hört man auch das Positive in Friedrich Nietzsche als seinen sehnsüchtigen Widerklang und das Verzweifelte (bis zum Lästernden) in ihm als den Wehruf dessen, der von der ganzen Unerbittlichkeit des Kreuzes getroffen gegen das Kreuz sich wehrt, bis er seiner „Torheit" erliegt im eigenen Zum-Tor-werden.

So wird das Menschbild Nietzsches verständlich: der Mensch als „Menschwerdung der Dissonanz" (III 164). „Zu den Dingen, welche einen Denker in Verzweiflung bringen können, gehört die Erkenntnis, daß das Unlogische für den Menschen nötig ist.... Es steckt so fest in den Leidenschaften, in der Sprache, in der Kunst, in der Religion, und überhaupt in allem, was dem Leben Wert verleiht, daß man es nicht herausziehen kann, ohne damit diese schönen Dinge heillos zu beschädigen" (VIII 46). „Wir sind von vornherein unlogische und daher ungerechte Wesen und können dies erkennen: dies ist eine der größten und unauflösbarsten Disharmonien des Daseins" (ebd. 47 f.). Das müßte an und für sich, wie bei Donoso Cor-

tés, zur Anerkennung des augustinischen Mensch-Lüge und Mensch-Abgrund führen und damit zur Forderung der Selbstweggabe des Menschen in Gott hinein (tolle te a te), die als Selbstverschwendung in Gott hinein in den Adel der Liebe sich goldet. Aber Nietzsche ist Nietzsche gerade durch den letzten verzweifelten Versuch, die „Dissonanz" nicht in Gott hinein sich aufgeben zu lassen, sondern aus ihr eine letzte geschlossene Humanität zu gestalten: „Der weiseste Mensch wäre der reichste an Widersprüchen, der gleichsam Tastorgane für alle Arten Mensch hat: und zwischeninnen seine großen Augenblicke grandiosen Zusammenklangs — der hohe Zufall auch in uns! Eine Art planetarische Bewegung" (XVIII 190). Aber das Positive daran, der Mensch nämlich als „getrieben vom Heiligen Geist" (Röm. 8, 14) und hierin im „je Überhinausgeworfen" der Liebe (Eph. 3, 19), — dieses „Vergeudetwerden durch Gott in Gott hinein", eben das ist es, wovor Zarathustra verzweifelt zurückbebt: „die Menschheit hat im Ganzen keine Ziele, folglich kann der Mensch, in Betrachtung des ganzen Verlaufs, nicht darin seinen Trost und Halt finden, sondern seine Verzweiflung. Sieht er bei allem, was er tut, auf die letzte Ziellosigkeit der Menschen, so bekommt sein eigenes Wirken in seinen Augen den Charakter der Vergeudung. Sich aber als Menschheit (und nicht nur als Individuum) ebenso vergeudet zu fühlen, wie wir die einzelne Blüte von der Natur vergeudet sehen, ist ein Gefühl über alle Gefühle" (VIII 49).

Aus der realen Sicht des Menschen folgt für Nietzsche gewiß: „Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll" (XIII 8). „Der Mensch ist ... ein Seil über einem Abgrunde. Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben. Was groß ist am Menschen, das ist, daß er eine Brücke und kein Zweck ist: Was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein Übergang und ein Untergang ist" (ebd. 11), — der aber in seiner praktischen Erscheinung ist „ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham" (ebd. 8). Und auch und gerade für das „Genie" gilt: „Sich überflüssig machen — das ist der Ruhm aller Großen" (IX 174), zumal man „das unbeschreibliche Unbehagen, welches so oft produktive Menschen um sich verbreiten, als Gegenrechnung aufstellen (muß), wenn man die Freude und Erhebung überschlägt, welche die Menschen ihren Werken danken" (XI 52). Aber nun wird das „je über hinaus", das allein in der restlosen Übergabe in die Verfügung des „je immer größeren" Gottes seinen Sinn hat, einwärts gebogen in den Menschen zurück: zum „Übermenschen". Das „je über hinaus" soll werden zu einem Gestautwerden in sich selbst: „vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott ausfließt" (XII 208). Es soll sein eine „Freiheit über den Dingen" (XII 138): „fünf Fuß breit Erde, Morgenrot und unter mir — Welt, Mensch und Tod" (XX 147). Der Mensch soll sein wie Meer und Abend: „bleich, glänzend, stumm, ungeheuer, über sich selbst ruhend, über sich selbst erhaben" (X 278). „Über uns lachen oder über uns weinen; wir müssen den Helden und ebenso den Narren entdecken" (XII 138). Damit aber bricht die volle Wildheit der Verzweiflung aus: „Der Mensch ist das Untier und Übertier; der höhere Mensch ist der

Unmensch und Übermensch.... Mit jedem Wachstum des Menschen in die Größe und Höhe wächst er auch in das Tiefe und Furchtbare" (XIX 350 f.), — und dies als „Glorie und einzige Rechtfertigung" des „Gegensatzcharakters des Daseins" (ebd. 275). Es ist der „Wanderer", — aber einzig immer zu sich selbst hin, und darum „sinkt für ihn wohl die schreckliche Nacht wie eine zweite Wüste auf die Wüste, ... und der Tag ist fast schlimmer als die Nacht" (VIII 395).

Gewiß — ganz entsprechend — kehrt dann bei Nietzsche das heroisch-kriegerische Pathos Donoso Cortés', des „ritterlichen Spaniers", wieder: „eine versucherische Tapferkeit, ... die nach dem Furchtbaren verlangt, als nach dem Feind, dem würdigen Feind, an dem sie ihre Kraft erproben kann" (III 4). „Die Einzelnen können gar nicht schöner leben, als wenn sie sich im Kampfe ... zum Tode reif machen und opfern" (VII 269). „Solchen Menschen, welche mich etwas angehen, wünsche ich Leiden, Verlassenheit, Krankheit, Mißhandlung, Entwürdigung" (XIX 289). „Das Wünschenswerteste bleibt unter allen Umständen eine harte Disziplin zur rechten Zeit.... Was lernt man in einer harten Schule? Gehorchen und Befehlen" (ebd. 290). „Meine Formel für die Größe am Menschen ist amor fati; daß man nichts anderes haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Notwendige nicht bloß ertragen, noch weniger verhehlen..., sondern es lieben" (XXI 211). „Den höchsten Typ freier Menschen hätte man dort zu suchen, wo beständig der höchste Widerstand überwunden wird: fünf Schritte weit von der Tyrannei, dicht an der Schwelle der Gefahr der Knechtschaft" (XVII 137). Und darum ist „es... eitel Schwärmerei und Schönseelentum, von der Menschheit noch viel (oder gar: erst recht viel) zu erwarten, wenn sie verlernt hat, Kriege zu führen" (VIII 339). Es braucht „jenes dumpfe erdbebenhafte Erschüttern der Seele..., wie dies jeder große Krieg tut" (ebd.). — Aber gerade in den Akzenten dieser Worte offenbart sich, wie weit ab das von der „Aussühnung" steht, die für das heroisch-kriegerische Pathos Donoso Cortés' wesenhaft ist. Es will vielmehr der letzte Stolz des Menschen sein: „aristokratischer Radikalismus" (wie Brandes unter dem Beifall Nietzsches formulierte: 2. 12. 1887), „Pessimismus der Stärke" (III 4), „dionysischer Pessimismus" (XII 311 f.) des „Tänzers" (XXI 257). Gewiß soll auch dies zuletzt ein „Sieg über die Kraft" sein (X 341), in einem ehrfürchtigen Sichbeugen vor dem Symbol der Schwangerschaft: „Alles ist verschleiert, ahnungsvoll, man weiß von nichts, wie es zugeht, man wartet ab, und sucht bereit zu sein.... In dieser Weihe soll man leben ... und ... das anmaßliche Reden von ‚Wollen' und ‚Schaffen' in den Wind blasen!" (X 344.) Aber man braucht den letzten Ton selbst dieser Seiten nur gegen eine ähnliche Stelle bei Donoso Cortés zu halten, um zu spüren, worum es hier unterscheidend geht. Auch im Sichbeugen Nietzsches vor der „Mutterliebe" als „einer der herrlichsten Offenbarungen der caritas" (14. 4. 1876 an Malvida von Meysenbug) ist es zuletzt doch noch und gerade das „letzte, freudigste, überschwenglich-übermütigste Ja zum Leben" (XXI 225), d. h. in diesen überspringenden Tönen das angsthaft-verzweifelte Sichwehren gegen das eigentliche Geheimnis der Schande der Ohnmacht. Eben dieses

Geheimnis aber ist es, was bei Donoso Cortés die Tiefe seines heroisch-ritterlichen Pathos ausmacht, da er den Herrn Maria Magdalena preisen läßt: „Es gab da eine ehebrecherische Frau, die der Spielball der Menschen war; ihre Hände waren leer an guten Werken; ihre Seele war bedeckt mit Sünden; sie verstand nichts von Bitten noch Gebet; aber Ich schaute sie an, und sie war ergriffen von Liebe für Mich; sie ließ sich schweigend nieder zu Meinen Füßen, und da wurden ihre Augen zu zwei Quellen der Tränen; und sie weinte so sehr, daß die Himmel selber waren in Bewunderung vor ihrem Schmerz. Sie brachte Mir nichts dar als sich selbst, sie verlangte nichts als Mich, und durch dies allein überkleidete sich ihr zerknirschtes und gedemütigtes Herz mit einer strahlenden Schönheit mehr denn die der Engel; und durch dies allein, wenn sie Neid kännten, hätten die Chöre Meiner Engel und alle Meine Seraphim sie beneidet: denn Ich liebte sie und machte sie zu Mein und heiligte mit Meiner Gegenwart das verstörte Herz der büßenden Sünderin" (Oeuvres II 489).

So kommt der höchste Unterschied zwischen Donoso Cortés und Nietzsche zu Tag. Für Nietzsche ist das Letzte notwendig die „ewige Wiederkehr": als so unbedingtes Ja zur Furchtbarkeit des Lebens, daß auch eine Wiederholung und sogar eine je immer neue bejaht wird: „Der, welcher ... nein sagt, nein tut zu allem..., trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes...; der das Schwerste von Schicksal tragende Geist trotzdem der leichteste und jenseitigste..., das ewige Ja zu allen Dingen selbst zu sein" (XXI 257). Es ist der verzweifeltste Sprung des „Tänzers", Gottes sich zu bemächtigen in den Menschen hinein, — hinein darum zum „Zerspringen der Maschine" (14. 8. 1881 an Peter Gast), — im furchtbaren „Mißverständnis der Heiterkeit": „Wir müssen noch den Schatten der Traurigkeit fliehen: unsere Hölle und Finsternis ist uns immer zu nahe... Wir ... wollen zur Maske beten, als unserer letzten Gottheit und Erlöserin" (XVI 310f.). Donoso Cortés' „ewige Wiederkehr" aber ist das Einmünden in den „unerbittlichen Kreis", der Gott ist: „je nach dem Standort, den wir einnehmen, erscheint uns Gott bald als des Kreises Umfang, bald als sein Mittelpunkt. Als des Kreises Mittelpunkt zieht Gott die Geschöpfe an, als des Kreises Umfang schließt Er sie ein. Nichts steht außerhalb dieses allumfassenden Kreises, und nichts kann sie seiner unwiderstehlichen Anziehungskraft entwinden.... Wo gibt es eine größere Weite als diese Weite ins Unendliche? Und wo eine größere Verdichtung ins Unendliche?" (Staat Gottes 174f.)

Veuillot schreibt über Donoso Cortés: „Da er nicht vorhersah, daß er so früh aus dem Leben scheiden sollte, hatte er vor, aus der Welt zu scheiden; nicht mehr, um betrachtend zu gehen in irgend einer Einöde, sondern um sich einem religiösen Orden anzuschließen. Schon hatte er seine Dispositionen gemacht, und seine Wahl war geschehen. Er wollte in die Gesellschaft Jesu eintreten" (Oeuvres I, LXIV). Der frühere Nietzsche aber sieht sein Ideal des „agonalen Individuums" (II 383) in der neueren Zeit nur bei den Jesuiten verwirklicht: „Jede Begabung muß sich kämpfend entwickeln, so gebietet die hellenische Volkspädagogik: während die neue-

ren 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" (ebd. 374 f.). Am 5. 10. 1879 aber schreibt er an Peter Gast, unter dem Eindruck von Janssens „Geschichte des deutschen Volkes", die Jakob Burckhardt ihm gegeben hatte: wie es ihm nur noch eine Sache herrschenden Geschmacks „in Norden und Süden" scheine, „daß wir Luther als Menschen dem Ignaz von Loyola vorziehen". — Dieses letzte Zusammentreffen zwischen Donoso Cortés und Nietzsche ist tatsächlich Schluß-Symbol. Denn Ignatius von Loyola ist nicht nur Symbol des ins Geistliche übertragenen „ritterlichen Spaniers", sondern der Heilige der Form, in der der Drang der restlos sich hinwagenden Übergabe restlos in Gott hinein sich erfüllt: „jeweils immer mehr" (más), wie das Stilwort der Exerzitien lautet. So steht er Aug' in Aug' zu Luther, bei dem derselbe Drang leidenschaftlich brannte, aber dann, in seinem Nein zum Todesgehorsam in die Kirche hinein, zu dem religiösen Individualismus entward, der dann im Laufe der Jahrhunderte zu allen andern Individualismen sich säkularisierte. So ist der heimwehsüchtige Kampf, in dem Nietzsche „in" Donoso Cortés ist und „gegen" ihn, nur die Weise, in der das Zueinander von Luther und Ignatius von Loyola im 19. und 20. Jahrhundert „heutig" ist.

Nationalkirche und was die Geschichte dazu sagt

Von Ernst Böminghaus S. J.

Hat die Geschichte denn überhaupt etwas dazu zu sagen? Denn — so wird es uns heute manchenorts unwirsch entgegenkommen — „Nation" ist uns in jetziger Stunde nicht eine fertige Form, die eine grämlich-graue Geschichte uns lehrmeisterlich herüberzureichen braucht, sondern „Nation" ist uns Sehnsucht und Wille der ringenden Volksgemeinschaft von heute und morgen; sie ist das Kommende, noch nie Dagewesene. Und ebenso ist uns „Nationalkirche" nicht ein je und dann versuchtes und bei den Versuchen verbindlich abgestempeltes Gebrauchsmuster, sondern „Nationalkirche" ist Wunschbild und Gestaltungsziel, das irgendwie zum Kommenden gehört, eben zur kommenden Nation. Und was so jeder heutige Mensch — wenn er wahrhaft vom Heute berührt ist — spürt, das gilt für uns Deutsche in einem einzigen unentrinnbaren Ernst. Mögen andere Völker, wie etwa die westeuropäischen, den Weg zur Nation früher und leichter gefunden haben; wir haben in dem immer leidvoll vergeblichen Anlauf zur nationalen Einheit den ewigen Sinn dieses Volkszieles tiefer erfassen gelernt. Denn noch immer waren Leid und ungestillte Sehnsucht die Tore zu den großen Erkenntnissen. Frankreich und England sind stolz, seit Generationen in nationaler Einheit dazustehen; sie schauen überlegen auf das unfertige Deutschland herab. Aber was Nation ausmacht, was ein Volk zu dieser höchsten Stufe seines einheitlichen Lebens erhebt, das wurde ihnen mehr von einem günstigen Geschick blind geschenkt, das

glückliche Lage und Rassenmischung verlieh; und eine ebenso glückliche politische Führung von oben — fast von außen her — tat das übrige. Aber wenn Nationwerden das Reifwerden eines Volksganzen zur geschlossenen Volkspersönlichkeit besagt, das Mündig- und Mannhaftwerden des Volksganzen, dann sind wir Deutsche, wir Zurückgebliebenen im nationalen Leben, auf dem Punkte, alles einzuholen. Uns will der tiefste Sinn von Nationwerden ganz anders aufgehen; wir werden mit reifem Wissen und scharfem Wollen uns zu dem Recht und Reichtum dieser Einheit bekennen. Daß Nation mehr ist als Volk und mehr als Staat, daß es ein fruchtbares Zueinander und Ineinander beider Größen bedeutet, das wird bei uns herrlich Gestalt werden: Einheit des Volkes, die nach innen Verantwortung für alle echte Volksordnung bedeutet, wie sie Blut und Boden, Geschick und Geschichte, Kultur, Sitte und Sittlichkeit angeben; nach außen aber Selbstbehauptung dieser Volks- und Staatspersönlichkeit im politisch geeinten Willen.

Und „Nationalkirche"? — Auf jeden Fall wird da eine Möglichkeit und eine Aufgabe der Nation neu und tief gesehen. Wenn Nation heute als Lebenssteigerung und Lebenserfüllung der staatlich geeinten Volksgemeinschaft erkannt wird, als kraftvolle freudige Entfaltung der mündig gewordenen Volkspersönlichkeit, dann soll Nationalkirche eben irgendwie die Volksgemeinschaft bedeuten, wie sie mit ihrem nationalen Lebensgefühl die kirchlichen Kräfte ergreift und sich dienstbar macht. Auch da wird sich zeigen, daß Nationalkirche mehr ist als Volkskirche und Staatskirche alten Stils; sie gehört als Neues zur neuen Nation.

Man wird aus vorstehenden Sätzen ohne Zweifel etwas von dem Klang verspüren, der heute durch unsere Reihen geht; solche Worte sind der Ausdruck eines Lebenswillens. Aber die Botschaft von dem „Ganz andern", das da mit „Nation" kommen wolle, und darum auch von dem Unerhörten, das in dieser Nation die Kirche als „Nationalkirche" bedeuten werde, wird bei ruhiger Besinnung kaum vollen Glauben finden. Wer etwas von der Geschichte weiß, kennt diesen Überschwang, mit dem zu noch jeder Zeitenwende die Künder des Neuen etwas noch nie Dagewesenes anmeldeten, wo die Geschichte uns lächelnd auf alte Lebensgesetze hinweist, die nur einen neuen Ausdruck suchen.

In der Tat sind die Lebenskräfte, die auf Nation hindrängen, von Natur her in jedem gesunden Volke tätig, und darum werden sie auch wohl in der deutschen Volksgeschichte aufzuweisen sein. Was aber die Kirche und ihre mögliche Einordnung ins nationale Leben angeht, so ist vor aller geschichtlichen Betrachtung daran zu erinnern, daß Kirche im eigentlichen und vollen Sinn, also die Kirche Jesu Christi, als übernatürliches Lebensgebilde niemals mit Volk und Nation restlos auf der gleichen natürlichen Lebensebene steht und darum auch niemals restlos in die nationalen Lebensvorgänge eingeht, um nur ein Bezirk der Nation zu sein. Mag so das nationale Leben in seiner ausgereiften Form noch so sehr die lebendigen Volkskräfte und die Bereiche des geistigen Schaffens zum Ausdruck seiner Eigenart und Kraft benutzen: die Kirche zum Ausdruck und zugleich zum

Mittel nationalen Einheitswillens machen wollen, heißt sie verneinen. Kirche als Erzeugnis und Krönung der Nation ist nicht mehr die Kirche Jesu Christi. Alles Wesentliche in seiner Kirche ist übernational. Das ist für uns Katholiken ein letztes Wort.

Nicht aber ist damit ausgeschlossen, daß jener Lebensstrom, der ein Volk zur Nation emporträgt, auch innerhalb des Volksraums die Kirche ergreifen und, unbeschadet des gnadenhaften Eigenlebens, ihre Räume durchfluten und mit dem gesteigerten Lebenswillen erfüllen darf, wobei dann diese Fülle rückflutend wieder die Nation bereichern wird. Wenn der Durchbruch zur Nationwerdung ein rechtmäßiger und wertvoller Aufstieg eines Volkes ist, warum sollte dann nicht die Kirche ihren Anteil daran haben, gebend und empfangend? Ist nicht — um bloß von der Kirche her die Frage zu sehen — die Kirche zu aller Zeit für den Aufbau ihres irdisch-geschichtlichen Leibes angewiesen auf alle besten Kräfte, die aus dem Leben der Einzelnen und der Gemeinschaft sich ihr darbieten? Da könnten auch die Kräfte, die mit dem Durchbruch zur Nation wach werden, der Kirche eine große Stunde bereiten.

In diesem Sinne ist von vornherein zu erwarten, daß in der langen und wechselvollen Geschichte, da die Kirche mit den verschiedenen Volkstümern zusammen ging, sich die Wesenszüge aller möglichen Beziehungen zwischen Kirche und Nation herausgestellt haben, also auch wohl die Grundzüge dessen, was Nationalkirche überhaupt sinnvoll bedeuten kann. Und in diesem Sinne mag sich ein Gang durch die Geschichte lohnen. Wir werden da freilich nicht gleich die fertigen Antworten und Anweisungen für unsere heutigen Fragen suchen; die Geschichte ist keine schlechte Schule der Halbbildung, die möglichst viele fertige Formeln vorsetzt; sie ist eine Schule der Weisheit, wo die Fülle des Lebens sich erschließt und der bleibende Sinn der Lebensgesetze gespürt wird. Diese Weisheit ist es doch, die uns heute vor allem not tut, wo es heißt, schöpferisch tätig sein.

Schon der verfügbare Raum zwingt uns, bescheiden zu sein, zeitlich und räumlich. Unser Gang durch die Ideengeschichte von Nation und Kirche müßte uns zuerst in den christlichen Orient führen. Da haben zumal in den abgetrennten Kirchen des frühen Schismas, die Kirchen der Nestorianer und Monophysiten sich zu Nationalkirchen eigenartiger Prägung entwickelt, deren Schicksal Stoff zu ernstem Nachdenken gäbe. Ähnlich müßten auch die Kirche von Byzanz und die von ihr irgendwie ausgegangenen Gebilde im slawischen Raum unsere Aufmerksamkeit fesseln. Aber der Kürze halber beschränken wir uns auf die germanische Völkerwelt. Sie steht uns am nächsten; und was sie versuchte und erfuhr auf Nationalkirche hin, das geht uns heute am tiefsten in die Seele.

Unser erster Blick fällt auf ein ergreifendes Bild, auf ein tragisch vergebliches Ringen um Nation und um Nationalkirche. Wir meinen das Schicksal der dem arianischen Christentum ergebenen Ostgermanen der Völkerwanderung und ihre Staaten auf dem eroberten Boden des römischen Reiches. Als ein Sinnbild dieses Trauerspiels mochte man immer das gewaltige Steinmal vor den Mauern Ravennas betrachten, das einst den großen Theodorich und seine großen Pläne barg. Zwar ist die

geschichtliche Gestalt des Ostgotenkönigs und seine weitreichende Politik nicht ganz so einfach, wie die heutige „nationale" Heldenverehrung es liebt und braucht; er hat sowohl auf staatlichem wie auf kirchlichem Gebiet auf einen Ausgleich zwischen den herrschenden Germanen und den unterworfenen Römern hingearbeitet. Immerhin galt der Einigung aller Germanen in der bedrohenden Umwelt der römischen Reichskultur seine Staatskunst, und eben darum auch der Stützung des arianischen Bekenntnisses, dessen letzte Träger die Germanenreiche geworden waren. Daß alsogleich nach dem Tode Theodorichs sich das Schicksal seiner Goten auf dem fremden Boden im verzweifelten Heldenkampf gegen Ostroms Übermacht vollzog, ein Mahnzeichen auch für die andern arianischen Reiche, macht für den sinnenden Beschauer jenes düstere Totenmal nur noch eindrucksvoller. Es ist wie eine steingewordene Totenklage, daß soviel junge Völkerkraft, soviel Heldensinn vergeblich sein mußte, weil ihnen im Schicksalsdunkel des ungeheuren Chaos der Völkerwanderung der Schlüssel zur Zukunft und zum Aufstieg nicht zugefallen war. Die Geschichtsbetrachtung glaubt zu erkennen, daß das arianische Bekenntnis der eindringenden Germanen, das sie so unübersteigbar von der umgebenden römischen Kultur trennte, ihr letztes Verhängnis war.

Aber gerade hier will man heute die germanische Tragödie anders sehen. Mit Leidenschaft verkündet man, indem man den Gedanken einiger früherer Geschichtsschreiber wieder aufnimmt, hoch über dem Untergang der Ostgermanen erhebe sich unbesiegt der Gedanke des „germanisch-arianischen Christentums". Nicht daß die Germanen diesem leuchtenden Sterne nachzogen, sei das Verhängnis gewesen, sondern daß ihre damalige Kraft nicht genügte, bis zu ihm zu gelangen. Im Sterben reichten sie ihr Ideal über die Jahrhunderte; wir hören erst heute wieder die alte Botschaft und greifen nach dem Erbe. — Und man sucht diesen Gedanken — oder diese Leidenschaft zu stützen durch den Hinweis auf die geschichtlich beglaubigte Eignung des germanischen Sonderchristentums, Nationalreligion zu werden und Nationalkirche zu bauen. Denn der dogmatische Kernpunkt der arianischen Lehre, der Christus nicht als wahren Gott faßte, habe der germanischen Seele innerst entsprochen. Der Christ, der selber nur Geschöpf war, habe der germanischen, heldenhaft-menschlichen Gefolgschaftstreue ganz anders zugesagt als der Gottmensch der römischen Kirche. Diese Wahlverwandtschaft habe auch die jungen Völker zu diesem Bekenntnis geführt. Und daß sie recht daran taten, daß sie so den naturgemäßen Ort zur Entfaltung ihrer Nationaltugenden erlangten, bestätige sich eindrucksvoll durch ihre gesunde Sittlichkeit, deren Überlegenheit die katholischen Römer wider Willen anerkennen mußten. Aber dieses eigenständige religiöse Leben war gefaßt, oder besser, schuf sich die Fassung in einer fest gefügten Staatskirche. Wie nahe winkte da das Ziel, mit der politischen Einigung der Germanenreiche dann auch die germanisch-arianische Nationalkirche zu erhalten. Und wie hätte da die Geschichte der Germanen, aber auch die Geschichte ihrer Kirche, einen andern Lauf genommen!

Aus diesen wehmutsvollen Träumen müssen wir nun allerdings zur etwas rauheren Wirklichkeit und Wahrheit zurückrufen. Dabei soll die

geschichtliche Erkenntnis allein hier das Wort haben, nachdem die dogmatischen Vorbehalte oben angemeldet wurden. Es ist zwar sehr unpoetisch im Sinn der Germanenverehrer, aber es ist die Wahrheit, daß die Germanen den arianischen Glauben gar nicht aus Geistesverwandtschaft annahmen, sondern sehr einfach, weil die Goten an der unteren Donau auf das Christentum in seiner arianischen Form stießen. Daß aber damals in dem missionierenden Byzanz gerade wieder das arianische Bekenntnis galt, war nicht etwa Erweis seiner Lebenskraft, sondern die gewalttätige Gunst des fanatischen Kaisers. Dogmatisch war schon damals der Arianismus erledigt, und die Goten übernahmen eine zweifelhafte Gabe, deren geistigen Wert zu überprüfen sie gar nicht imstande waren.

Was aber die überlegene Sittlichkeit angeht, so sollen die freundlichen Züge im sittlichen Gesamtbild der im Römerreich siedelnden Germanen nicht geleugnet werden; sie künden von gesunder Anlage und unverbrauchter Kraft, während die römische Bevölkerung unter der Last einer untergehenden Hochkultur stand. Aber die Vergleichung geschieht nun meistens, in Ermangelung besserer Zeugnisse, mit dem Maßstabe des Bußpredigers Salvian. Bußpredigten erheischen bekanntlich immer eine besondere Vorsicht, wenn man sie als geschichtliche Belege benutzt. Das hat man hier ein wenig vergessen. Alle Anzeichen deuten übrigens darauf hin, daß die germanischen Sitten in der neuen Lebensart keineswegs gegen üble Einflüsse gefeit waren.

Das Loblied endlich, das man auf die kraftvolle Staatskirche, auf die beginnende Nationalkirche anstimmen möchte, wird doch bedeutend herabgestimmt, sobald man sich klar macht, daß uns von irgend welcher Lebensregung dieser germanischen Kirchen, die schöpferische Eigenart verriete, nichts bekannt ist. Und hier ist das Schweigen aller Quellen doch sehr beredt. So ist denn die Klage um den Untergang dieser Germanen nicht ein Trauergesang auf die Nationalkirche, die vor ihrer ersten Blüte grausam zertreten worden wäre, wir stehen vor einer Tragödie, die vielfache Ursachen hatte, aber eine war sicherlich auch ihre abwegige Bekenntnis- und Kirchenbildung. Wer von den Totenmälern dieser unserer Stammesvorfahren her kommt, hat schwer ernste Gedanken über „Nationalkirche" in der Seele.

Die germanische Geschichte hat mit bedeutsamer Dramatik neben die große Gestalt des Theodorich die andere des Chlodwig gestellt. Das regte von jeher zu sinnendem Vergleichen an. Für uns ist dieses geschichtliche Gegenüber auch ein großartiger Fortschritt in der geschichtlichen Dialektik des Inhaltes Nationalkirche. Wir untersuchen hier nicht die Gründe, die den listenreichen Frankenherrscher zur Annahme des römisch-katholischen Bekenntnisses führten. Die Kirchengeschichte — sagen wir lieber, die Hand Gottes über den Geschicken der Kirche ist mächtig genug, die Menschen als Werkzeuge zu benutzen, auch ohne damit ihr menschliches Planen beglaubigen zu müssen.

Es ist schon oft angeführt worden, daß der Übertritt des Frankenkönigs zum Christentum, und zwar nicht zum germanisch-arianischen Bekenntnis, sondern zur katholischen Kirche, eine Zeitenwende ansagte, so daß Gregor von Tours im nächsten Jahrhundert, wenn er in seiner fränkischen Volks-

geschichte auf die Ereignisse zurückblickt, nicht ganz mit Unrecht Chlodwig mit Konstantin vergleicht. Wir überschauen heute ganz klar, daß von dem Weihnachtsfest 496, da Chlodwig „den stolzen Sugambrernacken" vor der Krippe und dem Kreuze beugte, eine Lichtbahn für die geschichtliche Entwicklung des christlichen Abendlandes und damit der ganzen Weltkultur ausgeht. Wenn die Germanen nicht ausgeschlossen blieben von den lebenspendenden Quellen antiker Kultur, deren Erbträger nun doch einmal die romanische Welt war; wenn der Glaubenszwiespalt nicht unheilbar schon gleich durch die erst aufzubauenden Grundfugen des Abendlandes ging; wenn die Germanenvölker für ihre unverbrauchte Jugendkraft eine weltgeschichtliche Aufgabe fanden, nämlich erneuernder Einsatz zu sein für den bevorstehenden riesengroßen Aufbau völkischen Lebens; wenn die Franken der feste Einigungspunkt werden konnten für die noch zersplitterten heidnischen Deutschen ostwärts des Rheins: so ist es dem Eintritt des Frankenvolkes in die katholische Kirche zu danken. In überraschender Klarheit hat diese Zusammenhänge jener Bischof Avitus von Vienne gesehen und in seinem Glückwunschschreiben an Chlodwig ausgesprochen (ep. 46). Von Chlodwigs Taufe aus sehen wir den Weg frei zu der Höhe Karls d. Gr., zu den Weiten des Mittelalters und allem Segen der abendländischen Kultur. Für die Kirche aber tut sich das unermeßliche Erntefeld der deutschen Stämme auf und darüber hinaus die slawische Welt.

Freilich vollzog sich dieser Aufstieg nicht ohne schwere Rückschläge und mühevolle Umwege. Aber gerade wenn wir diese Hemmungen verstehen wollen, tritt der Gedanke der Nationalkirche mit seiner Fragwürdigkeit wieder in unsern Blick. — Zwar strömte zunächst von der Kirche her, von dem Auftrag, den sie dem Volk erteilte, eine hohe Kraft in das Frankenvolk und gab ihm einen Schwung, der es siegreich fast bis zum Endziel trug, der Einheit der germanischen Stämme in Gallien und im eigentlichen Deutschland. Denn wie sehr auch die Kriege Chlodwigs und seiner Nachfolger einen politischen Plan von größtem Ausmaß verwirklichten, so wurden sie doch als Heerdienst für den Christkönig empfunden, und erst das gab ihnen bei aller Rauheit jenen Schimmer von Größe, der damals die Krieger begeisterte und noch heute für die geschichtliche Schau nicht erloschen ist. Der Eingangssatz des fränkischen Volksgesetzes: „Gott, der die Franken liebt", ist doch mehr als kindlicher Stolz; hier sucht in unbeholfener Weise ein großartiges Sendungsbewußtsein nach Ausdruck. — Aber dieses von dem Glauben her geweckte Hochgefühl des jungen Volkes strömte auch lebenschaffend in das kirchliche Leben zurück. Trotz aller Unzulänglichkeit und allen Versagens in Glaube und Zucht, von denen uns die Quellen so peinlichen Bericht geben, muß die Forschung von einer „Blüte der merowingischen Kirche" sprechen. Das Christentum „ist wirklich Besitz des Volkes, ist Volksglaube geworden. Der Zustand bahnt sich an, der uns durch das Mittelalter begleiten wird, der Zustand allgemeiner Christgläubigkeit" (H. v. Schubert, Geschichte der Kirche im Frühmittelalter 166).

Diese schüchterne Blüte darf uns allerdings nicht vergessen lassen, daß

allzu früh der Niedergang kam. Das Ende der Merowingerkirche ist doch erschreckender Verfall. Dieser Verfall aber ist auch Gericht; Gericht über den abwegigen Versuch, eine Nationalkirche zu gründen. Zwar muß eine Kirche auf jeden Fall leiden, wenn das Reich in das Chaos versinkt; aber daß die Kirche der Merowinger so hilflos und restlos mit versank, daß sie im Absinken aller öffentlichen Ordnungen so gar keinen Halt zu geben hatte, ist nur zu erklären, weil sie vom Staat umklammert und in ihrem Eigenleben erstickt war, weil sie Staatskirche im übelsten Sinn geworden war. Man hat nicht mit Unrecht gesagt, daß der altgermanisch-heidnische Herrschaftsanspruch der öffentlichen Gewalt auf die Religionsübung, der schon die arianischen Kirchen erdrosselt hatte, sich auch im Merowingerreiche durchsetzte, nur, um sich das Schuldurteil der Geschichte noch einmal bestätigen zu lassen. So stehen wir denn vor dem merkwürdigen Schauspiel, daß kaum hundert Jahre nach dem verheißungsvollen Beginn die fränkische Kirche nicht nur ihren Missionsauftrag zu den deutschen Bruderstämmen vergessen hat, sondern selbst einer Erweckung von außen bedarf. Beides, die Erweckung des eigenen Lebens und die Erneuerung der deutschen Mission des Bekehrungswerkes bei den rechtsrheinischen Deutschen, sollte von jenseits des Kanales ausgehen, von den Iren und Angelsachsen. Bei ihnen hatte sich überschüssige religiöse Kraft angesammelt, und sie ergoß sich nun in die Bahnen der Mission. Aber doch nur, weil dort in Irland und England die Kirche zur Nation ein so gesundes Verhältnis eingegangen war.

Die irische Kirche dieser frühesten Zeit ist allerdings ein Gebilde eigener Art. Die uralte Clanverfassung gab auch das Gerüste ab für den Aufbau der Kirche, für den nicht etwa die Bischofssitze das Entscheidende waren, wie in der übrigen katholischen Kirche, sondern die Klöster. Sie waren die Mittelpunkte der Volksseelsorge, aber auch die Herde einer hohen Bildung, die die Mönche zu Lehrmeistern des eigenen Volkes, aber auch Englands und weithin des Festlandes machte. — Man hat freilich diese blühende Volkskirche als ein Beweisstück für das Recht der selbständigen, losgelösten Volks- und Nationalkirche benutzen wollen. Ja, die kirchenpolitische Leidenschaft hat in den Tagen des unseligen Kulturkampfes sogar die „romfreie Kirche Altirlands" entdeckt. Und auch heute geht dieses Hirngespinst einer unrühmlichen Zweckwissenschaft wieder um. Aber das alles ist für die wirkliche Wissenschaft längst erledigt. Was man als „romfrei" ansprach, ist nichts anderes als Folge der abgeschlossenen Insellage am äußersten Rande der damaligen Welt. Sobald nach den Stürmen der Völkerwanderung der geistige Verkehr wieder frei war, sehen wir die irische Kirche selbstverständlich in den Zusammenhang mit der übrigen Kirche und mit Rom wieder zurückgleiten, wie er grundsätzlich nie aufgegeben war. Und vor allem sehen wir, daß nicht etwa die Eigenbrötelei einer engen Volkskirche die Quelle der Kraft war. Irlands Kirche war stark, weil das überkommene katholische Glaubensgut und das ebenso überkommene antike Bildungsgut einen so fruchtbaren Bund mit dem lebendigen Volksgut eingegangen war. So sehen wir denn auch, daß dieses nationale Hochgefühl in kirchlicher Verklärung keineswegs unterging, als

die altertümliche Kirchenform aus der Zeit der Vereinsamung sich an die allgemeine Kirche anglich. Die einzigartige, leidgeprüfte Treue, in der dort auf der „Insel der Heiligen" ein ganzes Volk durch die Jahrhunderte der englischen Bedrückung zur katholischen Kirche stand und seinen Glauben als höchstes nationales Gut verteidigte, hat sich immer gegründet gewußt in dem volkhaften Boden, aus dem damals Volkshelden und Glaubensboten erstanden wie Columban, der mit seinem urwüchsigen Christentum das Festland von der Bretagne bis zum Bodensee und bis Bobbio jenseits der Alpen erhellte. Kein schöneres Lied tönt von der „grünen Insel" zu uns herüber als der Hochgesang des Treubundes von Volk und Kirche.

Die Leuchte der Glaubensbotschaft in deutschen Landen mußten die wackeren Iren dann allerdings an die Angelsachsen weitergeben. Kaum hundert Jahre nach Columbans Tod steht Bonifatius in seinem Arbeitsfeld unter Hessen und Thüringern, unter Friesen und Bayern. Des großen Apostels der Deutschen Werk liegt heute wieder unter scharfer Beleuchtung. Die Gründung der deutschen Kirche und die Ordnung der verrotteten fränkischen Gesamtkirche, beides aber in engem Anschluß an den Mittelpunkt Rom, damit die Vorbereitung des Einheitsreiches eines Karl d. Gr. und weiter des ganzen christlichen Mittelalters, all diese Ruhmestitel werden heute gerade von denen in Frage gestellt, die sich die Träger des Gedankens „Nationalkirche" dünken. Bonifatius, der Kirchenmann im Sinne und im Dienste Roms, habe das Werden einer deutschen Nationalkirche endgültig zunichte gemacht. — Man sieht, es geht da um ein Gericht über nicht mehr und nicht weniger als die ganze Entwicklung unserer deutschen Geschichte. Da muß nach gutem deutschen Recht die Wahrheit aus dem Zeugenbeistand des Beklagten, aus Freunden und Gefolgsleuten erfragt werden. Nun, der Gerichtsruf mag ergehen. Es wird sich herandrängen, was immer in den Jahrhunderten des deutschen Volkes und Reiches Größe gebaut und getragen hat, und darüber hinaus bis zu unsern Tagen wird manch wackerer Mann sich anschließen. Es werden die Kaiser und Könige, es werden die großen deutschen Bischöfe und Äbte und manch tapferer Kämpe für deutsche Geltung und Ehre daheim und in den weiten Grenzlanden im Osten auftreten. Es werden aber auch die wehrhaft wuchtigen Gottesbauten dastehen als Zeugen unerhörter sicherer Kraft und Innigkeit zugleich, die aus dem Volksboden und dem Kirchengrunde entsprangen. Und die Geschichtsschreiber unserer alten Zeit und die Liederdichter werden den Zeugenchor würdig schließen, der für den hohen Treubund von Kirche und Nation eintritt. Nein, Bonifatius braucht das angerufene Gericht nicht zu fürchten, wenn nur die „Neidharte" die deutsche Treue gegen die eigene Geschichte nicht mit Gewalt und Lug übermächtigen.

Aber vielleicht erfordert ein gründliches Gericht im Namen der nationalkirchlichen Idee auch einen Blick in des Beklagten Vorleben. In der Tat darf man nicht vergessen, daß für Bonifatius, als er die angelsächsische Heimat verließ, Nationalkirche in ihrem schönsten Sinn — zwar nicht graue Theorie, wohl aber lebendige Anschauung und wurzelstarke Liebe war. Der ganze Mann war geistig gewachsen inmitten des einzigartigen Aufblühens der englischen Frühkirche. Mit den Tagen der Mission, die der

große Gregor von Rom entsandt hatte, war der Volksfrühling eingezogen. Zwar nicht ohne Schauern und Wolken, aber doch so, daß der fromme und gelehrte Beda gegen Ende noch dieses selben Jahrhunderts in seiner Kirchengeschichte Englands von dieser Zeit als der „glücklichsten, seit die Angeln nach Britannien gelangten" (4, 2), hat sprechen können. Das Volksglück, von dem uns Beda ein so anziehendes Bild entwirft, war aber nicht etwa erblüht, indem Volk und Religion sich widereinander argwöhnisch abschlossen. Wie man unbefangen von Rom Glauben und Kirchentum und mit ihm edle Kultur empfing, und erst unter dieser Einheit der Kirche zu staatlicher Einheit zusammenwuchs, so blieb man auch dem heiligen Petrus dankbar verbunden. Kein schöneres Bild als dieses Pilgern von Königen und Großen, von Mönchen und Nonnen zum ewigen Rom. Sie bauten eine geistige Brücke vom nationalen Leben zum Mittelpunkte der katholischen Welt, und mit den Wallfahrern gingen Lebenskräfte hin und her. Wir wissen, wie diese Brücke im späteren Mittelalter verödete und zerfiel; wie man sie unter Vorgang des tyrannischen Königs Heinrich III. abzubrechen suchte. Es ist das die Tragödie der englischen und der ganzen christlichen Geschichte. Zwar riefen die Zerstörer — und sie rufen es bis zum heutigen Tag, daß jetzt erst englische Nationalkirche geworden sei. Aber man merkt gerade heute, daß ihnen bei diesem Ruf nicht wohl wird. Die endlosen Kämpfe um Glaubensnorm und Freiheit vom Staate zeigen, daß aller Glanz der „Hochkirche" dem innern Leben keine Ruhe geben kann. Man versteht, daß man auf jene Frühzeit mit Wehmut und Sehnsucht sieht, wo die Kirche so ganz anders lebensvoll die Nation trug und von ihr getragen war.

Es ist für uns nicht gleichgültig zu wissen, daß Winfrith-Bonifatius aus dieser Welt nationaler und kirchlicher Blüte zu uns kam. Hat ihm dieses Bild nicht auch bei seinem Werk vorgeschwebt? Jedenfalls begann die fränkisch-deutsche Kirche unter seiner Obhut und in seinem Geiste die schönsten Züge jener andern germanischen Kirche auch bei sich auszuprägen. In den Tagen Karls d. Gr. gewinnt sie zum ersten Male deutliches Gesicht. Es zieht noch heute jeden an, der diese Zeit an Hand der so zahlreichen Zeugnisse, zumal der Gesetzgebung, durchforscht. Man wird freilich nicht gleich von Nationalkirche im eigentlichen Sinn sprechen. Aber was eine lebendige Kirche Völkern, die auf dem Wege zur Nation sind, zu geben vermag, was sie selbst aber auch bei solchem Geben empfangen kann, das hat diese Zeit mit mächtigen Schriftzeichen in die abendländische Geschichte eingegraben.

Es ist dem großen Karl nicht gelungen, die germanisch-romanischen Teile seines weiten Reiches zu einer einheitlichen Nation zusammenzufügen. Dafür blieb das einigende politische Band, das doch nur eine mächtige Hand wie die seinige halten konnte, nicht lange genug um die Teile geschlungen. Aber ein gemeinsames und unverwischbares Gepräge erfuhren sie alle, und ein Bewußtsein der Zusammengehörigkeit begleitete sie trotz aller geschichtlichen Sonderwege; es wurde die tiefe Grundlage für die mittelalterlich-christliche Kulturgemeinschaft und so zur Grundlage unserer heutigen Menscheitskultur. Bei diesem Erziehungswerk, das

einzig in der Geschichte der Völkerbildung steht, hatte die Kirche den entscheidenden Anteil; sie war damals das einzig mögliche Werkzeug zur Erziehung der jungen Völker; des großen Kaisers Verdienst aber ist es gewesen, daß er es so überlegen und sinngemäß handhabte. Allerdings auf einer höheren geistigen Ebene — nicht der der politischen staatlichen Macht — blieb Karl doch nur Vollstrecker jener Erziehungsmacht, die in der Kirche lag. — Bei all dem darf man nicht übersehen, daß auf dem Gebiete der staatlichen Machtgebarung Karl seine Herrschaft über die Kirche überspannte und sie in eine dienende Stellung drängte, die nur unter seinem wohlwollenden und segensreichen Regimente noch eben erträglich war. Es meldete sich auch beim großen Kaiser wieder die Tragik des Strebens nach Nationalkirche an, die dann so weite Strecken des Mittelalters überschatten sollte. Einstweilen indessen waren es gerade die kirchlichen Kreise, die den Gedanken der karolingischen Einheit hochhielten, als das Reich auseinanderbrach. Das geschah nicht von ungefähr. Es war auch nicht nur Eigennutz, weil unter der staatlichen Einheit auch die kirchlichen Belange besser gediehen. Vielmehr war es der ideale Gedanke einer volklich-übervolklichen Einheit im „Reich", den die Kirche nicht versinken ließ, wie sie ihn ja auch in den dunkelsten Zeiten bewahrt und dann dem Frankenkönig unter dem sichtbaren Gleichnis der Kaiserkrone übergeben hatte. In diesem Gedanken vom „Reich" wird aber auch in Zukunft die Gegenkraft liegen, die die Kirche gegen ein verengtes Streben nach Nationalkirche einsetzen wird, eine Kraft, die aus der tiefen Glaubenssicht des Reiches Gottes kommend auch die sichtbaren Bildungen der Kirchenpolitik beeinflußt.

Zunächst allerdings führt der Weg der abendländischen Geschichte aus dem Zerfall des karolingischen Reiches zur Sonderbildung der Nationen, zumal der französichen und deutschen. Und trotz allen Verlustes an Kulturgut und Kulturkraft, trotz aller Not beim Gang durch die dunklen Jahrhunderte war es doch wohl gut so. Es lag doch in den selbstbewußten und festgefügten Nationen ein Kraftquell, ohne den das Abendland nie zur Fülle seiner Kultur erblüht wäre, und selbst der unvermeidliche Widerstreit der eifersüchtigen Nationen war nicht nur Hemmnis. Auch nicht für die Kirche.

Für die deutsche Kirche ergab sich nun die wundervolle Gunst, inmitten des ersten Aufblühens deutscher Nation wahre Wesenszüge einer nationalen Kirche darzuleben, wie es mit dieser ursprünglichen Kraft in aller Folge nie mehr gelang. Gerade in unsern Tagen ist uns in berechtigter Abwehr eines peinlichen Angriffes auf die Ehre unserer deutschen Vergangenheit die Größe der nationalen Arbeit in den Tagen der sächsischen und fränkischen Kaiser wieder lebendig geworden. Aber das Große konnte nur geschehen, weil die Kirche so innig das Volkstum durchdrang. Und vornehmlich jener Stamm der Sachsen, um dessen angeblich gewaltsame Bekehrung zum Christentum man heute Klagelieder anstimmt, ist es gewesen, der in diesem christlich deutschen Volksleben die Führung hatte. Es ist sicher ein hoher Erweis gesammelter Kraft von

Religion und Volkstum, wenn das kaum zur Kirche geführte deutsche Volk unter seinem von der Kirche geweihten Kaiser sich beauftragt fühlt, das Christentum weiter ostwärts in die slavische Welt zu tragen; aber noch größer und auch die Voraussetzung der Ostmission ist die Innenarbeit gewesen. Man wird wohl recht haben, wenn man diese Innenbesiedlung, die unserem Lande das Antlitz gab bis auf den heutigen Tag, die größte Leistung des deutschen Volkes überhaupt nennt. Und sie war gleichzeitig Aufbau der deutschen Kirche und geschah doch wieder aus dem Antrieb kirchlichen Lebens. Die Zahl von etwa 3500 Kirchen, die von Forschern für das Jahr 900 angegeben wird, ist für den, der sie zu deuten weiß, die schönste Ehreninschrift deutscher Kirche und deutschen Volkes. Was hatte es gekostet, bis diese Gotteshäuser inmitten einer christlichen Gemeinde aufwuchsen, und welcher Segen erging von ihnen nun still über die deutschen Lande! Und dazu füge man für den gleichen Zeitpunkt die etwa 300 Klöster, wahre Burgen Gottes, Heimstätten und Ausgangspunkte geistigen Lebens. Auf den Bischofsstühlen aber saßen die Männer, in denen die junge nationale Kraft und ursprünglicher Kirchengeist sich prachtvoll einten. Man braucht nur Namen zu hören wie Hatto und Willigis von Mainz, Bruno von Köln, Bernward von Hildesheim, Ulrich von Augsburg, Wolfgang von Regensburg, und es ist, als höbe ein Jubelchor an auf die Größe der deutschen Kirche. Denn all diese machtvollen Bischöfe umstanden in freiem Treudienst den deutschen Kaiserthron. Hatte doch Otto d. Gr. sein Reich bewußt auf die Kirche gegründet, auf seine Gewalt über die Bischöfe und Äbte und auf ihre Treue: sie waren Reichsbischöfe und Reichsäbte geworden. Wenn je, dann mußte sich damals zeigen, was deutsche Nationalkirche Schönes und Großes in sich barg. Und sie hat es gezeigt. Aber auch die Grenzen wurden sichtbar.

Wenn man im geschichtlichen Gang, von den hohen Zeiten der sächsischen und der fränkischen Kaiser herkommend, sich plötzlich in dem erbitterten Streit sieht, der zwischen Heinrich IV. und Gregor VII., zwischen Kaiser und Papst, ausbrach und das Werk des großen Otto und die gesamte deutsche Entwicklung bis in den Grund erschütterte, dann faßt einen tiefe Trauer, und manche packt unbändiger Zorn. Man sollte aber nicht vergessen, daß damals nur jene grundsätzlichen Brüchigkeiten aufklafften, die sich durch die deutsche Kirche Ottos zogen, und die nur eine Zeit lang durch die überlegene Wucht des Kaisers verdeckt waren. Die Kirche blieb in Gefahr, unter der Obmacht nationalen Denkens zur bloßen nationalen Anstalt abzusinken und ihren katholischen und letztlich ihren christlichen Charakter einzubüßen. Wohl muß der Deutsche bedauern, daß der Austrag dieser Schicksalsfrage nicht auf dem Wege weitherzigen Vergleiches geschah. Denn wie sie geschichtlich erwachsen war, so mußte sie sich auch auf dem geschichtlichen Boden, d. h. durch freundwilliges und geduldiges Entgegenkommen von beiden Seiten, lösen lassen. Wenn das zum Leid von Kirche und Reich nicht geschah, wenn die Gegensätze im sog. Investiturstreit unvermittelt aufeinanderprallten, so weiß das gerechte historische Urteil heute, daß nicht Gregor die erste Schuld trug. Auf jeden Fall darf kein Zweifel sein, daß der streitbare Papst das höhere Anliegen

im Kampf vertrat. Nicht nur für die unveräußerliche Freiheit der Kirche Christi, auch für die wahre menschliche Kultur, die letztlich nur gedeiht, wenn über allem staatlichen Zwang noch eine Freistatt für das sittliche Gewissen bleibt. Und darum auch für das tiefere deutsche Leben. Aber auch für die deutsche Reichskirche sann Gregor keineswegs auf Demütigung. Man lese nur das erste Schreiben des Papstes an den jungen Heinrich. Indem Gregor die bedrohliche Entwicklung königlicher Verfügungsgewalt über die Kirche wenden wollte, stand ihm das reinere Bild der deutschen Reichskirche vor der Seele: daß Kaiser und Reich inmitten der christlichen Völkerfamilie und in ihrem Auftrag das hohe Schutzamt führten. Das irrlichternde Bild der Nationalkirche verklärt sich in der hohen Schau des Reiches. Mag auch bei dem Widerstreit der erwachenden Nationen und bei dem unaufhaltsamen Verfall des deutschen Reiches diese Sendung der deutschen Reichskirche auf dem harten Boden der Geschehnisse mehr und mehr wie ein schöner Traum erscheinen, sie trug doch höhere Wahrheit und Kraft in sich, die durch demütig-hochgemuten Dienst wohl auch ihre Gestalt gefunden hätte. Daß es nicht so kam, ist die Trauer der deutschen Kirche und der deutschen Nation.

Unter dieser Trauer hat man dann in Luther den Mann erkennen wollen, der mit zornigem Mut die Tore zur deutschen Nationalkirche aufgerissen habe. Nun ist es ja kein Zweifel, daß der Mönch von Wittenberg mit seiner Seele voll unerhörter Lebensbreite und Lebenstiefe auch von den nationalen Grundwellen dieser erregten Zeit berührt und getragen war, und daß sich bald die nationalen Ströme in sein Werk ergossen, so sehr er selbst vom rein Religiösen auszugehen meinte. Es ist auch bis zum heutigen Tag das Rühmen um Luther als den Helden einer deutschen Kirche nicht verstummt. Die Kirche Christi kann da nur klagend stehen und auf die zerbrochene Glaubenseinheit weisen. — Aber auch für seine Anhänger wird Luther als Führer zur Nationalkirche um so fragwürdiger, je mehr man in unsern Tagen den religiösen Luther sucht, und die jüngsten schweren Kämpfe um das Wesen der protestantischen Kirche haben die ernsthaft Religiösen dort noch bedenklicher gemacht, allzu unbefangen den geschichtlichen Weg der protestantischen Kirchen mit dem wesensmäßigen Beruf der Kirche Christi in Deutschland gleichzusetzen. Es steigt die bange Ahnung auf, daß da irgendwo ein Irrtum unterlief. Das konnte durch das Treiben gewisser „nationaler" Kreise mit Luther nur bestärkt werden.

Uns Katholiken vermöchte diese Scheidung der Geister im andern Lager eigentlich mit Befriedigung zu erfüllen, wenn nicht damit die Tragödie unseres Vaterlandes seit der Glaubensspaltung nur erneut vor unsern Augen stände, ohne daß menschlicher Witz einstweilen eine Abhilfe wüßte. Diese Trauer wird nicht geringer, wenn wir auf die gleichzeitige kirchliche Entwicklung der führenden katholischen Länder schauen, die sich der kirchlichen Spaltung erwehrten, Spanien, Frankreich und auch die der Kirche treu verbliebenen Niederlande. Zwar ging auch da das Kirchenwesen in der Umklammerung des absoluten Staates seit dem 17. Jahrhundert mehr und mehr auf eine verhängnisvolle Bahn, und der Geschichtsschreiber der Idee „Nationalkirche" hat allen Grund, aus den Fehlentwick-

lungen dieser katholischen Staaten, zumal im Westeuropa des 18. Jahrhunderts, das Bild der Nationalkirche, wie es nicht sein kann und darf, zu bereichern. Dennoch haben die Kirchen dieser Länder in den besten Zeiten der katholischen Wiedergeburt den Beweis erbracht, daß auch in der Neuzeit wohl ein Bund von Kirche und staatsvolklichem Leben möglich ist, der beiden zum Segen gereicht. Es ist nicht von ungefähr, wenn heute das erwachende katholische Spanien mit der Glut des Glaubens und der Vaterlandsliebe an das nationale Hochgefühl und an die nationalen Hochleistungen des großen katholischen Jahrhunderts anknüpft, wo Kirche und Volkstum einander ihre besten Kräfte schenkten und ein Bild nationalen und religiösen Wertes schufen, das alles Beste einer heldenhaften Vergangenheit in sich schloß und aller Zukunft hoffnungsreiche Möglichkeiten zeigte.

Was aber die französische Kirche, seit sie nach den dreißigjährigen blutigen Religionskriegen um die Wende des 16. Jahrhunderts zu neuem Leben erstand, zu der einzigartigen nationalen Kulturblüte beisteuerte, das haben erst die neuesten Forschungen über das „große" Jahrhundert gezeigt. Da offenbart sich das wahre, das geistige und bleibende Frankreich. So ist es begreiflich, daß auch in Frankreich die besten nationalen Kreise heute wieder Fühlung suchen mit den Kräften, die jene Größen schufen. Fast mit Neid sehen wir Deutsche, wie ungehindert dort das vaterländische Empfinden gerade der geistig regsten Schichten den Zugang zur großen kirchlichen Vergangenheit wiederfindet und sich den Glauben an den edlen Bund von Kirche und Nation stärkt. Freilich zeigte die bedrohliche Bahn der „Action française" und noch manche andere Erscheinung, daß dieser Weg auch durch Gefahrenzonen führt. — In dem jungen Italien endlich ringt sich durch alle Krisen ein Neues durch, das ein fruchtbarer und zukunftsreicher Bund zwischen der erstarkenden Kirche und dem kraftgeschwellten Staat zu werden verspricht, indem das Heute und Morgen auf der zweitausendjährigen Vergangenheit gründet. Die bedeutsamen jüngsten Programmreden des politischen Führers verkünden aller Welt die Einsicht, daß auf diesem Gebiete in Italien die veraltete Methode der Vergewaltigung endgültig ausgespielt hat, daß aber Zusammenarbeit von Kirche und Nation bei weitherziger Achtung des gegenseitigen Lebensraumes auch wahre Staatsklugheit ist und erst wahres Nationwerden verspricht. In gleicher Richtung scheint das Leben in Polen und Litauen gehen zu wollen.

Wird man nun nicht gerade dieser Beispiele kirchlich-nationalen Auflebens in unserer Nachbarwelt sich bemächtigen, um auch bei uns die Leidenschaft zu rechtfertigen und zu schüren, die aus nationalem Drang die kirchliche Einigung Deutschlands erstrebt, da sie allein auch bei uns wie dort erst das tragfeste Fundament für das nationale Leben abgeben kann? — Man sollte die Größe dieser Leidenschaft nicht verkennen, auch wenn sie zuweilen mit so peinlicher Gebärde auftritt. Aber das Verhängnis der Glaubensspaltung reicht tiefer hinab als der Zugriff gewisser nationaler Kreise wahrhaben möchte, tiefer in die seelischen Schichten unseres Volkes und vor allem tiefer in die Verpflichtung zu letzter

Wahrhaftigkeit. Auch Tragödien wie die Glaubensspaltung haben ihren heiligen Bezirk, in den unberufene Kräfte nicht ungestraft eindringen. Das Geschick unseres Volkes steht nun einmal unter dem Zeichen der Tragik. Das erinnert zwar immer an eine vorausgegangene und, weiß Gott, noch immer währende Schuld, eine Schuld, die auch die Katholiken nicht selbstgerecht einfach dem andern Teil zuschieben werden. Aber das stille Wissen um die tragische Schuld kann um so ehrfürchtiger und treuer machen gegenüber dem Gut, das uns da entschwunden ist, und um das wir doch immer ringen müssen.

Wohin der unerleuchtete Versuch führt, mit ungeeigneten Mitteln die Glaubenseinheit der Nation und damit eine Nationalkirche — nicht zu schaffen, sondern zu erschleichen oder zu erzwingen, das haben wir in unserer neueren deutschen Geschichte zur Genüge erfahren müssen. Man kann es dem Febronius (Nik. Hontheim) ruhig zugestehen, daß ihn die Not der deutschen Nation quälte, als er 1763 sein aufsehenerregendes Reformbuch „De statu Ecclesiae" herausgab; aber daß er, um den Protestanten den Heimweg zur Mutterkirche zu ebnen, den päpstlichen Primat als größtes Hindernis einfach abbrach, war nur möglich in einer Zeit, wo der Glaube durch Aufklärung und gallikanische Gedanken schwach geworden war. Auch I. H. v. Wessenberg, der reformkatholische Bistumsverweser von Konstanz zu Beginn des 19. Jahrhunderts, konnte mit dem geplanten Bau einer katholischen Deutschkirche kein Glück haben, weil er nicht genügend auf den Glaubensgrund Bedacht nahm. Noch viel weniger natürlich der unselige Versuch der sog. Altkatholiken. Daß sich hier das junge Deutsche Reich, als es mit seinem Schutz die kommende deutsche Kirche zu fördern meinte, in ein gefährliches und unwürdiges Abenteuer eingelassen habe, erkannte der Staatsmann Bismarck an, sobald sich die kirchenpolitische Leidenschaft ein wenig verzogen hatte. In unsern Tagen aber steht das unselige Gebilde der national-tschechischen Kirche hussitischer Prägung als abschreckendes Mahnzeichen da. Man ruft dort „Nation" und stützt sich auf den Staat und verschleudert dabei christliches Glaubensgut. (Vgl. „Köln. Volkszeitung" 1935, Nr. 35.)

So bleibt es dabei, die Geschichte gibt uns Anschauungsstoff und manche gewichtige Lehre in Sachen des Wunschbildes einer Nationalkirche. Es ist im Gedanken der Nationalkirche des Hohen genug eingeschlossen, um das die Menschen aus Liebe zur Kirche und zur Nation immer sich bemühen sollen; er ist aber auch der Gefahren voll, daß weise Umsicht und Besonnenheit not tut. Bei aller Eigenständigkeit erscheinen doch nach Ausweis der Geschichte Kirche und Staat einander zugeordnet, nicht nur zu einem kühlen Miteinandergehen, sondern um in gegenseitigem Dienen und Schenken selbst lebensreicher zu werden und den gemeinsamen Raum und die gemeinsame Geschichte mit höherem Leben zu erfüllen. Das berechtigt nicht, von „Nationalkirche" zu sprechen, obgleich Nation für Kirche nicht gleichgültig ist: sie ist ihr Standort und Aufgabe zugleich. Es ist demnach der Gedanke einer Trennung von Kirche und Staat, auch wo es eine wohlwollende Trennung ist, nicht vom Geist der Geschichte

befürwortet. Er mag als vorläufiger Ausgleich in schwieriger Lage sich empfehlen, aber er bleibt eine Verlegenheitslösung. Als Grundsatz konnte ihn nur eine schwachmütige Zeit aufstellen, die der Geltung und der Kraft letzter Ideale nicht mehr recht vertraute. Die auch dem vollen Leben, wie es sich in dem Streben nach „Nationwerden" ausspricht, nicht mehr vertraute. In den Ländern freilich, wo die Katholiken als eine Minderheit zugleich doch auf den größeren und glücklicheren Teil der nationalen Geschichte als auf ihre eigene Geschichte blicken — und in diesem Falle befinden wir deutsche Katholiken uns auf menschlich absehbare Zeiten —, ist in Hinsicht auf unsere Frage nur eine Stellung möglich, die durch den Bruch unseres Volksbodens bedingt ist. Wir wissen, daß auch so die Kirche im Volksleben zu stehen und ihm zu dienen hat, und daß sie es tun kann im Vertrauen, der Nation etwas zu geben zu haben. Wir dürfen aus aller Kirchengeschichte und nicht zuletzt aus unserer deutschen Kirchengeschichte die tröstliche Sicherheit abnehmen, daß dieses Vertrauen gegründet und beglaubigt ist, aber wir können einstweilen diesen Glauben unsern getrennten Brüdern nicht auflegen und abfordern. Er kann uns nur stark machen, mit unserem katholischen und deutschen Erbe dem Volksganzen zu dienen, damit sich leise der Gottesgedanke erfülle, daß die Kirche in unserer Nation und die Nation in der Kirche blühe.

Verrechtlichung der Kirche

Von Ivo Zeiger S. J.

Man spricht von einer „Verrechtlichung" der katholischen Kirche. Das Wort gehört zwar nicht zu den wohlklingendsten Bildungen unserer Sprache, aber offenbar hielten seine Schöpfer es für schön genug, um damit eine unschöne Sache zu bezeichnen, oder doch für genügend ausdrucksvoll, um schon aus dem Klang des Namens den Unterton von Verurteilung, Verwerfung oder gar spöttischer Geringschätzung widerklingen zu lassen. Das Wort geht nicht nur in Kreisen um, die dem Christentum fremd oder feindselig gegenüberstehen, sondern ist bereits auch unter Katholiken zum Ausdruck quälender Sorge über die Rechtsentwicklung und Verwaltungsgebarung der heutigen Kirche geworden.

Wer von außen das kirchliche Leben unserer Tage beobachtet, wird von einer Verrechtlichung zunächst kaum etwas bemerken; es müßte denn sein, daß er sie schon in der Führung von Tauf- und Trauungsmatrikeln beim Pfarramt entdecken wollte. Der erste Eindruck ist nicht eine Vorherrschaft des Juristischen, sondern des Religiösen. Trotz aller Angriffe auf Glaube und christliche Sitte, trotz mancher Entgleisungen und bedauerlicher Abfälle ist das Glaubensleben in breiten Schichten des Kirchenvolkes gewachsen. Ein tiefer Strom von Gottesfurcht und Frömmigkeit zieht durch die Gemeinden, die Gläubigen beteiligen sich rege an Gottesdienst und Sakramentenempfang, kurz das äußere Bild der Kirche ist beherrscht von dem unleugbaren Streben nach religiöser Verinnerlichung. Ja vielleicht wird diese Feststellung am besten bestätigt durch die Empfindsam-

keit, mit der manche Katholiken sich gegen alles bloß Äußerliche, Organisatorische, gegen das Nur-Juristische im kirchlichen Dasein wehren, so daß sie eine „Verrechtlichung" der Kirche zu sehen glauben und fürchten.

Und nicht ganz ohne Grund, wie es scheint. Bei näherem Zusehen wird nämlich hinter allem religiösen Leben in der Kirche ein Rechtsapparat sichtbar. Er ist fein berechnet und gegliedert, funktioniert fast reibungslos und wird mit peinlicher Genauigkeit gehandhabt. An seiner Vervollkommnung scheint man noch immerfort zu arbeiten, Gesetz reiht sich an Gesetz, Dekret an Dekret, und all das erweckt zuweilen den Eindruck, als ob die Hüter der Kirche das Heil der Seelen nicht mehr so recht vom gnadenvollen Wehen des Gottesgeistes, sondern von der Präzision ihrer Paragraphen erhofften. Wer mit diesen zusammenstößt, bekommt die ganze Härte des Gesetzes, die Starrheit eines Buchstabenrechtes zu fühlen, das um so unbegreiflicher wird, je erhabener man sich in der Kirche Christi den Primat göttlicher Hirtensorge über allem bloß Beamtlichen und Rechtlichen gedacht hatte. So, sagt man, werde der einsichtige Gläubige notwendig auf den verhängnisvollen Entwicklungsgang aufmerksam, der sich im Schoße der Kirche vollzieht und den man „Überwucherung der Liebeskirche durch das Gesetz", „Verrechtlichung" des Christentums nennt.

Wer von Verrechtlichung spricht, will ja nicht nur feststellen, daß es Kirchenrecht gibt, sondern daß dieses Recht sich im Kirchenraum zu breit macht, immer aufdringlicher wird, den Bestand des innern Lebens und der persönlichen Seelenfreiheit überwuchert und zu ersticken droht. An die Stelle früherer Geistesweite ist nach dieser Anschauung eine Unzahl von Gesetzen und einengenden Erlassen getreten; die kalt verstandesmäßige Betrachtungsweise, die allem Juristischen eigen ist, hat sich bis in die geheiligten Bereiche der Gottesgelehrtheit und Seelenleitung eingedrängt; immer größere Gebiete des religiösen Lebens geraten in den Bannkreis der Kanones, selbst die ganz vertrauten Seelenangelegenheiten der Gläubigen werden aus der Stille heiliger Gottgeborgenheit in den Lärm äußerer Organisation gezerrt, dem seelenlos prüfenden Blick des Kirchenbeamten und der schonungslosen Tageshelle von Amtsstuben ausgeliefert: der Kanonist hat den Theologen, der bureaukratische Beamte den väterlichen Seelsorger verdrängt. Unter dem Gestrüpp von Gesetzen, Verordnungen und organisatorischen Maßnahmen erstirbt langsam die Blüte heiliger Gottinnigkeit; die Kirche Christi verrechtlicht.

Das Bild, das so von der heutigen Kirche entsteht, ist zwar grob verzeichnet, aber doch nicht reines Phantasiegebilde. Wenn im Kirchenvolk von einer fühlbaren Verrechtlichung gesprochen wird, so liegen ganz bestimmte, unliebsame Erfahrungen zu Grunde. Man braucht dabei zunächst gar nicht an jene zu denken, die einmal einen ernsten Zusammenstoß mit der „Rechtskirche" erlebten; in jeder Pfarrgemeinde gibt es den einen oder den andern, der an den Bestimmungen und stahlharten Forderungen der Kirche Gottes unerwarteten Widerstand gefunden oder der z. B. vor dem kirchlichen Ehegerichtshof sich vergeblich um die Nichtigkeitserklärung seiner ersten Ehe bemüht hat und nun dem neuen Zug seines Herzens nicht folgen kann. Derartige Katholiken neigen in der

Regel leicht dazu, an einen „klaffenden Zwiespalt zwischen Liebes- und Rechtskirche" zu glauben. Aber diese Fälle bleiben doch selten und sind zudem nicht erst von heute — schon die geisterfüllten Gemeinden eines hl. Paulus kannten solche Zusammenstöße mit dem Kirchenrecht.

Schwerer dagegen wiegt die Beobachtung, daß die Kirche anscheinend dem Schritt der Staaten zu stark folgt. Seit den Tagen des Polizeistaates geht die öffentliche Gewalt überall in steigendem Maße darauf aus, das gesamte Leben der Untertanen gesetzlich zu erfassen, zu regeln, in den Bereich staatlicher Verordnungen und polizeilicher Überwachung zu stellen. Diese Entwicklung ist an der Kirche des 19. und 20. Jahrhunderts nicht wirkungslos vorübergegangen, denn schließlich kann doch die Stiftung Jesu als menschliche Gemeinschaft, aus Menschen unserer Zeit aufgebaut und in dieser Welt stehend, sich nicht vollständig gegen die Einwirkung ihrer Umgebung abschließen. So darf es nicht wundernehmen, wenn auch die kirchliche Verwaltungs- und Regierungsart teilweise durch Angleichung an weltliche Formen straffer, einschneidender, sagen wir sogar fühlbarer geworden ist.

Diese Entwicklung erfuhr eine wesentliche Steigerung durch das neue kirchliche Gesetzbuch, den Codex Iuris Canonici, der im letzten Kriegsjahr in Kraft trat. Ein Werk von so überragender Höhe und formender Kraft mußte notwendig eine doppelte Wirkung auslösen.

Zunächst einmal sahen sich alle Hirten der Kirche, von der römischen Zentralbehörde angefangen bis hinunter zum jüngsten Kaplan, gezwungen, den Inhalt der neuen Gesetze zu studieren und sich anzueignen. Es war, als ob sich mit einem Schlage das Interesse der Theologie und theologischen Studienausbildung einseitig zu Gunsten des Kirchenrechtes verschieben wollte. Kommentare erschienen in großer Zahl, wobei nicht immer der Menge die Qualität entsprach, kanonistische und kasuistische Zeitschriften schossen aus dem Boden, Liturgie, Moral und Pastoral standen unter dem Bann der neuen Kanones. Damit aber nicht genug, galt es nun weiterhin, diesen Gesetzesapparat in Gang zu bringen — und wie bei jeder ersten Anwendung nahm man es sehr genau. Auch vom Codex ließ sich das Wort sagen: Neue Besen kehren gut. So sehr das vom Standpunkt einer geordneten Kirchenleitung zu begrüßen und der Vorsehung zu danken ist, so konnte doch begreiflicherweise auch das nicht ausbleiben, was nach den Erfahrungen der Rechtsgeschichte einer jeden umfassenden Gesetzgebung nachzufolgen pflegt: eine mehr oder minder scharfe Gegenströmung gegen Gesetz und Recht. Nun ist aber diese Periode der ersten, begeisterten Einführung des neuen Kirchenrechts und der damit zusammenhängenden Reaktion noch nicht abgeschlossen, sondern offenbar in vollem Gang. In der Kirchenrechtswissenschaft macht sich allerdings eine allmähliche Ernüchterung bemerkbar, die ganz von selbst zu tieferer, kritischer Durchdringung des Gesetzes und zu einer ruhigeren Linie in der Rechtshandhabung führen wird. In der Praxis jedoch scheint vorläufig der Kodex und seine Pflege noch die beherrschende Mitte zu behalten, mit andern Worten: die Aufmerksamkeit des offiziellen kirchlichen Lebens ist stark mit der Rechts- und Gesetzesordnung beschäftigt.

Und das in unsern Ländern mehr und fühlbarer vielleicht als anderswo. Hier offenbart sich nämlich ein hervorstechender Charakterzug des deutschen Volkes, sein Sinn für peinliche Ordnung und unerbittliche Gesetzestreue. Wir Deutschen verstehen ebensosehr das Ordnen und Organisieren wie das Gehorchen — und wir lieben das. Wenn wir nicht alles in unserem öffentlichen und häuslichen Leben bis ins kleinste regeln und mit geradezu militärischer Disziplin durchführen dürfen, fühlen wir uns gar nicht recht wohl. In dieser Eigenart liegt ein großer Vorzug, aber auch unsere Tragik. Denn wir verlieren dabei leicht Auge und Gespür für das freischwebende Leben und seine unerfaßbare Kraft; wir glauben ohne äußere Organisationsformen und bis ins einzelne genau festgelegte Werknormen nicht mehr auskommen zu können — auch nicht im kirchlichen Leben. Das aber muß auf die Dauer oft auch von uns als eine Fesselung und eine schier unerträgliche Last empfunden werden. Uns mangelt etwas von jener Weite gegenüber allem menschlichen Gesetz, die der Gesetzgeber an und für sich billigt, die aber anderseits manchen Völkern in zu reichem Maße beschieden ist. Wir können für unsere strenge Haltung allerdings einen besondern Grund geltend machen: uns deutsche Katholiken zwingt die Umwelt zu steter Selbstprüfung und harter Kirchenzucht. Seit Jahrhunderten stehen wir in vorderster Kampflinie; Truppen der Front aber müssen ernstere Zucht halten als die behäbig sichere Etappe. So mag es sich zu einem guten Teil erklären, warum gerade im deutschen Katholizismus das Gesetz fühlbarer wird, warum hier von einer Verrechtlichung der Kirche eher gesprochen wurde als in andern Ländern. Das Kirchenrecht wird eben in nordischen Gebieten ein ernsteres Antlitz zu zeigen scheinen als unter der heiter versöhnenden Sonne seiner römischen Heimat.

Endlich ist noch eines Grundes zu gedenken, der gerade dem einfachen Manne in der Kirche sich aufdrängen muß: es ist die fortschreitende Bureaukratisierung vieler Seelsorgsämter. Das Wort klingt häßlich, ist aber nicht ohne Wahrheit. Wir sind leider soweit gekommen, daß in den Großstädten und sogar in den kleineren Pfarreien der Pfarrherr mehr als Beamter denn als Seelsorger und Vater mit seinen Pfarrkindern zusammenkommt. Damit soll gegen unsern eifrigen Seelsorgsklerus auch nicht der Schatten eines Vorwurfs erhoben werden. Diese Entwicklung ist ja nicht auf sein Schuldkonto zu setzen, sondern mit der unabwendbaren Wucht einer Naturgewalt über die kirchliche Verwaltung hereingebrochen. Und es sind gerade die Priester, die darunter am schwersten leiden und sich innerlich gegen die Überlast von Beamtenarbeit aufbäumen. Viel zu lebendig ist ja in ihnen das Bewußtsein ihrer geistlichen Sendung: „Der Geist des Herrn ruht auf mir, er hat mich gesalbt, den Armen die Frohbotschaft zu bringen; er hat mich gesandt, gebrochene Herzen zu heilen, den Gefangenen Befreiung, den Unterdrückten Erlösung zu verkünden" (Luk. 4, 18 f.). Hier liegt die Not unserer besten Seelsorger, daß sie jahraus jahrein ihre Stunden vertun müssen mit Taufscheinschreiben, Ehematrikeln, amtlicher Korrespondenz mit kirchlichen und staatlichen Behörden, Verkündigung und Überwachung von Verordnungen, Anlegen von Statistiken und allerlei Kleinkram; daß sie nicht mehr die Muße finden, ihrem

Volke auch außerhalb der Amtsstube nahe zu sein, daß sie überhaupt mit allzu vielen ihrer Gläubigen nur dann zur Aussprache kommen, wenn es um Rechtsfragen geht. Wenn dann noch das Gespenst der Arbeitshast hinter dem Priester steht, unerbittlich die Minuten zählend, und den Vielbeschäftigten durch die Amtsstunden jagend, um nur möglichst viele Fälle zu „erledigen", dann wird am Ende der einfache Mann aus dem Volk an seinem Seelsorger irre und sagt kopfschüttelnd: Nun ist auch unser Pfarrer ein Beamter geworden. Das Urteil ist ungerecht, aber schließlich kann man es dem Gläubigen, dem die innern Zusammenhänge des kirchlichen Lebens verborgen bleiben, nicht verübeln, wenn er auf seine Weise die Auffassung gewinnt, die Kirche sei tatsächlich zu einer Beamten- und Rechtskirche geworden.

Damit sind die Gegebenheiten des praktischen Kirchenlebens gezeichnet, die den Eindruck einer „Verrechtlichung" des Christentums erwecken können. Wenn sie auch durchaus beachtenswert sind, so hat man ihnen doch ein zu großes Gewicht dadurch verliehen, daß man sie mit einer weitausgreifenden Theorie verband, deren letztes Ziel nichts anderes ist als die Bekämpfung des Kirchenwesens selbst. Man spricht von einem geschichtlichen Absinken aus der Höhe urchristlicher Freiheit und Liebe in die kalte Niederung der modernen Rechtskirche und folgert daraus die grundsätzliche Ablehnung von Gesetz und Recht im Christentum, kurz: der Sinn alles Kirchenrechts wird in Frage gestellt.

Eine Rechts- und Gesetzesordnung, so behauptet man, war der Idee Christi wesensfremd. Die Ekklesia sollte nur die innere, religiöse und gnadenerfüllte Haltung der Seele zu Gott erfassen, alle äußere Bindung und Ordnung jedoch, Amt und rechtliche Gewalt, Gesetz und Form als Fremdkörper von sich fernhalten. Wenn es trotzdem im Laufe der Jahrhunderte zur Ausbildung eines Kirchenrechts gekommen ist, so konnte das nur entweder durch eine leider unvermeidliche Duldung oder in bedauerlicher Fehlentwicklung geschehen. Denn das Recht kann in der Kirche niemals Heimat haben; es ist wesentlich ein „weltlich Ding", das Ergebnis der unerlösten Menschennatur; nur in der „Welt" und in ihrer gesellschaftlichen Darstellungsform, dem Staate, besitzt es seinen Daseins- und Wirkbereich, als der Zuchtmeister des niederen Menschen. Wo aber die Gnade Christi herrscht, wo das Gesetz der Gottesliebe spricht, soll die Freiheit der Seele durch keine Rechtsbindung eingeengt werden.

Was hier zu Grunde liegt, ist die scharfe Gegenüberstellung des Religiösen und Juristischen. Unter dem Religiösen versteht man dann das rein Innerliche, die private Haltung des Menschen vor seinem Schöpfer, jenen unantastbaren Seelenbereich von traulicher Gottgeborgenheit und übernatürlicher Liebe, der niemals durch Gesetzes- oder Dogmenbindungen begrenzt werden kann, der jedem Zugriff von außen entzogen ist, aber auch seinerseits den heiligen Bannkreis des Innern nicht überschreiten darf, um in das Leben der Welt, in den gesellschaftlichen oder gar politischen Bezirk überzugreifen. In diesem Sinn ist Religion nur ein rein persönliches Bezogensein auf den Unsichtbaren, ein bloß innerer Lebensvor-

gang tiefster Seelenschichten, nur Liebe und Freiheit und Grenzenlosigkeit des Strebens.

Ihr tritt das Recht entgegen als Bindung, Beengung der Freiheit, äußere Ordnung und Überwachung von Beziehungen unter Menschen, als der Widerpart aller echten Innigkeit und Weite und christlichen Liebe.

Es ist klar, daß in solcher Fassung die beiden Grundbegriffe Religiöses und Rechtliches Gegensätze sein müssen, zwei an sich unvereinbare und unüberbrückbare Welten. Wenn es schon dem religiösen Menschen dieser Art schwer fällt, die „Last der Welt" zu tragen, die Bindung gesellschaftlicher und staatlicher Normen zu dulden, so muß es ihm geradezu unerträglich werden, wenn er nun diese Gesetzesordnung als Kirchenrecht auch in den geheiligten Bereich des Christentums eindringen sieht. Daher müsse um so lauter der Ruf erhoben werden, die „Liebeskirche Christi" gegen die „Rechtskirche" zu verteidigen, zur alten Geistesfreiheit des Urchristentums zurückzukehren, auf alles Äußere, Juristische nach Möglichkeit zu verzichten zu Gunsten des Innern und mutig den Rückzug der Kirche auf das rein religiöse Gebiet zu wagen.

So verbindet sich an dieser Stelle mit den Klagen über die „Verrechtlichung" der katholischen Kirche eine andere Bewegung, die wegen ihrer augenblicklichen Zeitgemäßheit und innern Verschwommenheit nicht weniger bestechend wirkt: der Ruf nach dem „Rein-Religiösen". Es wäre überflüssig, beweisen zu wollen, wie unkatholisch diese Anschauungen sind. Wer in solcher Weise die Kirche grundsätzlich auf das in diesem — unnötig eingeengten — Sinne Rein-Religiöse zurückdrängen will, vergreift sich an der göttlichen Sendung des Christentums selbst; wer so katholische Religiosität und kirchliches Recht auseinanderreißt, zerschlägt den Bau Christi. Denn der Herr hat seine Kirche nicht als ungeformte Geistesbewegung hinterlassen, sondern als festgefügte Gemeinschaft, die er mit ihrer Aufgabe mitten in die Welt stellte, auf Recht gebaut, mit Verfassung und rechtlicher Ordnung durchgliedert und mit dem Wesensgesetz, daß sie nicht ohne äußere Rechtsordnung erhalten werden solle.

Es ist wahrhaftig nicht notwendig, daß die Kirche des 20. Jahrhunderts noch einmal das Experiment wiederholt, das vor 400 Jahren bereits mißlungen ist, nämlich das Christentum seiner hierarchischen Form und des Rechtsgewandes zu entkleiden, um es auf das bloß Innere, Geistliche, auf eine ungebundene und freiwirkende Dynamik des Religiösen zurückzuführen. Die Folge war teils ein Verrinnen und Zerfließen des innern Lebensstromes, eine Selbstzersetzung in „Schwarmgeisterei" und „freie Theologie", teils die Selbstverknechtung der Kirchen unter den Staat. Und es mußte so kommen; denn Kirchenleben und Kirchenrecht gehören zusammen. Bei aller berechtigten Kritik an bestehenden Mißständen in Verwaltung und Rechtspflege darf das Bewußtsein nicht erschüttert werden, daß für die katholische Kirche die Rechtsordnung eine Lebensnotwendigkeit ist, ein Bollwerk, um das Heiligste zu decken, eine starke, geweihte Waffe, um die Güter und den Bestand christlichen Wesens zu verteidigen.

Dabei soll durchaus nicht der Eindruck hervorgerufen werden, als ob

alles Kirchengesetz nur der Verteidigung diene. Gewiß sind viele Kanones nur Schutznormen, um den Glaubensbesitz vor Zersetzung, die Würde von Gnade und Sakrament vor Entweihung zu bewahren. Diese Gesetze stehen mit dem Wesen der Kirche nur in loser Verbindung; sie liegen wie Festungswerke im Vorgelände der heiligen Stadt und könnten unter Umständen geopfert werden. Daneben aber gibt es Rechtsnormen, die in das kirchliche Gefüge selbst eingebaut sind: Formen der Gliederung des mystischen Leibes Christi, wie sie z. B. im Verfassungsrecht, in den Normen über Papst- und Bischofsgewalt sich aussprechen; Formen endlich der Lebensfunktionen, in denen Gott selbst das geheimnisvolle Einströmen seiner Gnade in die Seele und die Tiefe menschlicher Frömmigkeit in Erscheinung treten lassen will (Sakramental- und Kultrecht). In ihnen lebt so eigentlich das Innerste der Kirche. Darum kann die Kirche nicht ohne Kirchenrecht sein.

Es gab eine Zeit, wo man sich die Urkirche ohne hierarchische Verfassung und ohne Kirchenrecht vorstellte. Der Versuch, einen geschichtlichen Beweis dafür zu erbringen, ist gescheitert; alle derartigen Studien haben nur das eine Ergebnis gezeitigt, daß die katholische Kirche mit ihrer Auffassung im großen und ganzen doch recht hatte: die Kirchengeschichte kennt kein rechtfreies Urchristentum, in dem nur Liebe und „pneumatische Anarchie" regiert hätten.

Man behauptet weiterhin, der Gläubige der ersten Kirche bis ins späte Frühmittelalter sei durchaus nicht so eng in seiner Gewissensfreiheit durch Gesetze behindert gewesen wie etwa der Katholik des Hochmittelalters oder der nachtridentinischen Zeit. Auch das stimmt nicht mit den Quellenaussagen des Kirchenrechts überein; sie reden eine ganz andere Sprache: beherrschende Stellung des Bischofs in der Gemeinde für das gesamte kirchliche Leben, strengster Zentralismus in der Verwaltung, das Vorwiegen öffentlich-rechtlicher Gesichtspunkte gegenüber privaten Sonderrechten und Sonderwünschen, die alte Bußpraxis, die juristische Behandlung von Meßfeier und Kommunionempfang und vor allem der mittelalterliche Pfarrbann mit seinen weitgreifenden Auswirkungen machen es nur zu klar, wie streng gebunden der damalige Gläubige sich fühlen mußte, und wie reich dagegen an individueller Freiheit und persönlicher Seelenformung unser heutiges Kirchenvolk geworden ist. Uns ist die Scheidung von äußerem Rechts- und innerem Gewissensbereich eine Selbstverständlichkeit. Der Gläubige wählt sich frei seine Gottesdienstkirche, seinen Beichtvater und Seelenführer; das Sakrament der Sündenvergebung ist allen Öffentlichkeitscharakters entkleidet und immer mehr zu einem gnadenvollen Werkzeug persönlichster Seelenleitung geworden. Wenn eine geschichtlich fortschreitende Verrechtlichung eingerissen wäre, dann hätte sie an diesen empfindlichsten Stellen des kirchlichen Lebens sich fühlbar machen müssen. Das Gegenteil ist eingetreten, die Entwicklung verlief eher umgekehrt: dem wachsenden, reifenden Leben der Kirche entsprechend ein Aufstieg zu größerer Reife und Selbständigkeit des Kirchenvolkes.

Demgegenüber ist es von ganz untergeordneter Bedeutung, daß im

Laufe der Zeit das Kirchenrecht an Ausdehnung, an Zahl seiner Gesetze und Umfang der Folianten gewonnen hat. Damit beweist man keine Verrechtlichung. Es ist ein billiges Reklamemittel, die spärlichen Gesetze der apostolischen Zeit den 2414 Kanones des neuen Gesetzbuches gegenüberzustellen. Das beweist ebensoviel, wie wenn man die paar Rechtssprichwörter unserer nordischen Vorfahren mit den Tausenden von Paragraphen im modernen deutschen Recht in Vergleich setzen wollte. Verrechtlichung ist das nicht, sondern bloß der eindrucksvolle Aufweis eines innern Lebensvorgangs, nämlich der fortschreitenden Vervollkommnung und Verfeinerung im Schaffen einer Nation bzw. unserer Kirche.

Damit ist nun aber eines der wichtigsten Entwicklungsgesetze für die kirchliche Rechtsgeschichte gewonnen: wenn es wahr ist, daß Kirchenleben und Kirchenrecht sich nicht widerstreiten, sondern entsprechen, dann wird sich nicht das eine auf Kosten des andern entwickelt haben; wenn die Kanones wirklich für das kirchliche Leben nichts anderes sind als Formen des Schutzes, der Organisation oder innern Entfaltung, dann ist ein wahrer und fruchtreicher Ausbau des Kirchenrechtes nur möglich und immer dann auch notwendig, wenn das Innenleben der Kirche sich entfaltet. Dieses Gesetz bestätigt sich in der Geschichte: an jede größere, religiöse Bewegung hat sich eine Periode der Rechtsentwicklung geknüpft, als ob die eben gewonnene Stellung sofort ausgebaut und gesichert, die eben erblühte Knospe in schützende Hut genommen werden sollte. So folgte der charismatischen Glut apostolischer Tage die verfassungsrechtliche Tätigkeit des ausgehenden ersten Jahrhunderts, dem neuauflebenden Eifer in der decianischen und diokletianischen Verfolgung die große Rechtsschöpfung des 4. Jahrhunderts, der geistigen Welle, die von Ambrosius, Augustinus, Leo und Benedikt ausging, die kanonistische Arbeit unter den Päpsten Gelasius bis Hormisdas, der religiösen Bewegung der Kluniazenser die bahnbrechende Rechtsreform Gregors VII. und der wundersamen Innigkeit franziskanischen und dominikanischen Frühlings die Blüte des mittelalterlichen Kirchenrechts unter Gregor IX. und Bonifaz VIII.; die katholische Restauration und Reformation ist begleitet von der gesetzgeberischen Kraft des Trienter Konzils, und um bloß noch ein letztes zu nennen: derselbe heiligmäßige Pius X., dem wir zu einem guten Teil die Frömmigkeitsbewegung unserer Tage verdanken, ist auch der Urheber des neuen Gesetzbuches geworden.

Das sind nicht geschichtliche Zufallserscheinungen, sondern Offenbarung jener innern Lebenszusammenhänge, die zwischen der Kirche und ihrem Rechte geknüpft sind. In ihnen liegt zugleich die sichere Gewähr, daß eine wirkliche Verrechtlichung der Kirche nicht zu fürchten ist. Die Geschichte kennt wohl Beispiele dafür, daß das Kirchenrecht vorübergehend dem übermächtigen Einbruch weltlichen Rechtes beinahe erliegen kann, daß es zeitweilig einem gewissen Formalismus verfiel, nach Verselbständigung und beherrschender Vorrangstellung im Kirchenraum strebte, ja sogar Menschen zu Opfern und Martyrern werden ließ. Aber die Geschichte sagt auch mit bezwingender Eindringlichkeit, daß bei aller Rechtsvervollkommnung sich doch die wahre Freiheit der Gewissen und der Seelen

durchgerungen hat. Wenn die Kirche bis heute zum Mißfallen zünftiger Juristen eine gewisse Vermengung von Rechtspflege und Moral beibehält, so tut sie es wohl in Erkenntnis der natürlichen Zusammenhänge und — vielleicht dürfen wir sagen — aus einem echten Instinkt heraus, um die Entartung ihrer Rechtspflege möglichst zu verhüten. Die Kanones sollen im letzten Grunde immer doch nur dem innern Leben der Kirche dienen, müssen sich beugen vor der göttlichen Sendung Jesu an die Seelen. Das Kirchenrecht lähmt, wenn stark erhalten, das Kirchenleben nicht, sondern festigt es; darin liegt seine wahre Erfüllung.

Die kulturpolitische Bedeutung des Reichstheatergesetzes

Von Dr. Paul Westhoff.

Das gesamte deutsche Bühnen- und Spielwesen ist in der letzten Zeit auf völlig neue Grundlagen gestellt worden. Ein Vorgang, der außerhalb fachlich interessierter Kreise fast völlig unbeachtet blieb. Dabei handelt es sich hier um Fragen, die für das gesamte Volksleben in allen seinen Schichten von großer Bedeutung sind. Nachdem im Rahmen der Reichskulturkammer eine Reichstheaterkammer geschaffen worden war, schritt der Gesetzgeber in ursächlichem Zusammenhang mit der so erfolgten berufsständischen Regelung des Theater- und Spielwesens zur Reform des Theaterrechts.

Eine solche Reform war als Aufgabe und Notwendigkeit schon vor dem Kriege erkannt worden. Befand sich doch das Theater immer noch in der Obhut zweier Einrichtungen, die mangels besserer Unterbringung so viele und verschiedenartige Gebiete betreuen müssen: der Gewerbeordnung und des Polizeirechts. Nach dem Kriege war im Reichsministerium des Innern ein Gesetzentwurf ausgearbeitet worden, der den Mängeln abhelfen sollte. Er wurde jedoch nicht Gesetz. Nach der Machtübernahme durch den Nationalsozialismus stellte man sich an den zuständigen Stellen — zu schleuniger Neuregelung der Verhältnisse entschlossen — die Frage, ob der vorhandene Entwurf Verwendung finden könne[1]. Diese Frage wurde jedoch verneinend beantwortet. Man wollte nicht nur Mißbräuche ausschalten oder das alte Recht modernisieren. Das Ziel, das man sich steckte, war vielmehr die Schaffung eines neuen Theaters, wie der nationalsozialistische Staat es sich wünscht.

Die Neuregelung des Theaterrechts im Reichstheatergesetz vom 15. Mai 1934 bietet denn auch einen besonders eindrucksvollen Einblick in die kulturpolitischen Bestrebungen der Regierung. Das Reichstheatergesetz steht völlig auf dem Boden eines Staates, der die Kulturgestaltung keineswegs sich selbst bzw. der privaten Lebenssphäre überlassen will. Dieser Staat beschränkt sich auch nicht etwa auf polizeiliche Gesichtspunkte, die Siche-

[1] Vgl. dazu P. Gast, Ger.-Ass. im Reichspropagandaministerium, Reichs- u. Preuß. Verwaltungsbl. 1934, S. 433 ff.

rung der Ordnung und dgl. Er schickt sich vielmehr bewußt an, selbst die Führung des geistigen Lebens zu übernehmen. Dies ist der Sinn des § 1 des Reichstheatergesetzes wie letzten Endes aller einschlägigen Maßnahmen: „Die im Reichsgebiet unterhaltenen Theater unterstehen hinsichtlich der Erfüllung ihrer Kulturaufgabe der Führung des Reichsministers für Volksaufklärung und Propaganda als zuständigem Minister."

Die amtliche Begründung sagt dazu u. a. Folgendes: „Für den nationalsozialistischen Staat ist [dagegen] die Kunst eine öffentliche Aufgabe. Sie ist nicht nur ästhetischer, sondern auch sittlicher Art, und das öffentliche Interesse an ihr beschränkt sich nicht auf die Notwendigkeit einer polizeilichen Überwachung, sondern erstreckt sich auf ihre Führung. Unter allen Künsten nimmt das Theater als Mittel einer umfassenden und machtvollen Einwirkung auf das Volk eine hervorragende Stelle ein; das ist der Sinn der Betrachtung der Schaubühne als einer ‚moralischen Anstalt' durch Schiller. In der Reihe der wichtigsten geistigen Einwirkungsmittel steht es neben Presse, Film und Rundfunk; aber es unterscheidet sich von Presse und Rundfunk dadurch, daß es kein technisches Verbreitungsmittel geistiger Wirkungen, sondern in seinem ganzen Umfange eine Kunst, also selbst eine geistige Wirkung ist."

Diese Grundsätze bedeuten völlige Abkehr von der früheren Auffassung, daß der Staat sich dem Theater gegenüber auf ordnende, polizeiliche Gesichtspunkte und Kontrollen beschränkte und es vermied, in das künstlerische Leben einzugreifen. Die kulturelle Betätigung soll zwar weiterhin von Privaten ausgeübt werden können, aber sofern sie sich an die Allgemeinheit wendet, untersteht sie als eine öffentliche Angelegenheit der Führung des Staates. Und er macht nicht Halt bei den Veranstaltungen öffentlicher Stellen, also etwa der staatlichen oder gemeindlichen Theater. Es kommt dem Gesetz nicht darauf an, ob Theaterveranstaltungen von öffentlichen Stellen oder von Privatpersonen ausgehen, ob sie gewerbsmäßig sind oder gemeinnützig. Das Gesetz fragt nur, ob der Tatbestand der allgemein zugänglichen Veranstaltung vorliegt, also ein Wirken in die Öffentlichkeit. Liegt dieses öffentliche Wirken vor, so setzt der Führungs- und Kontrollanspruch des Reiches ein. Auch der private Veranstalter eines Theaters betreibt nach dieser Auffassung ein öffentliches Unternehmen, wenn er eine Zulassung erhält, die seine Vorstellungen der Allgemeinheit öffnet[2].

Es leuchtet ein, daß wir in dieser Theaterreform ein für die Gesamtheit des kulturellen Lebens überaus aufschlußreiches Beispiel der kulturpolitischen Bestrebungen des heutigen deutschen Staates vor uns haben. Die Neuartigkeit der rechtlichen Formen und Mittel ist nur ein äußeres Zeichen der tiefgehenden innern Wandlungen. Geben wir W. Nufer, dem Herausgeber der Zeitschrift „Völkische Kultur" das Wort. Er bezeichnet in einem Aufsatz „Die ‚dritte Bühne'" (1934, S. 14ff.) sehr klar Motiv und Hintergrund des Methodenwechsels: „So befremdend es für Theatermenschen auch immer klingen mag, die innere Wandlung der

[2] Vgl. W. Totzek im Reichs- u. Preuß. Verwaltungsbl. 1934, S. 1053.

Bühne und auch der künftige Aufbau kann nur vom Politischen her kommen. Das Theater ist die beweglichste und empfindlichste aller Kunstgattungen. Das ist sein Vorteil, weil ihm dadurch die größten Wirkungen auf die breite Öffentlichkeit und deren ständige Beteiligung gewiß sind, das ist aber auch sein Nachteil, denn es ist jeder Anfechtung, jeder Zeitströmung vorbehaltlos ausgeliefert. Das Politische allein, allerdings in seiner höchsten Form als bewußte und willensmäßige Umgestaltung des zeitgenössischen Lebens auf Grund eines naturhaften volklichen Aufbruchs, vermag die demoralisierenden Möglichkeiten des Theaters für geistige Ausschweifung und seelische Verwirrung zu dämmen und es zu einem charakterlichen Halt zurückzuführen, zur Dichtung."

Die Verfechter der neuen Ideen haben Anspruch darauf, daß verzeichnet wird, wie man neben das Politische das Ethische und Sittliche stellt. Der oben wiedergegebene Passus der amtlichen Begründung zeigt das an verschiedenen Stellen. Es leuchtet auch aus der Bezugnahme auf Schillers Wort vom Theater als einer „moralischen Anstalt" hervor. Wenn W. Nufer an das Politische in seiner höchsten Form appelliert, so wird man ihm in diesem Sinne ebenso sehr zustimmen können, wie bei seinem Hinweis auf die ethische Stellung der Kunst, insofern er sie „jenen weitverbreiteten Meinungen entgegenstellt, die die geistige und seelische Unabhängigkeit des künstlerischen Wirkens verkünden".

Die ethische Zielsetzung der neuen Theaterpolitik kann in diesem Sinne nur mit Freude begrüßt werden. Wer will leugnen, daß unser Theater, vor allem das der Groß- und Weltstädte, nur allzu sehr zum Spiegelbild von Strömungen geworden war, die mit dem Ausdruck „Kulturbolschewismus" immer noch am treffendsten zu kennzeichnen sind? Die christlichen Volkskreise und Theaterfreunde haben immer die ethische und sittliche, ja in gewissen Grenzen die kultische Bedeutung von Bühne und Spiel neben den künstlerischen Zielen in vollem Umfang gesehen. Die christliche Tradition auf diesem Gebiet weist rühmliche Leistungen auf; es seien nur genannt das religiöse Volks- und Mysterienspiel und das Jesuitentheater. Wenn die neue Theaterpolitik sich nicht nur allem wertvollen Neuen öffnet, sondern auch an die christliche Tradition und das heute auf diesem Boden Lebendige anknüpft, so wird sie zu den schönsten Ergebnissen für die Erneuerung eines der wichtigsten Zweige deutscher Volkskultur führen können.

Die Mittel, die das Reichstheatergesetz dem Staat zur Durchsetzung seines Führungsanspruches im deutschen Bühnen- und Spielwesen gibt, sind äußerst umfangreich. Bei der Auswahl dieser Mittel zeigt sich das Streben, sie der Eigenart des Sachgebietes anzupassen. Die Anwendung der Gewerbeordnung auf das Theater wird für die Zukunft ausgeschlossen. Auch die Polizei tritt im konstruktiven Aufbau des Gesetzes stark in den Hintergrund. Für die künstlerischen Aufgaben des Theaters besitzt sie keinerlei Zuständigkeit. Sie behält aber das Recht, Theateraufführungen zu untersagen, wenn unmittelbare Gefahr für die öffentliche Sicherheit oder Ordnung droht. Es ist klar, daß diese Zuständigkeit wie alle derartigen Generalklauseln dennoch in der Praxis für polizeiliche Maßnahmen einen recht breiten Raum läßt.

Die vom Reichstheatergesetz geschaffenen Mittel der Führung und Aufsicht liegen hauptsächlich auf einer andern Ebene. Da ist zunächst die Verpflichtung des Theaterveranstalters, die Führung und Verwaltung des Theaters „nach bester künstlerischer und sittlicher Überzeugung im Bewußtsein nationaler Verantwortung zu erfüllen". Zu diesen Anforderungen an die persönlichen Fähigkeiten des Theaterveranstalters treten praktisch noch die rassischen Erfordernisse. Das Reichstheatergesetz wie das Reichskulturkammergesetz enthalten keine ausdrücklichen Bestimmungen über die Behandlung der Nichtarierfrage. Der Reichspropagandaminister hat jedoch in einem Erlaß vom 5. März 1934 festgestellt, das Auftreten auf deutschen Bühnen sei von der Zugehörigkeit zur Reichstheaterkammer abhängig, Nichtariern aber werde die Aufnahme in diese Kammer regelmäßig verweigert. Aßmann, der Geschäftsführer der Reichstheaterkammer, sagt in seinem Kommentar „Das Theatergesetz" (C. Heymanns Verlag, Berlin 1935, S. 46) zur Nichtarierfrage, daß zunächst die Bestimmungen des Gesetzes vom 7. April 1933 zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums und seiner Durchführungsverordnungen entsprechend anzuwenden seien. Es bestehe aber durchaus die Möglichkeit, über diese Bestimmungen hinauszugehen. Wir lassen zu diesen staatsrechtlich allgemein bedeutsamen Fragen Aßmann selbst sprechen: „[Denn] einmal beziehen sich die genannten Gesetze nur auf die erste Phase der nationalen Erhebung und sollten eine Entfernung aller aus rassischen und sonstigen Gründen ungeeigneten Elemente aus dem öffentlichen Leben herbeiführen. Außerdem schließen diese Gesetze natürlich in keiner Weise eine künftige andersartige Behandlung auch solcher Theaterschaffenden aus, die vielleicht an sich der Rechtswohltaten der Ariergesetze teilhaftig werden könnten. Ferner ist zu beachten, daß das Theatergesetz als später ergangenes und vor allem als das Sondergesetz für das Theaterwesen unter allen Umständen früheren Gesetzen vorgeht, soweit sie im Widerspruch zu ihm stehen, bzw. durch das Theatergesetz hinsichtlich der von ihm erfaßten Personen ergänzt werden sollten."

Die Eingliederung in die Reichstheaterkammer gehört selbstverständlich ganz wesentlich zu den Mitteln der Theaterführung des neuen Staates. In den Fachverbänden der Reichstheaterkammer mit ihren Bezirks- und Ortsgruppen vollzieht sich sowohl die berufsständische Formung der Bühnenangehörigen als auch ihre Schulung im nationalsozialistischen Sinne. Darüber hinaus werden nicht nur die allgemeinen Theaterangelegenheiten von der Reichstheaterkammer bearbeitet, sondern diese hat auch mit ihren örtlichen Stellen durch ihre maßgebende Rolle bei der Regelung des Zulassungswesens (Konzessionierung der privaten Theaterveranstalter) praktisch die gesamte Entwicklung des Bühnenspiels weitestgehend in der Hand.

Die Zulassungen (Konzessionen) sind das biegsamste Instrument der staatlichen Theaterführung. Über den Inhalt der Zulassungsurkunden enthalten das Gesetz und seine Durchführungsverordnungen nichts. Aßmann sagt (a. a. O. S. 88), das Ermessen der Zulassungsstellen sei maßgebend. Dieses Ermessen erstreckt sich u. a. auf eine Reihe

von Punkten, die finanziell von erheblichem Belang sind. Die Zulassung ist nicht nur zu versagen, wenn der Bewerber keine ausreichende wirtschaftliche Leistungsfähigkeit besitzt, sie kann vielmehr auch von einer besondern Sicherheitsleistung abhängig gemacht werden. Auch sind, wie Aßmann ausführt (a. a. O., S. 88), sonstige Auflagen aller Art möglich, „z. B. bei Dilettantenvereinen Verpflichtung zur Beschäftigung eines Berufsspielleiters oder einer bestimmten Zahl von Berufsdarstellern".

Die Zulassungsstellen sind nach ständigen und gelegentlichen Theaterveranstaltern geschieden. Als ständiger Theaterveranstalter gilt jeder, der mehr als sechs Aufführungen in der Spielzeit veranstalten will. Er hat seine Zulassung beim Präsidenten der Reichstheaterkammer nachzusuchen. Die Zulassung für gelegentliche Theaterveranstalter wird von den unteren Verwaltungsbehörden (in Preußen z. B. den Landräten) erteilt.

Die unteren Verwaltungsbehörden sind nun aber bei ihrer Behandlung der Zulassungsanträge sehr stark an die örtlichen Stellen der Reichstheaterkammer gebunden. Sie haben diese Stellen gutachtlich zu hören und müssen den Zulassungsantrag an die Reichstheaterkammer weitergeben, wenn sie von dem Gutachten abweichen wollen. Ebenso haben sie die Anträge an die Reichstheaterkammer abzugeben, wenn sie aus andern Gründen Zweifel haben, ob ihnen entsprochen werden kann. So ergibt sich ein geschlossener Ring, in dem immer wieder der Einfluß der Reichstheaterkammer, ihrer Fachverbände und örtlichen Stellen durchschlägt[3].

Die entscheidende Bedeutung der Zulassungen für die staatliche Theaterführung wird noch dadurch erhöht, daß sie jederzeit zurücknehmbar sind, wenn der Theaterveranstalter nicht mehr die geforderte Zuverlässigkeit, Eignung und wirtschaftliche Leistungsfähigkeit besitzt. Fällt auch nur eine der bei der Zulassung angenommenen Eigenschaften weg, so

---

[3] In diesem Zusammenhang ist ferner von Bedeutung die Inbeziehungsetzung zwischen den Propagandastellen der NSDAP. und den Reichskulturkammerstellen, worüber unter dem 14. November 1934 folgende Mitteilungen an die Presse ergingen:

„Im Zuge der Vereinheitlichung von Partei und Staat muß erreicht werden, daß die gleichen Aufgaben in der Partei und im Staate im allgemeinen auch von den gleichen Personen verwaltet werden. Die Gaupropagandaleiter in der Partei sind demgemäß auch die Leiter der Landesstellen des Reichsministeriums für Volksaufklärung und Propaganda. In Verfolg dieser Regelung müssen auch die Reichskulturkammern der Einheit von Partei und Staat eingegliedert werden. Der Reichsminister für Volksaufklärung und Propaganda hat deshalb angeordnet, daß die Landesstellenleiter und Gaupropagandaleiter von jetzt ab auch die Aufsicht über die Arbeit der Reichskulturkammern in ihrem Gebiet als Landeskulturwalter ausüben. Die Einzelkammern und ihre Landesverbände sind angewiesen, ihre Gebietsgliederungen und Organisationen im Reiche denjenigen der Landesstelle und Gaupropagandastellen anzupassen und zu unterstellen. Bei der personellen Besetzung dieser Stellen haben die Gauleiter Vorschlags- und Einspruchsrecht. Die Ernennung erfolgt dann durch die Präsidenten der Kammern. Richtlinien für die Durchführung dieser Anordnung im einzelnen werden in Kürze ergehen."

kann die Zulassungsbehörde von Amts wegen zur Entziehung der Zulassung schreiten. Es kommt dabei das Gebaren des Theaterveranstalters in künstlerischer, sittlicher und nationaler Hinsicht ebenso sehr in Betracht wie das soziale und wirtschaftliche Verhalten.

Gegen die Verweigerung oder Entziehung von Zulassungen gibt es nur die Beschwerde an den Reichsminister für Volksaufklärung und Propaganda. Diese Beschwerde, die innerhalb eines Monats einzulegen ist, hat jedoch keine aufschiebende Wirkung, d. h. die Verweigerung oder Entziehung einer Zulassung tritt sofort in Kraft und gilt jedenfalls bis zu ihrer etwaigen Aufhebung durch eine Entscheidung des Ministers. Diese unmittelbare Einschaltung des Ministeriums als Beschwerdeinstanz bedeutet eine weitere straffe Zusammenfassung der Führung. Es ist dabei zu berücksichtigen, daß der Reichspropagandaminister nicht nur das Theatergesetz durchführen und ergänzen kann, bei ihm als Präsidenten der Reichskulturkammer liegt auch die oberste Führung der Theaterkammer und ihrer Einrichtungen.

Eine andere Vorschrift des Gesetzes fällt auf den ersten Blick durch ihre ganz ungewöhnliche Ausprägung auf: Der Reichspropagandaminister hat das Recht, von jedem Veranstalter allgemein zugänglicher Theateraufführungen die Aufführung bestimmter Stücke im allgemeinen oder im Einzelfall zu verlangen oder sie ihm zu untersagen, wenn er es zur Erfüllung der Kulturaufgabe des Theaters für notwendig hält. Dieses völlig neuartige Recht ist nur insofern eingeschränkt, als dem Theaterveranstalter durch das Verlangen keine Mehrkosten oder Nachteile entstehen sollen, die ihm billigerweise nicht zugemutet werden können. Die Entscheidung über die Frage der Zumutbarkeit soll nach den Ausführungen Aßmanns (a. a. O. 53 f.) lediglich von dem Minister abhängen und als Ausübung eines Hoheitsrechtes richterlicher Nachprüfung entzogen sein. Entschädigungsansprüche aus der Absetzung eines Stückes können darüber hinaus nicht geltend gemacht werden.

Wichtig ist ferner die laufende Überwachung und Anregung des gesamten deutschen Spielwesens durch einen Reichsdramaturgen. Dieser soll dahin wirken, daß die Theaterveranstalter ohne besondere Maßnahmen auf die Durchführung der nationalsozialistischen Weltanschauung von sich aus bedacht sind (Aßmann a. a. O. 51). Zu besonders aufgestellten Feier- und Gedenktagen[4] haben alle Theaterveranstalter mindestens drei Wochen vorher über ihre Spielabsichten für den betreffenden Tag an den Reichsdramaturgen zu berichten. Dieser wird die Meldungen prüfen und bei Nichtgutheißung andere Vorschläge machen.

Zur verwaltungsmäßigen Durchführung des Theatergesetzes und der zu ihm ergangenen Verordnungen und Anweisungen bleibt noch zu sagen, daß sie eine vollständige und ausschließliche Regelung des

[4] 1. Mai, Volkstrauertag, Karfreitag, Bußtag, Erntedanktag, 30. Januar (Machtübernahme durch die nationale Regierung), 20. April (Geburtstag des Führers), 9. Nov. (Gedenktag der Opfer vor der Feldherrnhalle in München).

deutschen Theaterrechts bilden und beabsichtigen. Für irgend welche andern Stellen als die im Gesetz und seinen Ausführungsverordnungen bezeichneten Instanzen ist eine Zuständigkeit nicht gegeben. Alle sonstigen Stellen, die ein Interesse am Bühnenwesen oder an einzelnen Spielfragen nehmen, haben keine unmittelbaren Bestimmungsrechte, sind vielmehr darauf angewiesen, ihre etwaigen Wünsche bei den Instanzen vorzubringen, denen das Gesetz selbst oder die maßgebenden Verordnungen ein Mitwirkungsrecht verleihen.

Erschöpfend ist die Regelung des Theatergesetzes auch in dem Sinne, daß seine Vorschriften sich auf die von Privaten veranstalteten Aufführungen in gleicher Weise erstrecken, wie auf das Spielwesen der öffentlichen Theater, die sich in den Händen des Staates oder der Gemeinden befinden. Entscheidend für die Einordnung in das Reichstheatergesetz ist einzig die Bestimmung für den allgemeinen Besuch, d. h. also die Öffentlichkeit der Vorstellungen. Erkennbar ist der Charakter der öffentlichen Vorstellung an der Art der Ankündigung durch Plakate, Zeitungsveröffentlichungen, Einrichtung einer Theaterkasse oder sonstiger Eintrittskartenverkaufsstellen, bei denen jedermann ohne Prüfung seiner Individualität und seiner Beziehungen zum Theaterveranstalter und den Mitbesuchern das Recht zum Theaterbesuch durch Lösung einer Eintrittskarte erwerben kann (Aßmann a. a. O. 27). Keinen Unterschied der Rechtslage im Rahmen des Theatergesetzes begründet die Gewerbsmäßigkeit oder Gemeinnützigkeit einer Veranstaltung. Die Unterschiede in der steuerlichen Behandlung usw. liegen auf einem andern Gebiet.

Die Geltung des Theatergesetzes wird durch zwei wichtige Ausnahmen durchbrochen: die eine betrifft die geschlossenen Theateraufführungen, die andere die Veranstaltung von Aufführungen durch juristische Personen des öffentlichen Rechts. Nichtöffentliche Theateraufführungen, die sich auf einen geschlossenen Kreis von Zuschauern beschränken (z. B. die Mitglieder eines Vereins) werden vom Reichstheatergesetz nicht erfaßt. Ihre Veranstaltung ist daher grundsätzlich frei von der Anwendung der Bestimmungen des Gesetzes und der zu seiner Durchführung ergangenen Verordnungen. Wieweit ein Personenkreis gezogen werden darf, um noch als geschlossen zu gelten, ist nicht restlos geklärt. Neben den persönlichen Mitgliedern eines Vereins dürfen jedoch bei einer geschlossenen Theaterveranstaltung auch deren Angehörige (Eltern, Geschwister, Verlobte) teilnehmen. Der Minister kann aber Vereinigungen, die nichtöffentliche Theateraufführungen veranstalten, und Vereinigungen von Theaterbesuchern seiner Aufsicht und näheren Leitung unterstellen. Welchen Gebrauch man in der Praxis von dieser Einschränkung der Vereinsfreiheit machen wird, ist natürlich noch nicht zu übersehen.

Die zweite bedeutsame Ausnahme von der Anwendung des Theatergesetzes betrifft die Veranstaltung von Theateraufführungen durch juristische Personen des öffentlichen Rechts. Hier

handelt es sich allerdings nicht um ein gänzliches Ausscheiden aus dem Gesetz, vielmehr sind die juristischen Personen des öffentlichen Rechts lediglich von dem Erfordernis der Zulassung frei. In Betracht kommen hier zunächst der Staat und die Kommunen als Theaterveranstalter, dann auch die NSDAP., vertreten durch ihre Reichsleitung (nicht aber laut ausdrücklicher Anordnung Ortsgruppen der NSDAP., der SA., HJ. und andere NS.-Verbände). Kirchlicherseits ist in einer Reihe von bischöflichen Amtsblättern unter Bezugnahme auf das neue Spielrecht auf die Kirchengemeinden als Körperschaften des öffentlichen Rechts hingewiesen worden. Vom badischen Minister des Innern ist dem Erzbischöflichen Ordinariat in Freiburg unter dem 27. Dezember 1934 (Nr. 128 149) folgende Mitteilung zugegangen:

„Ich habe die Polizeibehörden angewiesen, Theaterveranstaltungen, die von Kirchengemeinden als öffentlich-rechtliche Körperschaften veranstaltet werden, bis zur Klärung dieser Frage durch das Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda nicht zu beanstanden."[5]

Man wird also in dieser Angelegenheit noch mit einer ministeriellen Stellungnahme zu rechnen haben.

Zum Schluß noch ein Wort zum Laienspiel und zur Vereinsbühne. Soweit sich diese mit allgemein zugänglichen Theateraufführungen an die Öffentlichkeit wenden, fallen sie in vollem Umfang unter die Vorschriften des Theatergesetzes. Es liegt auf der Hand, daß für das Laienspielwesen geradezu die Existenz davon abhängt, welche Bedingungen und Forderungen — nicht zuletzt auch finanzieller Art — bei der Beantragung von Zulassungen gestellt werden. Über die allgemeine Einstellung des Reichstheatergesetzes zum Laienspiel finden sich in dem Kommentar Aßmanns eine Anzahl von bemerkenswerten Ausführungen. Er sagt u. a.: „Für ein generelles Verbot öffentlicher Dilettanten- und Laienaufführungen dürfte der Zeitpunkt noch nicht gekommen sein, da es Fälle gibt, in denen wegen der besondern örtlichen und völkischen Verhältnisse auch Dilettanten und Laien ohne ernsthafte Schädigung der Beruftstheater zum öffentlichen Theaterspiel zugelassen werden können. Zu nennen ist hierbei z. B. das durch seine Tradition gerechtfertigte Oberammergauer Passionsspiel". Weiter stellt Aßmann fest, daß der Minister befugt ist, Ergänzungsbestimmungen zum Theatergesetz zu erlassen, für die er nur dann der Zustimmung des Reichsinnenministers bedarf, wenn durch sie der Verwaltungsaufbau des Reiches berührt wird. Dies wäre, wie Aßmann erklärt, bei einem gänzlichen Verbot der öffentlichen und privaten Theaterveranstaltungen durch Dilettanten und Laien nicht der Fall, so daß ein solches Verbot durch Verordnung des Reichspropagandaministers sehr wohl ausgesprochen werden könnte.

Die Frage, ob und welche Unterschiede zwischen Dilettanten und Laienspielern bestehen, und ob sich eine unterschiedliche Behandlung dieser beiden Arten von Nichtberufsdarstellern empfiehlt, ist, wie Aßmann ausführt,

---

[5] Amtsblatt für die Erzdiözese Freiburg vom 31. Dez. 1934, Nr. 33.

noch Gegenstand eingehender Prüfung seitens der Reichstheaterkammer. Aßmann unterscheidet zwischen Dilettanten und Laien so, daß er den letzteren besonders das kultische, religiöse und chorische Spiel (nationale Festgestaltung) zuweist, während er als Feld des Dilettantenspiels das Schau- und Lustspiel ansieht.

Regelungen besonderer Art sind bereits getroffen für Freilichtveranstaltungen und das sog. Thingspiel. Für die ersteren ist unter dem 27. November 1934 ein eigener Erlaß des Präsidenten der Reichstheaterkammer ergangen, der in der Hauptsache eine Meldepflicht der Spielpläne einführt und Bestimmungen über die Mitgliedschaft in der Theaterkammer (Reichsbund der Freilicht- und Volksschauspiele) enthält.

Über die Befugnis zur Führung der Bezeichnungen „Thing", „Thingstätte" und „Thingplatz" ist ebenfalls besondere Anordnung ergangen. Diese Bezeichnungen sind nur für solche bauliche Anlagen zulässig, deren Einrichtung durch den Reichspropagandaminister für die Zeit nach dem 15. September 1934 oder von einer Landesstelle des Reichspropaganda-Ministeriums in Verbindung mit dem Reichsbund der deutschen Freilicht- und Volksschauspiele vor dem 15. September 1934 genehmigt und beurkundet worden ist. Als „Thingspiel" dürfen nur die dramatischen Werke bezeichnet werden, die der Reichsdramaturg ausdrücklich als solche zugelassen hat. Vereinigungen, die nichtöffentliche Theateraufführungen veranstalten, darf die Erlaubnis zur Bezeichnung ihrer Aufführungen als „Thingspiel" nicht erteilt werden. (Aßmann a. a. O. 96).

Man wird annehmen dürfen, daß die Entwicklung der Rechtslage des öffentlichen Laienspiels ihren endgültigen Abschluß noch nicht gefunden hat. Es ist zu hoffen, daß das hochwertige Laienspiel bei aller Pflege und allem Vorrang der Berufsbühne auf dem Felde der reinen Kunst doch Anerkennung findet und Lebensraum behält. Das oft und mit Recht gerühmte Oberammergau steht nicht allein, sondern es bildet Krone und Spitze eines weitverbreiteten religiösen Laienspiels, das ebensoviel Lebenskraft wie Reichtum der Tradition besitzt.

Und auch das, was aus der Jugendbewegung an Laien- und Gruppenspiel allmählich in alle Vereinsarbeit hineingewachsen ist, verdient Pflege. Stammt es doch aus dem Wurzelboden der Besinnung auf echtes Volkstum und vertiefte Gemeinschaft und ist so selbst ein Teil dessen, was heute dem ganzen deutschen Volke wiedergegeben werden soll. —

So ist es eine große Verantwortung, die hier der Staat trägt. Diese Feststellung gilt für das ganze neue Theaterrecht überhaupt. Dem weitgespannten Führungswillen des Staates entspricht überall ein Anwachsen der Verantwortung bis ins letzte.

Umschau

Erziehungsverantwortung und Erziehungsrecht

Nachdem in der abendländischen Entwicklung der Staat neben der Familie und der Kirche sich seiner von Natur und von Gott gegebenen Verantwortung für Bildung und Erziehung bewußt geworden ist, besteht eine durch die Jahrhunderte fortdauernde Auseinandersetzung um die Abgrenzung der Rechtsbereiche zwischen den Erziehungsträgern in fast allen Kulturländern. Dabei ist es selbstverständlich, daß diese Frage bald hier bald dort mit größter Heftigkeit auftaucht, was in den mannigfaltigsten Ursachen seinen Grund hat.

Die Literatur des Jahres 1934, die sich mit der Frage der Erziehungsträger befaßt, gibt ein eindrucksvolles Bild von jenem Ringen, wie es sich in unsern Tagen vor unsern Augen abspielt.

Es trifft sich gut, daß nunmehr in einem umfangreichen Band die Konkordate, die unter der Regierung Pius' XI. abgeschlossen wurden, mit wertvollen Anmerkungen versehen vorliegen [1].

Fast alle diese Konkordate enthalten wichtige Bestimmungen über die Erziehung und das Schulwesen. Wir wollen hier von der Klerikerbildung absehen und nur ganz kurz die auf die übrige Erziehung bezüglichen Bestimmungen zusammenstellen. So garantiert das lettländische Konkordat vom 30. Mai 1922 in Art. 10 der Kirche das Recht, konfessionelle Schulen zu errichten und zu unterhalten. Der Staat gewährleistet den konfessionellen Charakter, während die Kirche ihrerseits für ihre Schulen die staatlichen Gesetze über das Privatschulwesen für verbindlich ansieht. Mit großer Ausführlichkeit und Eindringlichkeit behandeln die Bestimmungen des bayrischen Konkordates vom 29. März 1924 in Art. 5—9 die Schul- und Erziehungsfragen. Ihre Kenntnis kann in diesem kurzen Überblick als bekannt vorausgesetzt werden. Es sei jedoch bemerkt, daß dieses Konkordat ebenso wie das badische und preußische auch nach Abschluß des Reichskonkordates noch in Kraft ist (Art. 2 des Reichskonkordates). Am 10. Febr. 1925 wurde das polnische Konkordat abgeschlossen. In Art. 13 wird der Religionsunterricht als Pflichtfach in allen Schulen mit Ausnahme der Universität festgelegt. Er soll von Lehrern erteilt werden, die der Staat aus den von den Bischöfen Beauftragten ernennt; er untersteht, was die Lehre wie die sittliche Lebensführung angeht, der Aufsicht des Ortsbischofs. Entzieht der Bischof dem Religionslehrer die Erlaubnis, Religionsunterricht zu erteilen, so verliert er auch das staatliche Recht dazu. Etwas ausführlicher wird die Frage des Religionsunterrichts in Art. 13 des litauischen Konkordates vom 27. Sept. 1927 behandelt. Er ist Pflichtfach für alle öffentlichen und vom Staat geldlich unterstützten Schulen. Die zuständigen kirchlichen Behörden bestimmen Lehrplan und Textbuch. Ernennung und Beaufsichtigung der Religionslehrer erfolgt nach den Bestimmungen des CJC. Auch hier bedeutet die Entziehung der Missio Canonica den Verlust des staatlichen Rechtes, Religionsunterricht zu erteilen. Die Erziehungs- und Unterrichtsfragen werden im italienischen Konkordat vom 11. Febr. 1929 in Art. 36—37 geregelt. Italien betrachtet als Fundament und Krönung der öffentlichen Erziehung die katholische Lehre. Daher soll der Religionsunterricht nicht nur in den Elementarschulen, sondern auch in den höheren Schulen erteilt werden, gemäß einem Lehrplane, der gemeinsam vom Heiligen Stuhl und vom Staat festgelegt werden soll. Die Religionslehrer sollen vor allem Geistliche sein, die von der kirchlichen Autorität approbiert sind, und, soweit diese fehlen, Laien, die vom Bischof für geeignet erklärt werden. Widerruft der Bischof das Zeugnis der Eignung, so ist der Lehrer ohne weiteres der staatlichen Vollmacht, Religionsunterricht zu erteilen, beraubt. Die kirchliche Autorität muß die Religionsbücher billigen. In den

[1] Concordata Regnante Sanctissimo Domino Pio PP. XI. inita, latine et gallice reddita et notis illustrata a P. Joanne M. Restrepo S. J., Rom 1934, Universitas Gregoriana. Die deutschen Konkordate liegen in einer sehr handlichen und brauchbaren Ausgabe vor in dem Büchlein von J. Wenner, Reichskonkordat und Länderkonkordate mit einer Einleitung und Sachverzeichnis, 1. u. 2. Aufl. Paderborn 1934.

für die vormilitärische Erziehung errichteten Organisationen der Avanguardisti und des Balilla sollen die Leitungen dafür sorgen, daß die Kinder nicht gehindert sind, an Sonn- und Feiertagen ihre religiösen Pflichten zu erfüllen.

Das Konkordat mit Rumänien vom 10. Mai 1927 erkennt in Art. 19 der katholischen Kirche das Recht zu, private Volks- und höhere Schulen sowie Lehrerseminarien zu errichten. Sie stehen unter der Leitung des Diözesanbischofs und unterliegen der Inspektion des Unterrichtsministeriums. Alle Ordensschulen sind vom Bischof abhängig. Er kann infolgedessen ihre Unterrichtssprache bestimmen. Alle genannten Schulen haben Öffentlichkeitsrecht. Art. 20 behandelt ausführlich die Frage des Religionsunterrichtes. Er soll in allen Schulen erteilt werden, und zwar in der Muttersprache. Der Bischof bestimmt den Lehrplan; die Textbücher müssen von ihm approbiert werden. Er hat das Aufsichtsrecht über den Religionsunterricht. Die Religionslehrer bedürfen ebenfalls der Approbation.

Das preußische Konkordat vom 14. Juni 1929 enthält bekanntlich keine Bestimmungen über Erziehung und Schule. In dem Notenwechsel vom 5. und 6. August wird aber ausdrücklich darauf hingewiesen, daß damit die verfassungsmäßigen Rechte der preußischen Katholiken insbesondere hinsichtlich der konfessionellen Schulen in keiner Weise sachlich beeinträchtigt werden, daß die preußische Staatsregierung es als eine selbstverständliche Pflicht erachte, die in der Reichsverfassung anerkannten religiösen Rechte zu wahren und wie vorgesehen zur Auswirkung zu bringen.

Dagegen wird im badischen Konkordat vom 12. Okt. 1932 in Art. 11 bestimmt, daß der Religionsunterricht an den badischen Schulen nach Maßgabe der Bestimmungen des Art. 149 RV. ordentliches Lehrfach ist und in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der katholischen Kirche erteilt wird. Das Schlußprotokoll bemerkt zu Art. 11, daß die bezüglich des Religionsunterrichtes an badischen Schulen geltenden Rechte der katholischen Kirche auch weiterhin aufrecht erhalten werden.

Die Bestimmungen des Reichskonkordates Art. 21—25 und das Schlußprotokoll zu Art. 24 behandeln den Religionsunterricht, die Religionslehrer, die konfessionellen Schulen, die Lehrer an konfessionellen Schulen und ihre Bildung sowie die Privatschulen.

Endlich hat das österreichische Konkordat vom 5. Juni 1933 in Art. 6 festgelegt, daß die katholische Kirche das Recht habe, für den Religionsunterricht und die religiösen Übungen in allen Volks- und höheren Schulen zu sorgen. Die Leitung und unmittelbare Beaufsichtigung des Religionsunterrichtes und der kirchlichen Übungen steht der Kirche zu. Verbindlichkeit des Religionsunterrichts und finanzielle Obsorge werden wie bisher geregelt. Der Religionsunterricht kann in Übereinstimmung mit der staatlichen Behörde erweitert werden. Diesen erweiterten Religionsunterricht finanziert vorläufig die Kirche. Religionslehrer sind grundsätzlich Geistliche. Es können aber auch Laienlehrer und andere geeignete Personen verwendet werden. Diese sind an den Besitz der Missio Canonica gebunden. Die Lehrpläne gestaltet die Kirche, sie approbiert auch die Lehrbücher. Die der Kirche gegenwärtig zustehenden Rechte und Befugnisse bezüglich des Schul- und Unterrichtswesens bleiben gewahrt. Kirchliche Orden und Kongregationen haben das Recht, Privatschulen zu errichten, denen bei Beachtung der allgemeinen schulgesetzlichen Bestimmungen Öffentlichkeitsrecht zuerkannt wird. Sie sollen unter bestimmten Voraussetzungen subventioniert werden. Durch eingehende Bemerkungen im Zusatzprotokoll zu Art. 6 werden diese Bestimmungen noch erläutert. Von besonderer Bedeutung ist, daß den Diözesanordinarien das Recht zusteht, Mißstände im religiös-sittlichen Leben der Schüler wie auch nachteilige und ungehörige Beeinflussung bei den staatlichen Schulbehörden zu beanstanden, die auf entsprechende Abhilfe Bedacht nehmen werden. Es besteht insbesondere Einverständnis darüber, daß im Burgenland konfessionelle Schulen als öffentliche Schulen bestehen. Bei einer Änderung der schulbehördlichen Organisation soll für die bisherigen Vertretungen der Interessen der Kirche entsprechend vorgesorgt werden.

So mannigfaltig die Bestimmungen, die hier nur kurz im wesentlichen skizziert sind, auch anmuten, in ihnen kommt das Bestreben zum Ausdruck, die unverletz-

lichen Rechte der Kirche sicherzustellen und auf der andern Seite die volle Zuständigkeit des Staates zu wahren. Ja, die Kirche hat sich bereit gezeigt, im Interesse einer reibungslosen Zusammenarbeit mit dem Staat auf ihr zukommende Rechte weitgehend zu verzichten.

Bieten die Konkordate praktische Regelungen, aus denen die grundsätzliche Stellung mit mehr oder weniger großer Klarheit hervorleuchtet, so sucht unsere Zeit mit starkem Bemühen, diese Grundsätze selber ans Licht zu heben. In einem sehr umfangreichen Band von 537 Seiten hat der bekannte Kanonist Francisco Blanco Nájera (Derecho docente de la Iglesia, la Familia y el Estado)[2] diese Grundsätze dargestellt. Das Werk zerfällt in drei große Teile: 1. Geschichte und Prinzipien des Naturrechts und des göttlichen positiven Rechtes. In diesem Teil werden umfassende Untersuchungen über das Recht der Kirche, der Familie, des Kindes, des Staates und ihre Beziehungen zueinander angestellt. Der Verfasser setzt sich jeweils mit den falschen Theorien auseinander und sucht die katholische Auffassung gut zu begründen. Dabei wird allerdings die aktuelle Problematik in den großen Kulturstaaten nur hin und wieder gestreift. Der 2. Teil ist der kirchlichen Gesetzgebung, vor allem einer eindringlichen Analyse der Canones 1372—1383 gewidmet. Eine große Fülle rechtshistorischen und rechtssystematischen Materials ist hier zusammengetragen. Man wird dem Verfasser sicher nicht zu nahe treten, wenn man in dem einen oder andern Punkte der Exegese anderer Meinung ist. Jedenfalls bietet er einen in diesem Umfang noch nicht versuchten Kommentar zu den Schulbestimmungen des Kirchenrechts. In dem 3. Teil wird die zivile Gesetzgebung dargelegt, wobei der Nachdruck selbstverständlich auf Spanien liegt. Es ist aber auch versucht, das internationale Recht zu umreißen sowie eine sehr knappe Darlegung der Rechtslage in den einzelnen Ländern zu geben, die für eine allererste Orientierung wertvoll ist.

Einen wichtigen Punkt aus dem Fragenbereich „Erziehungsverantwortung und Erziehungsrecht" behandelt die Münchener Dissertation von Dr. Karl Lipp, Elternrecht im katholischen Kirchenrecht[3]. Diese Schrift stellt einen beachtlichen Versuch dar, der das Schwergewicht auf die Entwicklung im 19. Jahrhundert legt und vor allem die Frage des Elternrechtes in den gemischten Ehen behandelt. Die sehr wünschenswerte umfassende Behandlung des Elternrechtes in der katholischen Theologie und im katholischen Kirchenrecht bietet der Verfasser nicht. Es scheint uns ein Zeichen der Zeit zu sein, daß eine Dissertation wie die vorliegende heute von einer philosophischen Fakultät angenommen wurde. Auch bei dieser Arbeit wird der Leser an manchen Stellen kritische Anmerkungen zu machen haben.

Eine mehr praktischen als wissenschaftlichen Zwecken dienende Darlegung bietet in überaus klarer und verständlicher Weise das Büchlein von Kardinal Verdier, Erzbischof von Paris: La question scolaire[4]. Es ist für die Hand der Erzieher und Eltern bestimmt und beantwortet die Fragen: Wem gehört das Kind? Welches sind seine Rechte? Kind und Kirche, Kind und Neutralität, Staat und Schule, die Kirche und das große aktuelle Problem, warum weist man die Mitwirkung der Kirche zurück? Im Anschluß an die Erziehungsenzyklika des Heiligen Vaters werden die katholischen Grundsätze klar dargelegt und auf die heutigen französischen Verhältnisse angewandt.

Eine sehr offene und tief führende Behandlung erfährt ein Teilproblem der französischen Schulfragen in der Schrift des bekannten Philosophen Etienne Gilson, Pour un ordre catholique[5]. Das Hauptproblem lautet: „Unterrichtsfreiheit oder staatliche Unterstützung?" Grundsätzlich ist Gilson selbstverständlich der Meinung, daß beide Forderungen miteinander zu vereinbaren seien, aber in Anbetracht der französischen historischen Entwicklung sowohl wie der aktuellen Mentalität des französischen Laizismus müsse man auf jegliche staatliche Unterstützung für die freien Schulen verzichten, wolle man nicht die Un-

[2] Comentario canónico-civil al Lib. III, Tit. XXII „De Scholis" del Codex Iuris Canonici. Linares 1934, El Noticiero.

[3] Manns Pädagogisches Magazin Heft 1412. Langensalza 1934, Beyer & Söhne.

[4] Paris 1934, Beauchesne.

[5] Paris o. J. [1934], Desclée De Brouwer.

terrichtsfreiheit und damit die Sicherstellung echter katholischer Erziehung gefährden. Die Darlegungen sind stellenweise recht temperamentvoll. Es fällt dem mit den französischen Verhältnissen weniger intim Vertrauten nicht ganz leicht, dem Verfasser in allen seinen Darlegungen zuzustimmen. Mit größtem Nachdruck weist er darauf hin, daß der freie Unterricht nur dann seine Mission erfüllen könne, wenn die Leitung dieser Schulen für ein vorzüglich ausgebildetes Personal sorge, wenn sie die Lehrkräfte ihrer Eignung entsprechend auch einsetze und sie auch finanziell sicherstelle.

Im Verlag von Kösel & Pustet hat der Verfasser dieser kleinen Übersicht ebenfalls eine grundsätzliche Darlegung[6] erscheinen lassen. Bischof Dr. Nicolaus Bares von Berlin hat dem Büchlein ein Geleitwort mit auf den Weg gegeben. Es wird hier der Versuch gemacht, thesenartig die Rechte der Familie, der Kirche und des Staates aus ihrer Wesensstruktur heraus abzuleiten, gegeneinander abzugrenzen und ihre Zusammenarbeit aufzuweisen. Die Schrift sucht die Bedeutung dieser Probleme für die aktuelle Lage in Deutschland sichtbar zu machen. Sie wendet sich an weite Leserkreise.

Eine gute Zusammenfassung der Schul- und Erziehungsfragen in der tschechoslowakischen Republik bieten mehrere Beiträge des sehr umfangreichen Buches „Die deutschen Katholiken in der tschechoslowakischen Republik. Eine Sammlung von Beiträgen zur geistigen und religiösen Lage des Katholizismus und des Deutschtums", das Msgr. Dr. Heinrich Donat herausgegeben hat[7]. Dr. Emerich Franzis stellt die tschechoslowakische Schulgesetzgebung in religionspolitischer Sicht dar und der Herausgeber selber die katholische Schulbewegung und das katholische Schulwesen. Man bekommt ein eindrucksvolles Bild von der schwierigen Situation vor allem der katholischen deutschen Schule, aber auch der andern Minderheiten in der Tschechoslowakei.

Soll die Frage „Erziehungsverantwortung und Erziehungsrecht" auch einer praktischen Lösung zugeführt werden, so wird es vor allem darauf ankommen, die Eltern für ihre Erziehungsarbeit tüchtig zu machen und die Familie als den wichtigsten von Gott gewollten Erziehungsraum aufzuweisen. Um dieses pädagogische Problem müht sich P. Charmot S. J. in seinem Buch „Esquisse d'une pédagogie familiale"[8]. Er weist die Verantwortlichkeit der Familie auf, die Rolle, die Vater und Mutter zu spielen haben, um sich dann ganz den praktischen Fragen moderner Familienpädagogik zuzuwenden. Das Buch, das selbstverständlich französische Verhältnisse berücksichtigt, kann auch dem deutschen Leser wertvolle Anregungen bieten.

Als Opus posthumum des bekannten Volkserziehers Anton Heinen erschien in dem großen „Handbuch der Erziehungswissenschaft", das von Eggersdorfer, Raederscheidt u. Schröteler herausgegeben wird[9], eine sehr wertvolle Familienpädagogik. Wie alles, was Heinen geschrieben hat, ist auch dieser Beitrag mit einem starken Einfühlungsvermögen und einer sehr konkreten Schau der aktuellen Verhältnisse und Schwierigkeiten gestaltet. Die wesentlichen Fragen der Familienpädagogik werden von ihm als einem Mann reichster Erfahrung und selbstloser Liebe zu Jugend und Volk in einer ganz praktischen Art gestellt und beantwortet.

Auch die beiden andern Beiträge dieses Bandes, „Die Pädagogik der Kindertagesstätte" von Elisabeth Rahner und „Die Grundlagen meiner Pädagogik" von Maria Montessori, werden allen jenen, die sich um die Familienpädagogik mühen, wertvolle Unterlagen bieten. Vor allem der Beitrag von Elisabeth Rahner behandelt in souveräner Stoffbeherrschung die Entwicklung des Kleinkindes und die mannigfachen Erziehungsaufgaben, die eine moderne Kindertagesstätte (Kindergarten und Kinderhort) zu leisten hat. Da diese Erziehungsarbeit ganz wesentlich Ergänzung und in manchen Fällen Ersatz der Familienerziehung sein muß, kann es gar nicht anders sein, als daß hier Seite um Seite jene Fragen

[6] J. Schröteler S. J., Erziehungsverantwortung und Erziehungsrecht. Die Lehre von den Erziehungsträgern im Lichte des päpstlichen Rundschreibens „Divini illius Magistri" vom 31. Dez. 1929. München 1935.

[7] Warnsdorf 1934, Opitz.

[8] Paris 1933, Éditions Spes.

[9] Teil III: Pädagogik und Didaktik der Altersstufen, Bd. I. München 1934, Kösel & Pustet.

berührt werden, vor denen auch Vater und Mutter Tag für Tag stehen.

Unsere kurze Übersicht wird gezeigt haben, daß das Problem „Erziehungsverantwortung und Erziehungsrecht" zu den vordringlichsten kulturpolitischen und pädagogischen Fragen unserer Zeit gehört. Je stärker man sich heute auf die große Bedeutung der Erziehung besinnt, um so notwendiger ist es, volle Klarheit über Verantwortung und Recht zu schaffen, da nur so eine reibungslose Zusammenarbeit der Erziehungsträger möglich ist. Um so bedeutsamer aber ist es, auch die Mahnung der Erziehungsenzyklika zu verwirklichen, Jugend und Eltern auf die Ausübung des heute besonders wichtigen und schwierigen Erziehungsberufes vorzubereiten.

Joseph Schröteler S. J.

Benito Mussolini über Kirche und Staat

Am 18. Dezember 1934 veröffentlichte der verantwortliche Leiter der italienischen Politik in der Pariser Zeitung „Le Figaro" (Nr. 352, Copyright Opera Mundi) unter der Überschrift „L'Église et l'État" einen im Auslande sehr beachteten Aufsatz über das gewiß zeitgemäße Thema: Kirche und Staat. Der Aufsatz, der vom Standpunkte des Faschismus geschrieben ist, enthält eine eindringliche Warnung vor jeglicher Art von Kulturkampf und Kulturkampfgelüsten.

Unzähligemal ist solche Warnung von kirchlicher Seite ausgesprochen worden. Immer wieder haben vor allem die Päpste sich für den Frieden zwischen Kirche und Staat eingesetzt; denn trotz des berühmten Wortes Tertullians, daß das Blut der Märtyrer der Samen neuer Christen ist, weiß die Kirche aus ihrer langen Geschichte durch zwei Jahrtausende, welche Leiden und Gefahren ein schwerer Zusammenstoß zwischen den beiden höchsten Gewalten nicht nur für die religiöse, sondern auch für die staatliche Gemeinschaft bedeutet.

Es ist aber sehr wichtig, daß die Vertreter der Staatsgewalt ebenfalls von der Notwendigkeit überzeugt sind, den Konflikt mit der Kirche zu meiden. Daher ist es sehr lehrreich, zu sehen, wie diese Notwendigkeit mit aller Klarheit und Schärfe von einem hervorragenden Staatsmann betont wird, der die Lateranverträge mit dem Heiligen Stuhle abschloß und dabei Gelegenheit hatte, auf dem kirchenpolitischen Gebiete eingehende Erfahrungen zu machen.

Aus dem „Figaro"-Aufsatz brachte alsbald der „Osservatore Romano" (Nr. 294 vom 20. Dez. 1934) einen längeren Auszug, der von dort auch in die „Kölnische Volkszeitung" (Nr. 351 vom 23. Dez.) und die „Germania" vom gleichen Tag (Nr. 354) überging. Der Gegenstand des Aufsatzes und die hohe Stellung seines Verfassers dürften es aber rechtfertigen, wenn wir auch unsern Lesern die Hauptgedanken des Artikels in einer wortgetreuen Übersetzung nach dem Original vermitteln und einige erläuternde Bemerkungen beifügen.

Benito Mussolini beginnt mit einem allgemeinen Rückblick auf die Geschichte und einer Kennzeichnung der eigenartigen Natur eines kirchenpolitischen Kampfes. Er schreibt:

„Die ganze Geschichte der abendländischen Zivilisation, von der Zeit des Römischen Reiches bis auf unsere Tage, von Diokletian bis auf Bismarck, lehrt uns, daß jedesmal, wenn ein Staat in Konflikt mit der Religion gerät, es der Staat ist, der als Besiegter aus dem Streit hervorgeht. Ein Kampf gegen die Religion ist eben ein Kampf gegen das Ungreifliche, gegen das Unfaßbare; er ist eine Kriegserklärung an den Geist in seinem tiefsten und innersten Bereich. Es braucht nicht mehr bewiesen zu werden, daß während eines solchen Kampfes die dem Staat zur Verfügung stehenden Waffen, selbst die schärfsten, ohnmächtig sind, der Kirche tödliche Wunden beizubringen. Die Kirche — vor allem die katholische Kirche — geht unveränderlich siegreich auch aus den erbittertsten Kämpfen hervor.

Ein Staat vermag nur über einen andern Staat zu siegen. Er kann dann seinem Siege eine greifbare Gestalt geben, z. B. durch Auferlegung einer Verfassungsänderung oder eine territoriale Eroberung; er kann eine Kriegsentschädigung fordern. Er kann die besiegte Nation zur Entwaffnung oder zur Annahme eines bestimmten politischen oder wirtschaftlichen Systems zwingen.

Wenn eine Nation Krieg beginnt, findet sie sich einer materiellen Wirklichkeit gegenüber, die gepackt, getroffen, verstümmelt oder verwandelt werden kann; aber wenn der Gegner eine Reli-

gion ist, so ist es unmöglich, den Angriff auf ein bestimmtes und genaues Ziel zu richten. Der einfache passive Widerstand der Priester und der Gläubigen genügt, die heftigsten Angriffe eines Staates zunichte zu machen.

Während der acht Jahre ‚Kulturkampf' — ein Kampf, der von der Verkündigung des ‚Dogmas der päpstlichen Unfehlbarkeit' in religiösen Dingen seinen Ausgang nahm — hat Bismarck die Verhaftung einer großen Zahl von Bischöfen, die Schließung Hunderter von Kirchen und die Auflösung einer Menge von katholischen Organisationen verfügt; ja er ging so weit, deren Vermögen zu beschlagnahmen. Dieser antirömische Feldzug begann unter dem Wahlspruch: ‚Los von Rom.'

Das Ergebnis dieser Verfolgung war, daß bald die Zahl der katholischen Abgeordneten im Reichstag auf mehr als hundert stieg, daß Windthorst eine Weltpopularität erlangte und der geistige Widerstand des deutschen Katholizismus sich durch die einhellige Zustimmung ermutigt sah. Schließlich kapitulierte Bismarck, der gewaltige (terrible) Gründer des Deutschen Reiches, vor Leo XIII., rief ihn zum Schiedsrichter in einer internationalen Streitfrage an, und der Brief, den er an ihn richtete, begann mit dem Worte: ‚Sire!'

Die Kirchenpolitik Napoleons I. war nicht glücklicher. Einer der schwersten Fehler, die der große Korse begangen hat, war die brutale Art, mit der er zwei Päpste und auch den Vatikan behandelte.

Nach der faschistischen Auffassung ist die Religion völlig frei; sie ist unabhängig in ihrem eigenen Bereich. Die abgeschmackte (saugrenue) Idee, eine Staatsreligion zu schaffen oder die Religion, zu der sich fast die Gesamtheit der Italiener bekennt, dem Staate dienstbar zu machen (asservir), hat niemals die Schwelle dessen überschritten, was ich das Vorzimmer meines Gehirns nennen könnte.

Zur Aufgabe eines Staates gehört nicht der Versuch, neue Evangelien oder andere Dogmen zu schaffen, alte Gottheiten zu stürzen, um sie durch andere laut angepriesene von Rasse, Blut oder irgend einer ‚nordischen Art' (nordisme) zu ersetzen. Der faschistische Staat hält es nicht für seine Obliegenheit, sich in religiöse Fragen einzumischen. Das könnte nur in dem Falle geschehen, in dem der religiöse Faktor auf die moralische und politische Ordnung der Nation Einfluß ausübte.

In den modernen Zeiten hat ein Staat im Bereich der Erdteile mit weißer Zivilisation nur die Wahl zwischen zwei logischen Haltungen gegenüber den bestehenden Kirchen: entweder unter Duldung aller sie zu ignorieren, wie es in den Vereinigten Staaten der Fall ist, oder aber die Beziehungen zwischen der Regierung und den Kirchen zu regeln mittels eines Systems von Verträgen und Konkordaten, nach der Methode, die in Italien die besten Früchte gezeitigt hat."

Anschließend schildert Mussolini die besondere kirchenpolitische Lage Italiens seit 1870, der weder die Formel Cavours: „Freie Kirche im freien Staat", habe gerecht werden können noch der geometrische Ausdruck Giolittis [1], der Kirche und Staat mit zwei Parallelen verglich, die bis ins Unendliche verlängert werden können, ohne sich jemals zu schneiden. Dann fährt er fort:

„Im Jahre 1929 machte der Vertrag, der die römische Frage in einer entscheidenden und befriedigenden Weise löste, dieser unhaltbaren Lage ein Ende, und das Konkordat legte in einigen Dutzend Artikeln die künftigen Beziehungen zwischen dem italienischen Staat und der Religion fest.

Seit dem 11. Februar 1929 sind sechs Jahre verflossen. Nach Abschluß dieser Verträge gab es viele, die sich skeptisch zeigten und Katastrophen vorhersagten. Das waren dieselben Stimmen, die sich vernehmen ließen, als im Laufe des Sommers 1931 die Verträge die Probe eines Konfliktes bestehen mußten, wo die Frage der Jugenderziehung im Spiele war. Dieser Konflikt durchlief verschiedene Phasen, von denen einige in arger Zuspitzung mehrere Monate währten. Aber seit den ersten Tagen des Septembers war das Problem zur allgemeinen Zufriedenheit gelöst. Dieser Streitfall kann als die Feuerprobe der Lateranverträge betrachtet werden. Seitdem hat sich

[1] Giovanni Giolitti (1842—1928), Anhänger des politischen Liberalismus und vor dem Kriege von überragendem Einfluß, war wiederholt italienischer Ministerpräsident, zuletzt von Juni 1920 bis Juni 1921. (Anm. des Übers.)

nichts ereignet, das den bürgerlichen und religiösen Frieden, dessen sich Italien erfreut, gestört hätte, und man kann hinzufügen, daß eine herzliche Zusammenarbeit sich zwischen den beiden Mächten eingestellt hat, die übrigens ein gemeinsames Ziel haben: die Humanität.

Die faschistische Lehre ist in diesem Punkte klar: der Staat ist souverän, und nichts kann außer ihm oder gegen ihn existieren, nicht einmal die Religion in ihrem äußeren praktischen Hervortreten (dans ses manifestations extérieures pratiques); daraus erklärt es sich, warum die italienischen Bischöfe dem Staat den Treueid leisten. Anderseits ist die Kirche souverän in ihrem besondern Tätigkeitsbereich, d. h. in den geistlichen (spirituelles) Fragen. Es kommt zuweilen vor, daß diese beiden Mächte sich treffen, und in solchem Fall ist eine Zusammenarbeit wünschenswert und übrigens ebenso leicht durchführbar wie fruchtbringend.

Eine Versammlung von Kardinälen, die sich mit der Frage des Kalibers von Kanonen oder des Tonnengehalts von Panzerschiffen befassen würde,wäre unendlich wunderlich (grotesque). Ein Ministerrat wäre es genau so, wenn er sich anschickte, Theologie und religiöse Dogmen zu behandeln. Ein Staat, der jeden geistigen Zwiespalt und jeden Konflikt zwischen seinen Bürgern zu vermeiden wünscht, muß sich vor jeder Einmischung in die rein religiösen Fragen hüten....

Keine Regierung ist mehr totalitär, mehr autoritär als der faschistische Staat. Keine ist eifersüchtiger auf ihre Allmacht (toute-puissance) und ihr Ansehen, aber gerade aus diesen Gründen vermeidet es der Faschismus, sich in Fragen einzumischen, die außerhalb seines Rechtsbereichs liegen und ihm fremd sind. Alle Staaten, die es nicht gelernt haben, diese große Wahrheit zu verstehen, haben sich früher oder später gezwungen gesehen, ihren Irrtum anzuerkennen. In meiner Rede bei der fünften Jahresversammlung des Regimes habe ich mit vollem Bewußtsein erklärt, daß wer die religiöse Einheit eines Landes bricht oder trübt, ein Majestätsverbrechen gegen die Nation begeht."

Die Schlußworte: „Quiconque rompt ou trouble l'union religieuse d'un pays, commet un crime de lèse-nation", sind auch als Motto dem ganzen Aufsatz vorausgestellt.

Es kommt jetzt und hier weder auf eine kritische Stellungnahme zur Geschichtsbetrachtung Mussolinis an noch auf die Frage, ob die Auffassung des Faschismus über das Verhältnis von Kirche und Staat bis in ihre letzten Folgerungen und schärfsten Formulierungen mit der katholischen Lehre übereinstimmt. Was aber an dem Aufsatz besondere Beachtung verdient, ist die Hochschätzung, die der italienische Regierungschef der Kirche und ihrer geistigen Macht entgegenbringt, sowie der Nachdruck, mit dem er für den Frieden zwischen den beiden höchsten Gewalten eintritt und dafür die Erfahrungen der Geschichte und seine staatsmännische Einsicht in die Waagschale wirft. Bemerkenswert ist auch, mit welcher Entschiedenheit er nicht nur die Einführung einer Staatsreligion ablehnt, sondern auch den Versuch zurückweist, die Religion dem Staate dienstbar zu machen. Das würde z. B. der Fall sein, wenn ein Staat die religiösen Einflußkräfte der Kirche zwar benutzte, wo es in seine politischen und nationalen Pläne paßt, im übrigen aber die Freiheit der Kirche im öffentlichen Leben bekämpfte.

Wenn Mussolini die segensreiche Wirkung der Lateranverträge hervorhebt, so ist das keineswegs eine einseitige Feststellung. Noch kürzlich hat sich der Vatikan in gleichem Sinne geäußert. Das geschah aus Anlaß der Abschiedsaudienz des italienischen Botschafters beim Vatikan, des Grafen De Vecchi di Val Cismon, der zum Unterrichtsminister ernannt worden war. Bei dieser Gelegenheit schrieb der „Osservatore Romano" (Nr. 26 vom 31. Jan. 1935) halbamtlich von dem „geschichtlichen Ereignis der glückbringenden und wohltätigen Lateranverträge" (dei fausti, benefici Patti Lateranensi) und rühmte dem ersten Botschafter des Königreichs Italien nach, er habe es verstanden, „zu allgemeiner Befriedigung ... die Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und Italien immer mehr zu festigen zum höchsten moralischen und geistigen Vorteil der großen katholischen Nation".

Die etwas überspitzt erscheinenden Worte Mussolinis über die „Allmacht" des Staates können nach der katholischen Auffassung von der Souveränität des Staates auf politischem Gebiete richtig verstanden werden. Denn wie es

Leo XIII. wiederholt in seinen Rundschreiben ausgeführt hat, anerkennt und erklärt die Kirche, daß die bürgerlichen Dinge der Staatsgewalt unterstehen und diese auf ihrem Gebiete souverän ist („Diuturnum illud" vom 29. Juni 1881: „Quae in genere rerum civilium versantur, ea in potestate supremoque imperio eorum [principum] esse agnoscit et declarat [Ecclesia]"; ebenso „Sapientiae christianae" vom 10. Januar 1890: „Ecclesia et civitas suum habet utraque principatum; proptereaque in gerendis rebus suis neutra paret alteri"). Auf der Anerkennung der staatlichen, von Gott gewollten Souveränität beruht ja die Gehorsamsbereitschaft des Christen. Darum konnte Leo XIII. in seiner Enzyklika „Sapientiae christianae" die stolzen Worte schreiben: „Niemand ist in Krieg und Frieden ein besserer Bürger als der pflichtbewußte Christ", aber weil die Macht des Staates nicht unumschränkt ist, kann auch der Gehorsam des Christen nicht unbedingt sein. Deshalb fügte der Papst hinzu: „Dennoch müßte der Christ eher alles erdulden und selbst den Tod wählen, als die Sache Gottes und der Kirche im Stiche lassen."

Um aber Gewissenskonflikte den einzelnen und die Erschütterungen eines Kulturkampfes dem Staate zu ersparen, empfiehlt Mussolini — ganz in Übereinstimmung mit dem kirchlichen Standpunkt — eine friedliche Vereinbarung, wenn sich kirchliche und staatliche Interessen kreuzen. Ein derartiges Ineinandergreifen von kirchlichen und staatlichen Interessen tritt im wirklichen Leben nicht etwa selten, sondern sogar sehr häufig ein, und es ist daher ein unmögliches Unterfangen, den Betätigungsbereich der Politik von dem der Religion fein säuberlich trennen zu wollen. Gibt es doch viele Dinge, die ihrer Natur nach, obgleich unter verschiedenem Gesichtspunkte, zur Zuständigkeit sowohl der Kirche als auch des Staates gehören („res mixtae"), wie z. B. Unterricht, Erziehung, Eherecht, Wissenschaft, Kunst, Presse und Vereinswesen. Ihre gemischte, d. h. politisch-kirchliche Natur kann durch keine Gewalt und keine Rhetorik aus der Welt geschafft werden.

Soll sich an diesen Dingen nicht der Kampf zwischen Staat und Kirche entzünden, so muß eine friedliche Verständigung über die gegenseitigen Rechte und Pflichten erfolgen. Es mag um eine solche Vereinbarung oft lange und heiß gerungen werden. Aber wenn auf beiden Seiten der ernste Wille zum Frieden vorhanden ist, wird sie sich immer erreichen lassen. Voraussetzung ist allerdings, daß der Staat der Eigenart der Kirche gerecht wird und auf Zwangsmaßnahmen verzichtet, die einer geistigen Macht gegenüber weder entsprechend noch auf die Dauer wirksam sind. Grundsätzlich ist ferner zu beachten, daß die katholische Kirche eine organisierte Gesellschaft eigenen Rechtes ist und auch den Anspruch auf öffentliche Betätigung ihrer Religion nicht von einer Genehmigung des Staates ableitet.

Natürlich ist eine Verständigung zwischen Kirche und Staat viel leichter in einem Volke, das seine Glaubenseinheit bewahrt hat. In einem konfessionell gemischten Lande wird es oft nicht möglich sein, bei tiefergehendem Widerstreit eine Einigung grundsätzlicher Art herbeizuführen. Dann ist schon viel gewonnen, wenn ein „modus vivendi" geschaffen wird, der auf dem strittigen Gebiete dem Staat und der Kirche eine reibungslose Wirksamkeit nebeneinander gestattet.

Als Realpolitiker betont Mussolini sehr stark die Erfahrungen der Geschichte, die dem Staatsmann die Aussichtslosigkeit und Verderblichkeit eines Kampfes gegen eine geistige Macht, wie es die Kirche ist, fast handgreiflich vor Augen stellen. Der Wirkkraft dieser Mahnung steht freilich der traurige Satz entgegen, der besagt: „Das einzige, was man aus der Geschichte lernen kann, ist, daß die Menschheit nichts daraus lernt." Aber dieser Satz enthält keine Zwangsvorschrift. Zumal wenn ein Staat schon mit vielen andern Schwierigkeiten zu kämpfen hat, sollte er sich erst recht bemühen, jedem Konflikt mit der Kirche vorzubeugen, und somit den Widerwillen überwinden, aus der Geschichte zu lernen.

Max Pribilla S. J.

Gründonnerstag

Am Donnerstag in der Karwoche haben sich schon in alten Zeiten bedeutungsvolle Gebräuche gebildet: die Weihe der heiligen Öle und die Aussöhnung der Büßer, wozu sich dann noch in Kathedral-

kirchen die Fußwaschung anschloß. Es drängten sich also die Dinge, und wie wir aus dem „Sacramentarium Gelasianum" ersehen, das schon in der Karolingerzeit dem Papste Gelasius († 496) zugeschrieben wurde, feierte man am Gründonnerstage drei Messen, die erste zur Aussöhnung der Büßer, eine zweite zur Ölweihe, die dritte am Abend zur Erinnerung an die Einsetzung des heiligsten Sakramentes. Das alte Bußwesen ist nun schon seit Jahrhunderten aufgehoben und in der jetzigen Gründonnerstag-Messe, die der Erinnerung an das letzte Abendmahl geweiht ist, wird in Kathedralkirchen die Ölweihe vorgenommen und nachher die Fußwaschung angefügt. Wenn wir das alles überblicken, fragen wir uns, wie man in Deutschland dazu kam, den Tag den „Grünen Donnerstag", „Gründonnerstag" zu nennen. Farblos ist die Benennung dieses Tages in den romanischen Sprachen. Dort heißt er einfach der „heilige Donnerstag"; in den germanischen Sprachen gibt sich hier die Freude am Anschaulichen kund. Die Engländer gehen von der Fußwaschung aus: Maundy Thursday (= mandatum, Auftrag); die Holländer nennen ihn den Weißen Donnerstag, wohl im Hinblick auf die weißen Paramente; die Dänen haben dafür der Ausdruck Skærtorsdag (skær = rein, klar). Das sind alles verständliche Bezeichnungen, was es aber mit dem „grünen Donnerstag" für eine Bewandtnis hat, ist bis heute noch nicht völlig klargelegt. Sowohl Liturgiker als Sprachforscher haben sich mit dieser Frage beschäftigt, und ihre Beobachtungen und Meinungen berühren und kreuzen sich verschiedentlich.

Zunächst kamen einige auf die Vermutung, der Name schreibe sich von den grünen Kräutern her, die man mancherorts an diesem Tage nach überkommenem Gebrauch genieße. Aber wie kommen die Deutschen dazu, gerade an diesem Tage grüne Kräuter zu genießen? Handelte es sich um einen bestimmten Tag, der etwa mit dem Wachstum und der Jahreszeit im Zusammenhang stände, dann könnte man an ein Frühlingsfest denken, an dem man frohgestimmt die ersten Gaben der Natur entgegennahm. Aber wie das an einem Tag religiöser Erinnerung, der, in der Schwingweite von fünf Wochen, das eine Mal auf den 19. März, das andere Mal auf den 22. April fallen konnte, also auf Zeiten, in denen es in manchen Jahren noch winterte, in andern das erste Quellen und Sprossen in der Pflanzenwelt längst vorüber ist. Gleichwohl, es ist ein Brauchtum, das vielerorts über ganz Deutschland hin nachgewiesen ist; es ist belegt für Niederösterreich, Bayern, Schwaben, Baden, Sachsen, Anhalt, Westfalen, Mecklenburg, und zwar, was zu beachten ist, nicht etwa mit religiöser Deutung, sondern es wird an diesem Tage dem Genuß von Salat, Kohl, Nesseln, jungen Trieben von allerlei Pflanzen eine abergläubische Wirkung zugeschrieben, dann gehe einem das Geld nie aus, es soll ein Schutz sein gegen Krankheiten und Plagen (Bächthold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens III 1187 f.). Aus den verschiedenen Angaben läßt sich weder ein zu Grunde liegendes allgemeines Frühlingsfest noch die Eindeutigkeit des dem Genuß der Kräuter zugeschriebenen Zaubers erschließen, und wenn Holtzmann (Deutsche Mythologie) ein Donarsfest im Mai als Grundlage vermutet, so ist das eben eine bloße Vermutung.

Tatsächlich hat der Gebrauch, am Gründonnerstag zur Mahlzeit grüne Kräuter als Zuspeise zu genießen, an manchen Orten ein christliches Gepräge angenommen, wie unter andern Georg Rippel in seinem zuerst in Straßburg 1723 erschienenen Buch „Altertum und Ursprung aller Cäremonien" bezeugt [1]. Dort gibt „der Pfarrer" seiner Gemeinde folgenden Aufschluß über den Namen „Grüner Donnerstag": „Die Juden pflegten das Osterlamm und das vorgeschriebene ungesäuerte Brot mit einem Salat aus grünen bitteren Kräutern zu genießen. Dieser Sitte mögen dann die Christen vieler Gegenden gefolgt sein und am Tage, wo das neutestamentliche Ostermahl eingesetzt wurde und wo in alter Zeit alle ihre Osterkommunion empfingen, den Genuß junger Kräuter, wie sie der Frühling um diese Zeit liefert, andern vorgezogen haben. Noch jetzt wird ja in vielen Familien an diesem Tag der

[1] Himioben hat dann das Buch überarbeitet und unter dem Titel „Die Schönheit der katholischen Kirche, dargestellt in ihren Gebräuchen" neu herausgegeben, und noch jetzt erscheint es in immer neuen Auflagen.

Tisch mit grünen Speisen besetzt. Daher hätte dann der Tag selber seinen Namen, gerade wie der Aschermittwoch und der Palmsonntag von der Asche und den Palmen, welche da ausgeteilt werden, ihren Namen erhalten" (Ausg. München 1896, S. 46). Auffallen möchte, daß hier die christliche Sitte von einer jüdischen abgeleitet wird. Gemeint ist ja sicher das Letzte Abendmahl, bei dem sich Christus an die jüdischen Vorschriften gehalten hat, aber es wird nicht erwähnt, obwohl die christliche Sitte, soweit sie überhaupt bestand, von daher stammte. Martin von Cochem erwähnt in seinem „Leben Christi", dem er in der 5. Auflage 1689 die letzte Fassung gab, daß die Juden dem Auftrage Gottes gemäß jedes Jahr um die Osterzeit das Osterlamm mit ungesäuertem Brot und mit wildem, bitterem Salat gegessen haben, und fügt dann an, daß sich Christus beim Abendmahl an diese Zeremonien gehalten habe. Die Evangelien erwähnen davon nichts; aber durch solche volkstümliche Erzählungen und Belehrungen kann sich sehr wohl der fromme Gebrauch gebildet haben, am Gründonnerstag womöglich Grünzeug der Mahlzeit beizufügen. Es handelt sich dann jedenfalls um ein Brauchtum, das ins Volk hineingetragen wurde, nicht aus ihm herauswuchs; aber doch sich so fest wurzelte, daß man, wie Grimm im „Deutschen Wörterbuch" (II. Bd. 1860) bemerkt, es für unchristlich hielt, an diesem Tag das Nesselgericht (eben aufgesproßte Kräuter, darunter die große Brennessel) nicht zu essen.

Wir haben also drei Dinge, die miteinander sicher in Verbindung stehen: den Namen „Gründonnerstag", den frommen christlichen Gebrauch und Kräuteraberglauben, und es fragt sich, wie sie zueinanderstehen. Was zunächst den frommen Gebrauch betrifft, so kann er schwerlich der Ausgangspunkt sein, denn seine Begründung ist so ausgeklügelt und dazu noch so hohl, daß er durchaus nicht das Kennzeichen des Ursprünglichen, Naturwüchsigen hat. Was haben denn überhaupt die „bitteren Kräuter" beim Genusse des Osterlammes (2 Mos. 12, 8) zu bedeuten? Sie waren doch nur Zutat und Würze, und ebenso beim Abendmahl. Warum nun gerade diese in frommer Erinnerung genießen und dann nicht auch ein Osterlamm und ungesäuerte Brote? — Und dann, welche Zusammenstellung von Palmen und Asche mit den bitteren Kräutern zur Erklärung des Namens! Dort Zeichen voll tiefen Sinnes, von der Kirche mit größter Feierlichkeit verwendet und zu einem Sakramentale erhoben, und hier eine einfache Zuspeise zur Mahlzeit im kindlich frommen Gedenken, daß auch Christus und seine Apostel beim letzten Abendmahl bittere Kräuter genossen haben — wer sieht da nicht den klaffenden Unterschied? Es geht wirklich nicht an, auf solche Weise den „Gründonnerstag" neben den „Aschermittwoch" und „Palmsonntag" zu stellen und so in gleicher Weise seinen Namen abzuleiten. Alles spricht dafür, daß der christliche Gebrauch bereits den Namen oder den Genuß der Frühlingskräuter voraussetzt und nur eine christliche Ausdeutung dafür ist. Was aber von diesen beiden andern das Ursprünglichere ist, läßt sich nach unsern Überlieferungen überhaupt nicht mit Sicherheit entscheiden. Zunächst möchte man an ein Frühlingsfest denken, wie oben bemerkt, allein der uns überlieferte Kräuteraberglauben läßt davon nichts mehr durchblicken und weist überhaupt auf keine zu Grunde liegende Einheit zurück, und dazu kommt die schon berührte Frage: Warum gerade der Donnerstag in der Karwoche? Zwar verstand man in Westfalen und nur dort in älterer Zeit unter Gründonnerstag den Donnerstag nach Ostern, wie es aus Urkunden für 1393 und 1542 nachgewiesen ist, und der Magdeburger Rektor Rollenhagen dichtet in seinem „Froschmeuseler" (1595): „am grünen donnerstag im mai / kocht eine bewrin iren brei", — aber das sind Ausnahmen und bei Rollenhagen, der als Prediger doch eine Ahnung vom Kirchenjahr gehabt haben muß, wird es wohl nur ein Reimzwang gewesen sein. Jedenfalls lassen sich die verschiedenen abergläubischen Meinungen und Gebräuche ganz wohl aus dem Namen „Gründonnerstag" herleiten, wenn er vorher schon vorhanden war. Er mußte dann kirchlichen Ursprunges sein.

Eine andere Erklärung gaben bereits die Brüder Grimm in ihrem „Deutschen Wörterbuch" (II. Bd. 1860) unter dem Stichwort „Donnerstag". Nach Erwähnung der Auslegung des Namens als „Tag der grünen Kräuter" heißt es weiter: „Allein ‚Tag der grünen Kräuter' ist

nicht die ursprüngliche Bedeutung und bezieht sich auf eine höhere, geistige. ‚Grün' heißt hier soviel als ‚Heil, frisches Leben bringend', wie Wolfram (Parzival 330, 20) von gruener freude spricht, und dies viridium ist der Tag der Grünen, d. h. der von der Sünde befreiten, rein Gewordenen, denn an diesem Tage, nach der während der Fastenzeit vollbrachten Buße, fand die Lossprechung von Vergehungen und Kirchenstrafen und die Zulassung zum heiligen Abendmahl statt. Diese Erklärung bestätigt eine Stelle in Eychmans ‚Vocabularius praedicantium' (1483) bl. x 5: ‚viridis: ein grunender, der da on sunde ist, grun'." [2]

Diese Erklärung ging dann auch in andere deutsche Wörterbücher über und fand auch Eingang in die Liturgik, so bei Fluck, Katholische Liturgik II 2 (Regensburg 1853—1855) 666 ff. An ihn schließt sich Eisenhofer an, zunächst in der 2. Aufl. von Thalhofers „Handbuch der katholischen Liturgik" I (1912) 619, dann in seinem neuen „Handbuch" I (1932) 513 f.

Damit wäre der Name zur Genüge erklärt. Nun fügt aber Eisenhofer seinerseits hinzu: „Ob diese Erwägung bei der Wahl des Namens ausschlaggebend war, mag dahingestellt bleiben. Es soll aber hier darauf aufmerksam gemacht werden, daß im altbayrischen Dialekt für Weinen, Klagen usw. sich noch jetzt der Ausdruck gronen (grunen) findet, so daß demnach Gründonnerstag soviel bedeutet wie Tag der Weinenden (flentes), d. h. der Büßer." Dieser Auffassung folgen z. B. R. Stapper in seiner „Katholischen Liturgik" (Münster 1931) 101, und Pius Parsch in seinem höchst verdienstlichen und weit verbreiteten „Jahr des Heiles" 1932, Osterteil 310. Da diese Auffassung bereits in Nachschlagewerke eindringt, ist es an der Zeit, Klarheit zu schaffen.

Zunächst einmal das eine. Daß der Name Gründonnerstag mit der Aussöhnung der Büßer zusammenhängt, ist von allen Erklärungen immer noch die annehmbarste. Je schwerer das strenge, die Ehre empfindlich berührende Bußwesen empfunden wurde, um so stärkeren, befreienderen und erfreulicheren Eindruck mußte die Aussöhnung auf die Büßer und ihre Verwandten, wie auf die ganze Gemeinde machen, zumal in Deutschland, im Lande des tief empfindenden Gemütes. Darum hat er ja auch im Volke den Namen: antlâztac oder Pfinztag in dem Antlez, d. h. Donnerstag der Entlassung aus der öffentlichen Kirchenbuße. Dem zur Seite tritt der dänische Ausdruck. Wie mir der Kopenhagener Professor Küpferle auf meine Anfrage liebenswürdig mitteilte, ist nach dem zweibändigen Wörterbuch der dänischen Sprache von Dall und Hammer (1914) skær (altnord. skærr, skirr) = rein, blank, hell, klar. Skærtorsdag (= Gründonnerstag; altnord. skiriþórsdagr von skira = rein machen) ist der Donnerstag vor Ostern, an dem man ehemals das vierzigtägige Fasten mit einem Bade endete und Sündenvergebung erhielt. Wir hätten hier also einen Reinigungstag von Leib und Seele. Dem zur Seite träte dann Gründonnerstag als der Tag der Entsündigung der Büßer und überhaupt der Lossprechung von Zensuren und Sünden.

Warum „grün"? Weil hier tatsächlich sich das Wunder ereignete, daß dürres Holz (der Sünder) wieder zu grünen begann, d. h. mit neuem Leben der Gnade erfüllt wurde. — Mit greinen, mittelhochdeutsch grînen, hat der Gründonnerstag nicht das geringste zu tun. Es ist zwar richtig, daß in dem jetzigen Ritus der Reconciliatio im „Pontificale Romanum" die Rubrik steht: „prostrati et flentes"; im „Gelasianum" steht nur „prostrati". Hier handelt es sich um eine rubrizistische Anweisung, die mehr oder minder befolgt werden mochte, aber als eine völlige Nebensache gewiß dem Tag nicht seinen Namen geben konnte. Aber das selbst angenommen, ist im Mittelhochdeutschen das dem lateinischen Wort flere entsprechende Wort weinen, nicht grînen, das eine viel derbere Bedeutung hat, es bedeutet nämlich: „den Mund verziehen, lachend oder weinend", es gibt das lateinische moerere, plorare wieder, wird aber hauptsächlich von einem zornigen, leidenschaftlichen, unschönen, lauten Weinen gebraucht und so auf Menschen, Tiere und Teufel angewandt. So wird es ausgesagt von Hunden, Wölfen,

[2] Eychman, Jodocus, vocabularius predicantium. Nürnberg 1482/83. — Neuausgabe von Melber, Johannes, vocabularius predicantium sive variloquus. Argentinae 1482/86.

Bären, Löwen, Schweinen, von Teufeln (Tauler gibt in der 24. Predigt [Berlin 1910] 100, 19, das „leo rugiens" mit „ein grinender loewe" wieder) und von gereizten Menschen; Büßer zu Füßen des Bischofs lassen sich da schwerlich einreihen. Die Paenitenten hießen im Mittelalter riuwaere und riuwaerinne und sie vergossen riuwenwazzer oder zeher (Reuer, die Reuetränen oder -zähren vergossen); aber sie gebärdeten sich nicht nach Art von unmutigen Menschen oder gereizten Tieren. Wenn Heinrich Seuse im 15. Kapitel seines „Lebens", in dem er von seinen Kasteiungen erzählt, schreibt: „so lag er underwilent und g r e i n und grisgramet in im selb" (Bi. 39, 19), so handelt es sich da nicht um Reuetränen, sondern um Schmerzensausbrüche, und wir müßten die Stelle so wiedergeben: „so lag er zuweilen da, verzog vor Schmerzen den Mund und weinte und jammerte".

Mit dem greinen ist es also nichts. Schon die Bedeutung macht diese Annahme unmöglich. Noch viel weniger läßt sich mit dem altbayrischen mundartlichen Ausdruck gronen oder grunen anfangen, das laut A. Schmeller (Bayrisches Wörterbuch I. Bd., 2. Aufl. 1872, S. 1000) bedeutet: 1. murren, brummen, knurren, grunzen, schnarchen; 2. ohne eben in einen Grimm auszubrechen, seinen Unwillen durch andauernde verdrießliche Mienen und Worte zu erkennen geben.

Übrigens handelt es sich in unserem Fall nicht um einen mundartlichen, sondern um einen in ganz Deutschland gebrauchten Ausdruck. Schon Albert, der Bernos Vita des hl. Ulrich ins Deutsche übertrug, wo sich der erste Beleg findet, war ein fränkischer Priester, ob Süd- oder Ostfranke, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Und hier (um 1200) heißt es nicht Gründonnerstag, sondern grüner Donnerstag, „an dem gruenen donerstage / der schiere kumet, ich dir daz sage" (534). Und so überhaupt im Mittelalter. Erst seit dem Ende des 15. Jahrhunderts findet sich daneben die feste Zusammensetzung Gründonnerstag (Deutsches Wörterbuch IV, A. 1, 6, Sp. 877/78). Durch die Adjektivform ist jeder Gedanke an grînen, greinen, ausgeschlossen, denn ein Adjektiv greiner, greine, greines gab es weder im Mittelhochdeutschen, noch gibt es das im Neuhochdeutschen, auch mundartlich nicht; abgesehen davon, daß ein Verwechseln von gruenen, grînen, grünen, greinen nicht möglich wäre. Auch in der Welt der Laute gibt es Gesetze!

Zu allem Überfluß haben wir noch die Übersetzung ins Lateinische: dies viridium, viridis, die bereits erwähnt wurde. Es ist das ein vollwertiges Zeugnis, und dadurch ist die damalige Deutung des Wortes „Gründonnerstag" zweifellos festgelegt. Wenn Neumann (Deutsches Wörterbuch IV, A. 1, 6, Sp. 878) meint, die th. 2, 1253 (nach Weigand, syn. 2. Aufl. 1198) versuchte und gewöhnlich angenommene Erklärung des „grünen donnerstages" als Übersetzung von „dies viridium", „Tag der Sündenlosen, der Büßer", scheitert wohl daran, daß mittellateinisch ein „dies viridium" nicht nachzuweisen ist, sondern im Gegenteil erst eine jüngere Latinisierung von Gründonnerstag darstellt: „viridis dies Jovis ...", so ist demgegenüber zu sagen, daß an der angeführten Stelle von Grimm nicht behauptet wurde, es gebe ein mittellateinisches „dies viridium", aus dem der deutsche Ausdruck übersetzt sei, sondern Grimm gibt zuerst die Erklärung von „Gründonnerstag" als Tag der Grünen, d. h. von der Sünde Befreiten, und fügt dann die oben S. 65 von uns schon wiedergegebene Stelle aus Eychmans Vocabularius praedicantium hinzu. Das ist durchaus richtig und stichhaltig. Der Ausdruck Grüner Donnerstag ist ganz gewiß eine deutsche Bildung, aus dem deutschen Volke herausgewachsen, und im Volksbewußtsein war die Bedeutung gewiß ursprünglich lebendig, mag sie auch später verblaßt sein; aber ein Mann wie Eychman, der ein eigenes Wörterbuch für Prediger verfaßt, wird wohl gewußt haben, welche Bedeutung im damaligen überlieferten Bewußtsein mit diesem Namen verbunden war, denn aus den Fingern hat er seine Erklärung sicher nicht gesogen, blieb auch bis in die neueste Zeit unbeanstandet.

Man sollte also meinen, daß man mit dieser Erklärung des Namens sich zufrieden geben könnte. Auch H. Kellner kommt in seiner Heortologie (1906, S. 51) auf unsere Frage und schreibt: „Von den mancherlei Versuchen, die deutsche Benennung dieses Tages zu erklären, dürfte der noch der leidlichste

sein, daß man sie mit Luk. 23, 31 in Beziehung bringt und sagt, er sei deshalb Gründonnerstag genannt worden, weil an demselben die dürren Äste, die Sünder, durch die Wiederaufnahme in den Schoß der Kirche wieder zu grünen gemacht worden seien." — Nun findet er aber, daß diese Deutung etwas Gesuchtes habe und zu sehr nach Stubengelehrsamkeit schmecke, um zu einer so volkstümlich gewordenen Benennung Anlaß geben zu können. Dafür hat er eine neue Erklärung: „Tatsächlich werden am Gründonnerstag beim Akt der Wiederaufnahme der Pönitenten rote, beim Hochamte aber grüne Paramente gebraucht, und davon kommt der Name." In einer Anmerkung bringt er als Belege Martène, De ant. eccl. ritibus III (Venetiis 1783) 237 346 352: „Incipit cantor cum cappa viridi missam, presbytero, diacono et subdiacono indutis ornamentis viridibus" usw. (bezieht sich auf das Jahr 1531). Dazu kommen noch „mehrere" Orte, die Wickham Legg, History of the liturg. colours (London 1882) angibt. Aber mit diesen verhältnismäßig späten und ganz vereinzelten Angaben läßt sich ein so weitgehender Schluß unmöglich ziehen. Die Stelle in Martène bezieht sich auf einen Gebrauch im Kloster des hl. Martin zu Lyon, also gar nicht auf deutschem Boden; im allgemeinen herrschte am Gründonnerstag die rote, für die Chrismalmesse die weiße Farbe. Zu Mainz trug der Diakon, welcher das Evangelium bei der Fußwaschung sang, eine grüne Dalmatik, während dort im übrigen am Gründonnerstag rote Paramente gebraucht wurden, in Eichstätt bediente man sich um den Beginn des 17. Jahrhunderts am Gründonnerstag grüner Gewänder (vgl. Braun, Die liturgische Gewandung im Occident und Orient. Nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung u. Symbolik. Mit 316 Abb. [1907] S. 743). Es ist also gar kein Zweifel möglich, daß der Name dem Gebrauch grüner Paramente lang vorhergeht, und soweit hier überhaupt ein Schluß zulässig ist, dient nicht der Gebrauch der grünen Gewänder zur Erklärung des Namens, sondern er ist entweder eine Anpassung an den Namen oder allenfalls eine Symbolik der Lossprechung.

Der Anstoß, den so manche an dieser Erklärung nehmen, sie sei zu gesucht, zu umständlich, unvolkstümlich, ist nicht begründet, wenn man nicht den immer wiederkehrenden Fehler macht und unsere Denk- und Empfindungsweise ins Mittelalter überträgt, statt sich in diese ganz andere Welt gründlich einzufühlen. Auch jetzt noch wäre es einem gottbegnadeten Prediger gewiß nicht allzu schwer, diesen Vergleich vom dürren und grünen Holz so darzustellen, daß er die Herzen ergreift und erschüttert und wieder erhebt und damit volkstümlich würde; aber im Mittelalter war eine solche Vermittlung nicht erst nötig. Wie vertraut diese Auffassung damals war, sehen wir z. B. aus den Aufzeichnungen der Schwester Adelheid Langmann, die im Dominikanerinnenkloster Engeltal bei Nürnberg ein reichbegnadetes Leben führte und dort am 22. Nov. 1375 hochbetagt starb. Sie erzählt: „An dem ersten antlaztage dar nach und si in daz closter was komen, do si unsern herren enpfink, do vergab ir unser herre alle ir sünd und sprach zue ir: du scholt gruenen als die pöume und scholt frukt pringen als daz laup." Das ist doch ganz deutlich das seelische Ergebnis der Rekonziliation, und zwar ganz natürlich und ungezwungen im Anschluß an den Vergleich des Heilandes, bei dessen Wiedergabe schon Ottfried (4, 26, 49) „then gruonen boum" schreibt. — Wenn Adelheid weiter berichtet: „disse wort verstunt si niht", so heißt das nicht, daß ihr das gebrauchte Bild etwa fremd gewesen sei, sondern aus der Antwort Jesu ersehen wir, wie das gemeint war: „er gab ir drizzih tausend selle auz dem vegefeur und als vil sunder ze bekerde und als vil guter leut ze bestetigen" (Ph. Strauch, Die Offenbarungen der Adelheid Langmann [Straßburg 1878] S. 4/5). Das ist allerdings eine Fruchtbarkeit, die unsere heutigen Begriffe ums Vielfache übersteigt, aber in der damaligen Zeit nicht vereinzelt ist.

Die Auffassung des Gründonnerstags (der grüne donnerstag, gründonnerstag [seit Ende des 15. Jahrhunderts], der grünnen-donerstag) als Tags der Grünen, der von der Sünde Losgesprochenen ist belegt und hat für mittelalterliches Denken nichts Unnatürliches oder Gekünsteltes. Von einem Wein- oder Greindonnerstag kann keine Rede sein, und es ist zu wünschen, daß diese Erklärung möglichst bald wieder völlig verschwin-

det. Ebenso kann der Name nicht von den grünen Paramenten abgeleitet werden, viel eher werden diese durch ihn veranlaßt worden sein. Von einem Kräuterdonnerstag könnte man sprechen, aber jedenfalls ist die christliche Deutung erst eine spätere, gesuchte und würde einen schon vorhergehenden alten Brauch voraussetzen. Darüber können nur Vermutungen angestellt werden, weil kein Anhalt zu bestimmten Schlüssen vorhanden ist. Ob aber dann ein solcher Brauch den ersten Anlaß zum Namen gegeben hat, ist deshalb zweifelhaft, weil er verhältnismäßig spät auftritt, als das Christentum bereits das ganze Denken und Fühlen beherrschte.

Anton Pummerer S. J.

Besprechungen

Zeitfragen

Rasse und Staat. Von Erich Voegelin. gr. 8° (IV u. 227 S.) Tübingen 1933, Mohr. M 8.70

Das Werk Voegelins stellt eine Auseinandersetzung mit dem Rasseschrifttum vom Standpunkt einer Sozial- und Staatsphilosophie dar. Der Wert der Arbeit liegt in den Übersichten über das moderne Schrifttum und in den Nachweisen für die Anfänge einer Rassenbewegung und ihrer gestaltenden Gründe sowohl auf philosophischem wie naturwissenschaftlichem Gebiet. Als Geisteswissenschaftler steht Voegelin der naturwissenschaftlichen Methode und ihren Ergebnissen ziemlich skeptisch gegenüber. Man hat sogar den Eindruck, als betrachtete er die bisherige Forscherarbeit als dilettantische Spielerei, nur Clauß findet einige Anerkennung. Auf der andern Seite ist es ohne Zweifel richtig gesehen, wenn hier die Bedeutung der Seele als informans corpus unterstrichen wird. Die bisherige Rassenforschung hat, von Clauß abgesehen, dieses Element fast völlig vernachlässigt, sie spricht höchstens von abstrakten Rassenseelen, deren Eigenschaften aus der Geschichte rekonstruiert werden in einer Art, die einer geschichtlichen Methode ziemlich fern ist, bei der es ohne eine gewisse Gewalt nicht abgeht. Die Darstellung der seelischen Einflüsse auf die Rassengestaltung im ganzen wie auf die Gestaltung des individuellen Körpers lag bisher allerdings außerhalb des eng gezogenen systematischen Rahmens der Rassenforschung. Was hier über Rasse im Sinn der bisherigen Forschung gesagt wird, hat nicht viel Bedeutung und wird methodisch häufig falsch beurteilt (so ist weder geschichtlich noch naturwissenschaftlich einzusehen, wie aus Langschädeligen Kurzschädelige werden können. Daß am selben geographischen Ort sich im Laufe der Geschichte beide Typen finden, sagt nichts über eine rassengeschichtliche Entwicklung). Die eigene Stellung Voegelins zur Rassenfrage und zur staatsbildenden Kraft der Rasse wird im ganzen Werk nicht deutlich.

G. A. Lutterbeck S. J.

Katholisch-konservatives Erbgut. Hrsg. von Emil Ritter. 12° (XIII u. 407 S.) Freiburg i. Br. 1934, Herder. M 3.80, geb. M 5.20

Nach Ritter „wurde der politische Katholizismus zur Selbstbehauptung der katholischen Minderheit angesichts der Bedrohung durch den absoluten Staat und durch den kirchenfeindlichen Zeitgeist (des Liberalismus). Dieser doppelte Druck hat die Katholiken, die das Gut ihres Glaubens und die Freiheit der Kirche allem andern überordneten, politisch geeint". Man konnte deswegen erwarten, daß Ritter in einem von ihm herausgegebenen und in der Auswahl der Stellen maßgeblich bestimmten Überblick über die katholische konservative Tradition diese doppelte Kampffront klar aufgezeigt hätte. Das ist bezüglich des Liberalismus auch geschehen. Eine imponierende Reihe von katholischen Denkern verfolgt den Liberalismus bis in seine tiefsten — religiösen — Wurzeln und seine äußersten Verästelungen und stellt den Widerspruch zu den katholischen Auffassungen heraus. Unter dieser Rücksicht wird die Sammlung ein bleibendes Denkmal der katholischen antiliberalen Front sein. Sie müßte aber ergänzt und vor naheliegenden Mißdeutungen geschützt werden durch eine Darstellung der antiabsolutistischen Front, die kaum weniger ergiebig wäre und vor allen Dingen nicht weniger fruchtbar für die Gegenwarts- und Zukunftsarbeit der deutschen Katholiken werden müßte.

Vielleicht würde gerade aus ihr klar werden, daß es noch nicht an der Zeit ist, den Willen zur Selbstbehauptung aufzugeben. M. Preis S. J.

Philosophie

Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin. Von Hans Meyer. 8° (170 S.) Fulda 1934, Aktiendruckerei. M 3.60

In einer Zeit, in der in den weitesten Kreisen, auch der Intellektuellen und der Katholiken, eine stark gefühlsbetonte Abneigung gegen streng wissenschaftliche Zucht, methodischen Aufbau, quellenmäßigen Nachweis, begriffliche Schärfe, unpersönliche Sachhingegebenheit, klare Einteilung und Übersichtlichkeit die Köpfe einnimmt, kommt ein Werk über die Wissenschaftslehre des Aquinaten zur rechten Stunde. Erst recht, wenn ein berufener Fachmann, der sich durch Sachkenntnis, Verstandesschärfe, Unparteilichkeit und durch historisches Urteilen und Wissen empfiehlt, es unternimmt, die Wissenschaftslehre des hl. Thomas darzulegen.

So erhalten wir denn auf relativ engem Raum eine flüssig geschriebene, überaus lichtvolle Darstellung dessen, was Thomas unter Wissenschaft versteht, wie er das Ganze derselben einteilt und ordnet, welchen Gegenstand und welche Methode er den einzelnen Wissensgebieten anweist. Wie es die Arbeitsweise des mittelalterlichen Scholastikers verlangt, weist Meyer als Verfasser einer Geschichte der griechischen Philosophie sachkundig auf die Vorlagen bei Aristoteles, Platon, Augustinus, Boëthius und den vorthomistischen Scholastikern hin und arbeitet so klar die Eigenleistung des Aquinaten heraus. — Gewiß sind diese Fragen von den zahlreichen Thomaserklärern im Mittelalter und in den folgenden Jahrhunderten schon oft scharfsinnig behandelt worden. Daß aber ein heutiger Forscher sie selbständig neu aufgreift und in ihrer Beziehung zur jetzigen Problematik mit ständigem Hinweis auf die neueste Literatur erörtert, gibt dem Buch einen höchst lebendigen Gegenwartswert. Das gilt, um einige Einzelfälle herauszugreifen, vor allem von der Darstellung der Glaubenswissenschaft oder Theologie, wo klar das Verhältnis von Glaube und Vernunft, Philosophie und Theologie gezeichnet wird, von der Logik, die ebenso scharf in ihrer innern, notwendigen Beziehung zur Metaphysik hingestellt wie anderseits als Wissenschaft von den Gedankendingen von ihr unterschieden wird, von der Mathematik, deren thomistische Begriffsbestimmung in den heutigen Auseinandersetzungen über den Gegenstand der Mathematik, ihr Verhältnis zur Wirklichkeit und zur Abstraktion klärend wirkt.

Abschließend sagt Meyer in seiner gründlichen Studie, die wir recht vielen Intellektuellen, namentlich jüngeren, zwecks ernster, methodischer Zucht und Schulung empfehlen möchten, über die Wertung der Wissenschaft durch den heiligen Kirchenlehrer, daß er einerseits wie Aristoteles die theoretische Erkenntnis um ihrer selbst willen suchte, daß er aber die selbstzweckliche Wissenschaft im Sinn der Griechen ablehnte und sie in den Dienst des Göttlichen stellte. Bezüglich der modernen Frage nach den Voraussetzungen oder der Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft heißt es: „Das erkenntnisfreudige Mittelalter war von der Überzeugung der Möglichkeit der Erkenntnis beseelt ... und von der Erkenntnishaltung getragen, daß der menschliche Verstand von Natur aus auf die Wahrheit und auf das Was, auf die Wesenheiten gerichtet sei. Gibt die erstere Tendenz die allgemeine Richtung an und enthält [sie] zugleich die Voraussetzung, ohne die jede Erkenntnis sinnlos wäre, so enthält die letztere die Hinordnung auf ein spezifiziertes Ziel. Es ist nicht Willkür, auch nicht Vorliebe, sondern eine im Wesen des menschlichen Geistes liegende apriorische Tendenz, welche die Erkenntnis leitet. Der Ansatzpunkt, den jede Wissenschaft braucht, die Auswahl bei der Erkenntniseinstellung ist durch eine Hinordnung des Erkenntissubjektes auf ein adäquates Objekt ursprünglich gegeben, kommt in der Urfrage eines jeden Menschen, was denn ein Ding sei, zum Ausdruck" (S. 169).

B. Jansen S. J.

Geschichte

Die Kirche im Zeitalter des Individualismus, 1648 bis zur Gegenwart. 2. Hälfte: Im Zeichen des herrschenden Individualismus, 1800 bis

zur Gegenwart. Von Ludwig Andreas Veit. 8° (XXX u. 515 S.) Freiburg 1933, Herder. Geb. M 18.—

Dieser zweite Band der neuesten Kirchengeschichte von L. A. Veit kann die Vorzüge, die sich aus der vom alten Hergenröther grundsätzlich abweichenden Art der Darstellung ergeben, ungehinderter entfalten als der erste Band. Mit großer Formkraft wird hier der fast unübersehbare Stoff gemeistert. Gerade hier zeigt sich der Vorteil der „Methode des Durchblicks": das geschichtliche Werden und Weiterwachsen der Kirche wird nicht auseinandergerissen um der Klarheit der Einzeldarstellung willen, sondern zusammengeschaut in den beiden großen Gedanken, die auch den Hauptinhalt des Werkes bilden: in der Entfaltung der typisch neuzeitlichen Idee des konsequenten Liberalismus („im Zeichen des herrschenden Individualismus") und in dem Abwehrkampf der Kirche, aus dem sich auch ihre großartige Neugestaltung ergibt. Diese auf die geschichtsbildenden Grundgesetze zurückgeführte Betrachtung des kirchlichen Geschehens wird dann in dem Abschnitt „Die Kirche in den einzelnen Ländern" auf die völkisch je besondere Kirchengeschichte angewandt. Es ist dem Verfasser in der Tat gelungen (um sein eigenes Wort zu gebrauchen), „die jüngste Phase der Geschichte der Kirche unter einen Nenner zu bringen".

H. Rahner S. J.

Das Papsttum im Frühmittelalter. (Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis Pius X., 2. Bd.) Von Franz Xaver Seppelt. 8° (446 S.) Leipzig 1934, Jakob Hegner. Geb. M 12.50

Der zweite Band von Seppelts Papstgeschichte führt über die Höhen und Tiefen des frühmittelalterlichen Papsttums von Gregor dem Großen zum Bund der Päpste mit dem jugendstarken Königtum der Franken, hinauf zum großen Papst Nikolaus und hinab in die Tiefen des 10. Jahrhunderts bis zum Tag von Sutri, wo ein deutscher Kaiser (nach den Worten des Petrus Damiani) das Papsttum „nächst Gott aus dem Rachen des unersättlichen Drachen mit dem Schwert göttlicher Kraft herausgerissen hat". Es wird heute mit Vorliebe „Geschichte des Papsttums" geschrieben — man denke an Caspar und Haller. Bei Seppelt ist jedenfalls (im Gegensatz zu diesen und andern Geschichtsschreibern) das Hervorstechende die Verbindung von historischer Treue, die sich nicht scheut, alles beim richtigen Namen zu nennen, mit dem feinen Takt, der über der Geschichte nie die letzte religiöse Wurzel des Papsttums und das dogmatisch Bleibende übersieht. Beispiel dafür sind in diesem reichhaltigen Band die Behandlung der Honoriusfrage (S. 51 ff.; vgl. dazu E. Caspar, Geschichte des Papsttums II, S. 535 ff.) und vor allem die Darstellung des sittlichen Tiefstands im Rom des 10. Jahrhunderts.

H. Rahner S. J.

Staatswissenschaft

Die Beschränkung der Regierungsgewalt durch eigenständische Organisationen in Östereich. Von Gottfried Schmieder. 8° (112 S.) Innsbruck 1935, Komm.-Verlag Fel. Rauch. M 3.50.

Die gut gearbeitete Schrift gibt einen trefflichen Überblick über die verfassungsrechtliche Entwicklung in Österreich vom Zusammenbruch des alten Kaiserstaates bis zur Verfassung 1934. Leitender Gesichtspunkt ist der im Buchtitel zum Ausdruck gebrachte: Was besteht an „eigenständischen", d. h. in eigenem Recht gründenden, nicht von der Gewalt des Staatsoberhauptes abhängenden, vielmehr dessen Gewalt begrenzenden Gruppen oder Gebilden, und welches Maß von eigenständischer Gewalt besitzen sie? Diese Frage ist sehr anregend und lehrreich abgehandelt. Es ergibt sich, daß verfassungsrechtlich gesehen solche eigenständische Gewalten schon im alten Kaiserstaat bestanden wie auch nicht minder in der extremen Demokratie, so daß die Verfassung 1934 nach dieser Richtung gar nicht viel Neues bringt. Was sich wandelt, sind die Träger einerseits der Staatsgewalt, anderseits der eigenständischen, die Staatsgewalt einschränkenden Gewalten; der Anteil der „eigenständischen" Gruppen an der Macht wechselt wohl etwas, aber nicht in entscheidendem Maße. Eben in diesem auf den ersten Blick überraschenden, aber an sich durchaus zutreffenden Ergebnis offenbart sich die

Schwäche der einseitig verfassungsrechtlichen Sicht der Arbeit. Immerhin muß ihr zugute gehalten werden, daß diese Begrenzung des Themas im Buchtitel sich klar ausgesprochen findet; der Verfasser hat diese Beschränkung gewollt, ja vielleicht eine sehr weise Beschränkung geübt, da die tiefer liegenden Kernfragen soziologischer bzw. sozialphilosophischer Natur mit juristischen Mitteln sich nicht meistern lassen. Soweit solche Fragen berührt werden, erscheinen sie in der Tat nicht befriedigend behandelt; so erscheint namentlich der Vergleich der Verfassung 1934 mit den sozialphilosophischen Grundsätzen der Enzyklika „Quadragesimo anno" in der Hauptsache mißlungen. Der Enzyklika geht es ja wirklich nicht um Beschränkung der Regierungsgewalt, sondern um die Befreiung, Stärkung und Erhöhung der Staatsgewalt dadurch, daß die kleineren Lebenskreise und natürlichen Leistungsgemeinschaften — zunächst wieder einmal in ihre natürlichen Rechte eingesetzt — die ihnen zustehenden Aufgaben wieder selbstverantwortlich übernehmen und dadurch deren rechten Vollzug im Dienste des Volksganzen gewährleisten. Beschränkung der Staatsgewalt im Sinne von „Quadragesimo anno" ist darum nicht Beschränkung der Regierungsgewalt durch andere, „eigenständische" Gewalten, also von außen her, sondern weise Selbstbeschränkung der Staatsgewalt, die nicht alles tut, was an sich in ihrer Macht läge, sondern nur das tut, was wirklich Aufgabe der obersten Leitung, der höchsten Gewalt ist.

Schmieder glaubt, Föderalismus und Ständestaatlichkeit im berufsständischen Sinne seien unvereinbar. Daß ihre Verbindung manche schwierige Aufgabe stellt, ist gewiß. Nichtsdestoweniger dürften gebietliche und leistungsgemeinschaftliche Gliederung des Staatsvolkes als sich überschneidende Gliederungen zueinander gehören und einander ergänzen. Sollte die Schweiz wirklich darauf angewiesen sein, erst ihrer überlieferten staatsrechtlichen Struktur zu entsagen, um das gesellschaftliche Ordnungsbild der Enzyklika „Quadragesimo anno" verwirklichen zu können?

O. v. Nell-Breuning S. J.

Reiseschilderungen

Im christlichen Orient. Reiseerlebnisse von Dr. P. Chrysostomus Baur O. S. B. 8° (260 S., 69 Abb., 2 Karten.) Seckau 1934, Verlag der Benediktiner-Abtei. Kart. S. 7.—, geb. S. 7.80

Ein gehaltvolles, angenehmes und anregendes Reisebuch zur Einführung in die Verhältnisse des vordern Orients und auch in die Unionsfrage. Wegen des besonderen Zweckes, Schriften des hl. Chrysostomus zu photographieren und wortwörtlich auf seinen Pfaden zu wandern, kommt der Verfasser in Gegenden, die andere niemals berühren, wie die Verbannungsorte des Heiligen in Kleinasien, Lesbos, besonders Patmos und die ganze Mönchsrepublik Athos. Überallhin folgt man dem Verfasser gern und nimmt teil an seinen Arbeiten, Leiden und Freuden. Mit wenigen Ausnahmen kann man seinen Urteilen zustimmen. Besonders lehrreich und richtig, wie uns scheint, ist alles, was der Verfasser über die Union schreibt, über die er mit orientalischen Mönchen und andern Persönlichkeiten an Ort und Stelle gesprochen hat. Wenn das Buch nur einige Leser besser in der Unionsfrage unterrichtet, so hat es schon seinen Zweck erfüllt. Aber auch seiner selbst wegen ist dem schönen, gemütvollen Reisebuch ein großer Leserkreis zu wünschen.

K. Meyer S. J.

Am Roroima. Bei meinen Freunden, den Indianern vom rosigen Fels. Von Koch-Grünberg. (Sammlung „Reisen und Abenteuer" Nr. 55) 8° (159 S.) Leipzig 1934, F. A. Brockhaus. Geb. M. 2.50

Im Land der schwarzen Zelte. Mein Leben unter den Beduinen. Von Carl R. Raswan. 4° (157 S.) Mit 72 Aufnahmen des Verfassers. Berlin 1934, Ullstein. Geb. M 5.80

Die beiden Bücher sind Reisebeschreibungen, ja; aber keine langweiligen. Das Buch des deutschen Forschungsreisenden Koch ist von wissenschaftlicher Genauigkeit und doch konkret, anschaulich und spannend. Das Beduinenbuch von Raswan ist von lyrischem Schwung und von feinem Gefühl! Ein Stimmungszauber der arabischen Wüste. Es enthält

Stellen von hoher sprachlicher Schönheit. Die beiden Bücher sind auch völkerkundliche und geographische Dokumente von unzweifelhafter Echtheit, original und aufschlußreich. Die beiden Bücher sind aber vor allem Zeugnis von Mensch zu Mensch; aus menschlichem Fühlen und Teilnehmen für das Menschliche an sich erwachsen. Und wem der Mensch und alles Menschliche wertvoll, ehrwürdig und ergreifend ist, der wird diese beiden Bücher gern lesen.

Er wird zwei Erkenntnisse gewinnen, die vielleicht selbstverständlich erscheinen mögen, die aber doch voll von Rätselhaftigkeit und Tragik sind. In den letzten zum Untergang bestimmten Indianerstämmen Südamerikas (Guayanas) fand Koch so viel reines und edles Menschentum, daß er immer wieder überrascht und beschämt stand vor diesen „Wilden". Und von den Beduinen der arabischen Wüste sagt Raswan: „Wie die Wüste, so sieht auch der Beduine nur von außen ‚schrecklich' aus. Je weiter man in beide eindringt, je näher man sie kennen lernt, um so erstaunter ist man über ihre weihevolle Unberührtheit." Wenn man diese Schilderungen vorurteilslos liest, kann man nicht anders als besorgt und nachdenklich fragen: Liegt vielleicht das höhere Menschentum doch nicht in der Richtung der höheren Zivilisation, sondern in der Richtung der größeren Naturnähe? Wir Europäer, und was zivilisatorisch dazu gehört, haben die höhere Kultur und die höhere Religion und können es doch in vieler Hinsicht nicht aufnehmen mit diesen Naturkindern, auf die wir sonst herabsehen. Die ja freilich auch ihr Allzumenschliches an sich haben, das aber doch wieder sympathischer zu sein scheint als die raffinierte Verdorbenheit, die wir an Kulturmenschen wahrnehmen.

Und die andere Erkenntnis: Wenn dieses feine, starke Menschentum mit der weißen Zivilisation in Berührung kommt, dann wird es verdorben und zerstört. Welch seltsames Gift steckt in unserer Zivilisation und also auch in unserer Kultur, in unserem Geistesleben, in unserer Bewußtheit, in der Künstlichkeit unseres Lebens?

Und doch kann die Menschheit nicht anders, als unaufhaltsam dem Stand der naturgebundenen Unbefangenheit sich entreißen und in den geistigen, aber lebensfernen und oft seelenfeindlichen Stand der „aufgetanen Augen" hinüberstreben. Überall, in der arabischen Wüste und in den südamerikanischen Savannen, begegnet uns das Rätsel um den Menschen und seine letzten und wirklichen Werte.

P. Lippert S. J.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Josef Kreitmaier S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher 32749). Mitglieder der Schriftleitung: A. Koch S. J., 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. Verantwortlich für den Anzeigenteil: Eugen Riegger, Freiburg i. Br. — DA. I. Vj. 1935: 6750 Stück.

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.

Humanist und Martyrer Thomas Morus (1478–1535)

Von Ernst Böminghaus S. J.

Heinrich Federer hat einmal eine köstliche, heute schon ganz verschollene Skizze geschrieben, die etwa den Titel trug: „Das Leichenbegängnis der Frau Renaissance." Es war das eines jener leicht hingeworfenen und doch so lichtvollen Bilder, in denen der wahre Dichter zuweilen den tieferen Sinn der Geschichte enthüllt, und auf die der Historiker dann mit etwas Neid schaut, allerdings nur verstohlen. — Die hohe Frau Renaissance war also gestorben, und ihr Leichengefolge bilden — die Heiligen jener Tage der Reform, deren Trauer freilich nicht ganz überzeugend ist. An der Spitze schreitet der heilig-ernste Papst aus dem Orden und dem Geiste des Dominikus; es folgen der reformstrenge Kardinal Karl Borromäus, heilige Bischöfe gleich dem sanften und doch so entschlossenen Cajetan, dem Gründer des Theatinerordens; heilige Priester, ihnen voran Ignatius von Loyola, der auch nach seiner Bekehrung den Rittergeist nicht vergessen hat; heilige Jungfrauen und Jünglinge, darunter der bleiche und so männlich entschlossene Sproß eines der großen Renaissancegeschlechter, Aloisius von Gonzaga. Aus ihren Reden während des Leichenganges geht hervor, daß sie an dem Ableben der Frau Renaissance eigentlich nicht so ganz unschuldig sind.

Man merkt: ein prickelnder Vorwurf, wie er die übermütige Poetenseele Federers reizen konnte. Im Grunde aber ist es eine tiefe Einsicht. Die Renaissance hatte mit Glanz und Lebenslust die Kirche vergiftet und schwach gemacht. Ihr weltlich-heidnischer Geist mußte aus der Kirche ausgetrieben werden. Das konnte nur der ursprüngliche, ungebrochene Geist der Heiligkeit. So ist dies denn das große Schauspiel der katholischen Reform: der Durchbruch katholischer Heiligkeit in den unvergleichlichen Gestalten des 16. Jahrhunderts; sie sühnten die Schuld der gottfremden Renaissance und stellten inmitten des Verfalls und des Abfalls die „Una Sancta" wieder glaubhaft dar. Heiligkeit gegen Renaissancegeist! Das schien das Wort der Kirche über diese Zeit und für alle Zeit zu sein. War es ein letztes Wort? Diese Frage geht uns wohl alle an; denn sie ist nicht weniger als eine Frage der Menschheit.

Im Mai wird die Kirche Thomas Morus (Thomas More) heiligsprechen[1]. Sie wird ihr feierliches Siegel auf das Leben des Mannes setzen, der nicht

[1] Kritisch zuverlässig ist das Leben unseres Heiligen dargestellt in dem Buche des Redemptoristen Th. E. Bridgett, London 1891. Darauf fußt auch das glänzend geschriebene Leben von Henry Bremond in der Sammlung „Les Saints" 1903 u. ö. P. Spillmanns Darstellung im ersten Band seiner „Englischen Martyrer" bleibt wertvoll. Die Skizze in K. Kirchs „Helden des Christentums" (III, 1) wird als sehr

nur irgendwie ein Freund der Renaissance war, sondern wahrhaft Hausgenosse an ihrer Tafelrunde, ein Führer ihres neuen Bildungsstrebens, ein Fürst unter den Humanisten. Sie wird uns also zu verstehen geben, daß es nicht ihre Meinung ist, in Humanismus und Heiligkeit nur sich ausschließende Gegensätze zu sehen. Das ist immerhin beachtenswert. Es will sich doch der ernsten christlichen Besinnung immer die Furcht nahelegen, als seien hier entgegengesetzte Lebenshaltungen. Der Humanist — also geschichtlich gesehen der Mensch, der im Lichte und im Geleit der Antike die Freude am bloßen Menschsein entdeckt und unbefangen, aber auch übermütig in alle Weiten und Wunder des reichen Lebens sich locken läßt, genießend, forschend, gestaltend — und der Heilige, dessen Kern und Kraft in der losgelösten und in Gott versenkten Seele zu ruhen scheint, dem sich die Augen vor aller Welt verschließen, weil sie von ewiger Liebe und Schönheit übergegangen sind: sind das nicht ewige Gegensätze? Die Kirche sagt Nein, indem sie uns Thomas Morus zeigt, den Humanisten und Heiligen.

Aber das Thema, das aus dieser Heiligsprechung vernehmbar wird, ist noch viel packender; es heißt eben nicht nur: Humanist und Heiliger, sondern Humanist und Martyrer, und damit ist die menschliche Teilnahme an diesem Heiligen noch viel dringlicher angesprochen. Also die Haltung, die da alle Tore des Innern auftut und alles, was da lebt, freundlich grüßt und einlädt, und die andere gegenüber, die alle Lebenskraft von draußen zurückruft und sie auf die eine entscheidende Hingabe zusammendrängt und so das Leben erfüllt, sollen sich in einem Menschen vereinigen können: Thomas Morus! — Wenn aber gar beides, Humanist und Martyrer, nicht nur durch ein äußeres Schicksal in dem gleichen Leben sich trifft, so daß eben der lichte Weg des Humanisten plötzlich abbricht und nur noch der dunkle Gang in die Blutzeugenschaft übrigbleibt, sondern so, daß die Martyrerhaltung sich folgerecht aus der innern Art des Humanisten ergibt, dann ist ja ein solches Leben eine große Antwort auf die ewig menschliche Frage, wie es denn sei mit dem Verhältnis von Menschsein und Christsein. Dann darf man aber auch gleich beifügen: einem solchen Manne schlagen insbesondere alle Herzen entgegen, die von dem schweren Ernste heutiger Lebensentscheidungen berührt sind: Thomas Morus der Heilige unserer Stunde.

Anstatt nun viel über Mores humanistisches Werden und Wirken zu sagen, tun wir für unseren Zweck besser, wenn wir zunächst feststellen, daß er mit edelstem Humanismus Ernst gemacht hat, indem er selbst ein reiches und edles Leben lebte und dadurch alle bewußte Pflege schöner Menschlichkeit in Wort und Schrift erst glaubwürdig und erträglich erscheinen läßt. Denn so manche Künder der damaligen neuen, reicheren

---

gelungen gelobt; ähnlich Klugs Lebensbild in „Ringende und Reife". Den nächsten Anlaß dieser englischen Tragödie, den Ehehandel Heinrichs VIII. und Roms Stellung dazu, hat gründlich und wohl endgültig Pastor in der Geschichte Clemens' VII. (Bd. IV, 2) behandelt. Danach muß jede Anklage auf Preisgabe kirchlicher Grundsätze bezüglich der Ehe erledigt sein. Der Vorwurf der Schwäche freilich bleibt.

Lebensart (und es sind wohl nicht nur die damaligen), die mit Stolz auf das nun überwundene enge Mittelalter herabsahen, blieben in ihrem eigenen Leben fragwürdige Gestalten. Thomas Morus war glücklich begabt, um alle Köstlichkeiten eines guten Menschenlebens sich und andern darzureichen. Und diese Gaben hat er mit liebem und feinem Takt und gesundem Geschmack verwaltet. Suchen wir den Ort, wo sich dieses Liebenswürdige am unmittelbarsten offenbart, so muß man ihn in seiner Familie beobachten. Wir haben ein Bild, von Holbein d. J. als Gast in Morus' Familiensitz Chelsea an der Themse gemalt (es ist leider neben Kopien nur der erste Entwurf erhalten), das einen lebendigen Eindruck dieses in schlichter und edler Schönheit gefüllten Daseins gibt. Henry Bremond hat es in seiner geistvollen Art als anschauliches Zeugnis für More ausgedeutet. Es ist zwar kein Heiligenbild im üblichen Sinne, aber doch das Bild eines Mannes, der auf dem Wege zur Heiligkeit ist, ohne den lieben Kreis seiner Familie zu verlassen. Es ist die Familie dargestellt, in der Sir Thomas so glücklich war und die er so glücklich zu machen wußte, die ihm aber nicht nur harmloser Ruheplatz irdischer Behaglichkeit war, sondern anvertraute Weggenossenschaft zum heiligen Ziel. Denn nach einer in Strebsamkeit und Reinheit verbrachten Jugend hatte er sich zur Ehe entschlossen, nach ernster Wahl, ob nicht der Klosterberuf sein Weg sei, den er als jahrelanger Hausfreund der Kartäuser liebgewonnen hatte, und den er immer in Ehre halten wird. Es lebte damals, wie wir sehen, noch John More, der Vater, der würdige und gestrenge Richter, aber schon drängt das junge Geschlecht heran, Mores vier Kinder. Die Frau des Hauses ist aber nicht die Mutter der Kinder. Sie mußte die Obhut der Waisen übernehmen, als die zarte Mutter starb, da Margareta, das älteste Kind, noch nicht sechs Jahre war. Dieser Notstand allein hatte Morus zu dem neuen Bunde bewogen, aber es ist bezeichnend für sein unsentimental echtes und vornehmes Gefühl, daß er in ihr zeitlebens die tüchtige Hausfrau seiner Lieben herzlich ehrte, obwohl sie nie die eigentliche Vertraute seines Geistes und Herzens werden konnte. Das wurde mehr und mehr Margarete, und zwischen Vater und Tochter flocht sich dann jenes zarte Band, das noch in den Kerkermonaten des Martyrers sich wundersam verklärte und für immer als eines der ergreifenden Bilder rührender Menschlichkeit dasteht.

Welchen Geist der Hausvater in dieser christlichen Familie zur Geltung brachte, mag der eine Brief zeigen, den er an seine Frau bei einem Schicksalsschlag schrieb (Bridgett 118): „Frau Alice, ich grüße Euch von ganzem Herzen. Ich höre von meinem Sohn Hero (dem Mann seiner Tochter Cäcilie), daß eine Feuersbrunst unsere Scheunen und die unserer Nachbarn verbrannt hat und alles Korn, das darin war. Sicher, abgesehen von Gottes Wohlgefallen, ist es schade um so viel schönes Korn, aber da es Ihm nun einmal so gefallen hat, uns diese Heimsuchung zu schicken, müssen wir sie annehmen, nicht nur mit Ergebung, sondern auch mit Freude. Was wir verloren haben, hatte Er gegeben, und da Er es uns durch solch eine Schickung genommen, möge sich sein Wohlgefallen erfüllen. Wir wollen uns darüber nicht betrüben, sondern es gut aufnehmen und

Ihm herzlich danken für Gutes wie für Böses. Und vielleicht haben wir mehr Grund, ihm für Verlust zu danken als für Gewinn, denn Seine Weisheit sieht besser, was gut für uns ist, als wir selbst. Darum bitte ich Euch, guten Mutes zu sein, und nehmt das ganze Haus mit zur Kirche, und dort dankt Gott für das, was Er uns genommen und was Er uns gelassen, was Er auch, wenn es ihm gefällt, vermehren kann, wann Er will. Und wenn es Ihm gefällt, uns noch weniger zu lassen, so stehe es in Seinem Rat. Ich bitte Euch, recht nachzusehen, was meine armen Nachbarn verloren haben, und bittet sie, sich darüber nicht zu bekümmern. Denn — und wenn mir kein Löffel mehr übrig bliebe — es soll kein armer Nachbar von mir darunter leiden, daß unserem Hause etwas zugestoßen ist. Ich bitte Euch, seid mit meinen Kindern und Eurem ganzen Haushalt froh im Herrn....“— Es folgen dann praktische Anweisungen, die zeigen, daß der Familienvater es nicht bei frommen Ratschlägen bewenden ließ.

Natürlich war die Sorge um die Seelen noch viel dringlicher. Ein Zeugnis mag dafür stehen. Morus bemerkte zu seinem Schmerze, daß sein Schwiegersohn Roper unter den Einfluß von Luthers Schriften geraten war. Die volkstümlichen Frühschriften des Wittenberger Mönches zündeten auch in England. Harpsfield, der alte Lebensbeschreiber unseres Heiligen, berichtet uns, wie Sir Thomas seiner Tochter Margarete im Garten seinen Kummer aussprach: „Meg, ich habe es lange getragen mit deinem Mann. Ich habe mit ihm die Religionsfragen durchgesprochen, Grund für Grund, und ich habe ihm dazu noch meinen armen väterlichen Rat gegeben. Aber ich sehe, all das genügt nicht, um ihn heimzurufen; und darum, Meg, will ich nicht weiter mit ihm streiten, sondern ganz einfach ihn Gott anheimgeben und mich dazu und für ihn beten.“ Das väterliche Gebet sollte Erhörung finden.

Doch soll uns diese dunkle Wolke, die sich von Deutschland her bald auch über Englands Kirche legte und schon Mores Haus zu umdüstern begann, nicht das freundliche Licht vergessen lassen, von dem Holbeins Familienbild einen so lieben Eindruck gibt. Es haben da die Kinder Bücher in der Hand. Der Vater hielt darauf, daß die Seinen nicht nur lernten, was die neuaufblühende klassische Bildung bot, sondern daß diese Bildung auch ein Familiengut sei und die Einzelnen enger umschlinge. Der Maler wollte dann, wie seine Randbemerkung sagt, auch Musikinstrumente anbringen; denn Morus liebte die Musik und führte auch die Seinen in diese hohe Kunst ein; selbst seine etwas nüchterne Frau Alice lernte ihm zulieb noch spielen. Und auch die beiden Hunde und im Hintergrund der kleine Affe gehören wirklich zum Bilde. Wir wissen von Morus, daß er die Tiere liebte, nicht bloß zum Spiele, sondern — ein echter Zug des Humanismus — aus teilnehmender Neugier an der bunten Fülle der Wirklichkeit und ihren immer neuen Gestalten. Ihn berührte „der goldene Überfluß“ der Natur. Noch muß man als Hausgenossen Henry P a t e n s o n nennen, einen leibhaftigen „Hofnarren“ — sicher ein ungewohnter Begleiter eines Heiligen, aber so entsprach es wohl dem Geschmack (oder Ungeschmack) dieser Zeit, aber auch Morus' unbesiegbarer Neigung zu harmlosem Scherz.

Wie wirkt dieses Bild herzlichen Friedens ergreifend, wenn man weiß,

daß derselbe Hausvater in wenigen Jahren in demselben Kreise sein väterliches Erziehungswerk vollenden wird, indem er die Seinen dahin bringen will, mit ihm in geistiger und frommer Bereitschaft das ihm unausweichbar sicher dünkende Schicksal hinzunehmen, seinen Tod von Henkershand. Das wird in den Monaten sein, da Thomas dem König das Siegel als Lordkanzler zurückgegeben hat, weil er die ehebrecherischen Pläne des weibersüchtigen Tyrannen mit seiner Person nicht decken mochte; in den Monaten, da er die traurige Bahn voraussieht, auf die der König, von seiner Leidenschaft für Anna Boleyn gedrängt, sein Land mit sich reißen wird, Bruch der englischen Kirche mit Rom und der übrigen Christenheit, weil Rom die rechtmäßige Ehe des Königs nicht lösen kann; in den Monaten endlich, da es dem ehemaligen Vertrauten Heinrichs VIII. ganz klar ist, daß sein König und Herr nach der Gelegenheit sucht, ihn aufs Schafott zu bringen, weil er die ständige Anklage nicht ertragen kann, daß sein einstiger Kanzler, der angesehenste Mann im Lande, sich abseits stellt und dazu ihm den angemaßten Titel eines „Hauptes der englischen Kirche" verweigert.

An einem Morgen wird dann Sir Thomas noch einmal von seinem teuren Chelsea aus die Barke besteigen, diesmal aber nicht umdrängt von seinen Lieben, wie einst, wenn er zu Hofe oder zum Parlament fuhr, sondern allein mit Roper; es ist ihm zu schwer ums Herz. Denn er ist zum Lambethpalast geladen, um sich vor den vier Lords über die Parlamentsakte vom März 1534 auszusprechen, die unter Strafe des Hochverrates die eidliche Anerkennung der neuen Ehe des Königs und der rechtmäßigen Erbfolge dieser Kinder gebot und überdies in der Einleitung ausdrücklich die Kirchenhoheit des Papstes verwarf. Roper erzählt uns: „Wie Sir Thomas More es bei allen wichtigen Gelegenheiten gewohnt war (wie wenn er zum Staatsrat ging oder auf Gesandtschaft geschickt wurde oder da er zum Parlamentssprecher erwählt oder zum Kanzler ernannt wurde), so tat er es auch in der Frühe dieses Tages: er ging zur Kirche, beichtete, hörte die Messe und empfing die Kommunion." Nun war er auf der entscheidenden Fahrt. „Einige Zeit saß er da in traurigem Schweigen, aber dann, ganz plötzlich, flüsterte er mir ins Ohr: ‚Mein Sohn, Gott sei Dank, die Schlacht ist gewonnen.' Was er damit sagen wollte, verstand ich nicht, aber anstatt das zuzugestehen, antwortete ich: ‚Darüber bin ich aber froh.' Nachher begriff ich es: Die Liebe zu Gott hatte endgültig über alle irdische Anhänglichkeit gesiegt" (Bridgett 351). More verweigerte den Eid einzig unter Hinweis auf den zu Eingang stehenden Angriff auf das Papsttum[2]. Cranmer, der geschmeidige neue Erzbischof von Canterbury, eine Kreatur der Anna Boleyn, versuchte noch, beim König für More den Erlaß des papstfeindlichen Satzes zu erreichen, um so Mores mächtigen Namen für ihre Sache zu gewinnen. Umsonst. Der König war in seiner Eigenliebe verletzt; er wollte Rache. More wanderte ins Gefängnis, von wo der Weg

[2] Daß das Bekenntnis des Primates der einzig entscheidende Grund für das Todesurteil war, steht eindeutig in den Gerichtsakten, die jüngst in der Schrift der Historischen Kommission der Ritenkongregation erstmalig ganz veröffentlicht wurden.

nur noch zum Schafott führte. Das traute Heim an der Themse lag nun verwaist da. Nun kamen nicht mehr die lieben Freunde, nun verstummten die geistvollen Gespräche, die der neuen Bildung galten, und die Zurückgebliebenen mußten zeigen, ob sie Mores tiefste Lehre, sein heiligstes Erbe begriffen hatten.

Diese Lehre war ja nicht erst seit den traurigen Tagen, sie hatte von jeher das Haus durchwaltet, sie kam aus seinem innersten Wesen. Das war und ist in der Tat der feine Reiz dieses Großen vor der Welt und des Treuen vor Gott, daß seine so köstliche Weltoffenheit sich stets auf einer zarten Ehrfurcht vor Gott gegründet wußte. Er hatte sich mit Eifer und Herzenslust dem Studium des Lateinischen und Griechischen ergeben, aber seine stillsten Stunden gehörten dem Gebet; er hatte in einem geistvollen Spiel zwischen tiefsinniger Wesensschau menschlicher Ordnungen und unverbindlicher Dichtung seine „Utopia" geschrieben, den ersten Staats- und Gesellschaftsroman der Neuzeit und das Vorbild für viele folgende, aber seinen Ernst zeigte er in den Vorlesungen über Augustins Gottesstaat; er hatte Heim und Angehörige lieb, als gelte es, ein irdisches Paradies zu erbauen, aber unter der Haltung ungezwungener Gemütlichkeit trug er stets ein Bußgewand, und jeder Freitag war der Betrachtung des bittern Leidens unseres Herrn geweiht. Selbst sein unverwüstlicher, sprichwörtlicher Humor, der ihn auch auf dem Blutgerüst nicht verließ, zeigt sich, wenn man tiefer schaut, religiös bestimmt. Ist nicht echter Humor (der doch beileibe nicht witziges Wesen bedeutet!) immer die wahrhaft menschliche Form geistiger Überlegenheit über alle irdische Unzulänglichkeit; das überwindende Wissen von der Enge und Armseligkeit hienieden, das nicht klagen, anklagen mag, sondern gütig lächelt, weil es eben ein Höheres sieht? Bei More ragte diese Höhe geistigen Daseins unmittelbar in das Religiöse; der Humor ist in den Dienst der Frömmigkeit genommen und zu ihrem reizvollen Ausdruck geworden.

Zuletzt ist dieser Mensch edler Geselligkeit, der, wie Erasmus bezeugt, von der Natur zur Freundschaft geboren schien, doch ein Einsamer, einsam zu Gott. Aber auch diese Einsamkeit ist wieder so wundervoll eigenartig. Man kann zwar sagen, daß More mit dem eigentlichen Geheimnis seiner Seele an einen andern großen Frommen des katholischen Englands erinnert, an Kardinal Newman. In der Tat findet man Newmans ergreifende Ehrfurcht vor dem persönlichen Gewissen, das sich unmittelbar vor Gott weiß, schon in Mores tiefster Seele; aber es bleibt doch ganz das Geheimnis dieses herrlichen Mannes. In seinem jahrelangen stillen Kampf, in dem er seine endgültige Stellung gegenüber dem heraufziehenden und von ihm geahnten Unheil königlicher Gewalttat gegen Volk und Kirche sucht, studierend und betend, war ihm das Gewissen fester Leitstern. More war, wie er selbst sehr gut wußte, von Natur kein Kämpfer. Er wollte lieber versöhnen, selbst nachgeben, soweit er konnte, seine Treue und Anhänglichkeit wollte er bis zum letzten wahren; aber über all dem stand sein Gewissen. Was More in den Tagen des Bekennens, in dem ergreifenden Brief an den König, in seinen Antworten vor Gericht, in der schlichten und doch einzig hoheitsvollen Abweisung der stärksten Versuchung zur Nachgiebig-

keit, was er seinem Liebling Margareta im Kerker sagte, das bleibt ein Hohes Lied menschlicher Gewissenstreue bis in den Tod. Darf man nicht auch sagen, daß die Pflege der Persönlichkeit, der die Liebe des Humanismus vor allem galt, hier ihre christliche Krönung fand?

„God and my soul." Dieses Herzenswort Newmans könnte auch Morus gehören. Aber daß man diese Einsamkeit und Unmittelbarkeit der Seele zu Gott nicht mißversteht! Er wußte sich mit seiner Gottestreue in die Kirche gestellt; er wußte sich der Kirche verbunden und ihr vor Gott verantwortlich; auch wenn er nicht alles an ihrer Erscheinung zu lieben vermochte. Nie hat die Kirchentreue einen schöneren Ausdruck gefunden als in diesem Leben und Sterben.

More war Humanist, sein Name hatte Klang in dem unsichtbaren Reiche dieser geistigen Künder einer neuen Zeit. Die Humanisten waren damals eine Sorge für die Kirche. Die Kirche war alt geworden und müde vom Gang durch das lange Mittelalter. Es ist heute noch eine der größten und schwersten Aufgaben verstehender Kirchengeschichte, neben allem Ehrwürdigen des „Zeitalters des Glaubens" sich einen deutlichen Begriff zu machen von dem „Onus Ecclesiae", von der „Last der Kirche" am Ende dieses Zeitraumes. Sie war die Gottesbraut geblieben, aber man konnte von ihr auch das Wort des alten Philosophen sagen: Nichts Menschliches ist mir fern geblieben. Und ach, wieviel Untermenschliches war dabei! Und diese Humanisten, die wieder ursprünglich Mensch sein und alles Menschliche von seinen Ursprüngen her begreifen wollten, wie hatten sie es schwer, all das geschichtlich Gewordene und oft so gar nicht Ehrwürdige an der Kirche zu verstehen! Sicher, sie wurden vielfach ungerecht, sie wurden Kläger und Spötter, sie wurden auch untreu. Thomas Morus sah auch die Schwächen der Kirche in vielen ihrer Vertreter. Er stand der geistvollen, aufsehenerregenden Spottschrift seines Freundes Erasmus von Rotterdam über die Gebrechen des damaligen Klerus nicht ferne, er hat das „Lob der Torheit" verteidigt. Das wurde auch mißdeutet, wie die ganze vertraute Freundschaft mit dem Meister der Humanisten, dessen Stellung zur Kirche vielen, und nicht ohne Grund, zweideutig und anstößig schien. Morus wurde trotzdem am Freunde nicht irre. Als dann in der ausgebrochenen Empörung gegen die alte Kirche deutlich wurde, daß alle die Spottschriften nur vergiftend wirkten, lieh Morus dem Freunde zur Entschuldigung die eigene vornehme Gesinnung: hätte Erasmus das vorausgesehen, würde er die Schriften nie geschrieben haben. Denn für Spott — auch für harmlosen (und anders als harmlos hatte Morus ihn nie aufgefaßt) — war jetzt kein Platz. Das war ganz die Gesinnung, die gleichzeitig auch Ignatius von Loyola in seinen Regeln kirchlicher Haltung in den kritischen Tagen forderte. Nun galt es eben, die bedrohte Kirche zu verteidigen. Das hat Morus in manch trefflicher Schrift getan und wahrlich nicht mit der Zaghaftigkeit eines Erasmus. Er brauchte auch nicht erst umzulernen. Er hatte die Kirche immer geliebt, und er, der Laie, der Jurist, der Staatsmann, hatte im ernsten Studium von Bibel, Vätern und katholischer Überlieferung sich eine theologische Kenntnis erworben, um die ihn damals Theologen beneiden durften.

Am ergreifendsten aber wirkt es, wie dieser Laientheologe im Studium der entscheidenden Kirchenfrage damaliger Tage, in der Frage des päpstlichen Primates, ganz von seinem innersten Gewissen getrieben wird. Sie wird für ihn buchstäblich eine Frage auf Leben und Tod. Hier wächst sein Leben zur wahrhaften Größe. Er hatte es klar vorausgesehen, — wieso ihm diese Klarheit wurde, ist das Geheimnis seines Innenlebens und seiner Gnadenführung —, daß eines Tages in diesem England und unter diesem König die Frage nach dem Primate Entscheidung fordern werde. Da mußte er gerüstet sein. Er konnte die Entscheidung nicht, wie man ihm dann zumutete, auf die Kirchenmänner abschieben. Die erwiesen sich in erdrückender Mehrzahl — die schwere Trauer der englischen Kirche — unklar und schwach genug. Sieben Jahre lang, so verriet es Morus selbst, hatte er darüber studiert. Wer hätte das geahnt bei dem scheinbar so heiteren Hausherrn im Frieden von Chelsea! Und die ganze Frage war auch nicht so klar, wie sie uns heute dasteht. Es war nun einmal so gekommen, daß die im Hochmittelalter durchaus sichere Lehrerkenntnis vom päpstlichen Primate gegen Ende des Mittelalters wieder weithin verdunkelt schien. Das unsäglich traurige päpstliche Schisma um die Wende des 14. Jahrhunderts, das Anwachsen des Staatskirchentums in ganz Europa und die Sonderentwicklung des englischen Staatskirchentums erklären diese Verkümmerung zur Genüge. Da mußte man wieder in ernster katholischer Besinnung Anschluß an die kirchliche Überlieferung suchen. Das war die Aufgabe, die Morus seinem Gewissen schuldig war. Nun war er so weit. Nun konnte er dem Abt von Westminster, der ihm den Entscheid des Großen Rates des Reiches über die Kirchenhoheit entgegenhielt, antworten, daß mit seinem Gewissen das allgemeine Konzil des Christentums stehe. Und bei dem letzten Verhör im Tower vor seinen Richtern, einst seinen Freunden, erhebt sich sein Bekenntnis zur wahren Martyrerhöhe: „So brauche ich, meine Herren, mein Gewissen nicht nach den Gesetzen eines Reiches zu richten, wenn diese Gesetze der ganzen Christenheit zuwider sind. Gegen einen Bischof, der mit Euch ist (und es waren ihrer leider so viele, wenn auch aus bloßer Feigheit), habe ich mehr als hundert Heilige, die denken wie ich; gegen Euer Parlament — und Gott weiß, wie es sich zusammensetzt —, habe ich die Zustimmung aller Konzilien in tausend Jahren; gegen ein einzelnes Königreich habe ich auf meiner Seite Frankreich und alle Reiche der Christenwelt“ (Bridgett 427). Es war schon so, wie er seiner Tochter im Tower sagte: „Ich verurteile niemand, aber mein Gewissen ist in diesem Punkte so, daß es für mich um mein Heil geht. Davon, Meg, bin ich so überzeugt wie von Gottes Dasein.“

Morus stand in diesem ersten Akt des Trauerspiels der englischen Kirche fast allein. Mit ihm noch sein Freund, der große Bischof von Rochester, und einige andere. Aber in ihm steht die eigentliche englische Kirche da. Es steht das Zeichen der Glaubenstreue, an dem in den kommenden Verfolgungen sich Mut und Festigkeit wiederfinden wird. Das heutige England kann das Zeichen nicht übersehen, nicht die Katholiken und nicht die Erben des Kirchentums dieses Heinrich VIII. Die ganze Kirche blickt zu dem neuen Heiligen auf. Wo immer in kommenden Tagen unter Not und

Gefahr für die Kirche gekämpft werden muß, ist Thomas Morus ein geistiger Führer. Und ist nicht kämpfender Einsatz die Losung für alle wahren Kinder der Kirche? Man hat immer gewußt, und heute empfindet man es dringender, daß für diesen Kampf die innere Bereitschaft entscheidend ist. Wie werden wir sie gewinnen? Damit stehen wir vor der brennendsten Frage heutiger Frömmigkeit. Man hat manchmal den Eindruck, daß das Suchen nach den lautersten Quellen der Frömmigkeit etwas vom wirklichen Leben und seinen Forderungen wegführe. Thomas Morus könnte uns dahin weisen. Wenn das Geheimnis seines Lebens auch in das Christenleben von heute erfüllend einginge, wäre die Kirche unserer Tage für ihr Werk bereit. Das ist denn auch der Sinn der Erhebung des edlen Staatsmannes zur Ehre der Altäre. Sicher legte sich das nahe durch das vierhundertjährige Gedenken seines heldenhaften Sterbens auf dem Towerhill. Aber ohne Zweifel will die Kirche gerade in gegenwärtiger Stunde uns mit diesem Heiligen auch die Losung geben: Humanist und Martyrer.

Arteigenes Christentum

Von Prof. Dr. Engelbert Krebs.

1. Neuheit und Universalität der Frühkirche.

Es gibt vier Gattungen von Menschen: Barbaren, Griechen, Juden und Christen." Dieses Bewußtsein der Frühkirche, eine neue Gattung von Menschen unter den übrigen Menschen zu sein, spricht der Athener Aristides in seiner Schutzschrift an den Kaiser Antoninus Pius ums Jahr 140 n. Chr. aus. Das Unterscheidungsmerkmal für diese vier Gattungen von Menschen sieht der Athener in ihrer Abkunft und ihrer Gottesverehrung. Die Barbaren wollen von Kronos und Rhea und andern Göttern herstammen. Die Griechen vom Zeussohn Hellen, die Juden stammen von Abraham, Isaak und Jakob, die Christen aber leiten sich her von Jesus Christus, „der als Gott vom Himmel niederstieg, von einer hebräischen Jungfrau Fleisch annahm, als Gottessohn in einer Menschentochter Wohnung nahm", „von den Juden durchbohrt, von den Toten auferstand und zum Himmel erhoben wurde". — Die Barbaren und Griechen kennen Gott in Wahrheit nicht, beten Geschöpfe und Menschen als Götter an und leben im Irrtum. Die Juden kennen zwar den wahren Gott, irren jedoch in ihren religiösen Bräuchen. Die Christen aber „haben die Wahrheit gefunden", kennen Gott und glauben an ihn. „Alle Morgen und zu allen Stunden preisen und loben sie Gott und danken ihm. Und wenn ein Gerechter aus der Welt scheidet, so freuen sie sich, danken Gott und geben seiner Leiche das Geleit, als zöge er nur von einem Ort zum andern" (Aristides, Apologie 2—15).

Die große Dankbarkeit dafür, daß sie inmitten einer irrenden und lasterhaften Menschheit, zu der sie selbst bisher gehörten, die wahre Gotteserkenntnis und Gottesverehrung geschenkt erhalten haben, diese reine und heilige Dankbarkeit war die Grundstimmung der jungen Christenwelt: „Welcher Mensch wußte überhaupt, was Gott ist, ehe er selbst erschien? ...

Von den Menschen hat keiner Gott gesehen oder erkannt. Er selbst hat sich kundgetan", jubelt der fromme Verfasser des „Briefes an Diognet" (c. 8).

Diese übernatürliche, durch Gottes Menschwerdung in die Welt gekommene Gotteserkenntnis, die dadurch begründete neue Geistesgemeinschaft, das dadurch erblühte reine Sittenleben ist der jungen Kirche mehr wert, als alle leibliche Abstammung, völkische Verbundenheit oder Verschiedenheit, ständische Stufenordnung, Geschlechts- und Altersunterschied. Diese Gemeinschaft der Geister macht die Christen zu einer neuen Gattung von Menschen, die der Natur nach zwar ihre Wurzeln in den verschiedensten Gattungen hat, aber übernatürlicherweise eine Einheit bildet. „Justin, der Sohn des Priskus und Enkel des Bakchios aus Flavia Neapolis" richtet seine Apologie an denselben Antoninus Pius und nennt sie eine „Bittschrift für die Leute aus jedem Volksstamm, die mit Unrecht gehaßt und verleumdet werden" (I. Apologie c. 1). Er sieht in der einzigartigen Stellung der Christenheit unter dem übrigen Menschengeschlecht die mit Händen greifbare Erfüllung der uralten Prophetenworte, „daß Angehörige aller Gattungen von Menschen an Jesum Christum glauben werden" (c. 40), daß aber auch „die Völker der Erde aufstehen und sich versammeln gegen den Herrn und seinen Christen". Doch „der im Himmel wohnt, wird ihrer lachen". Er spricht zu seinem Sohn: „Fordere von mir und ich werde Dir geben die Völker zu Deinem Erbe und zu Deinem Besitz die Grenzen der Erde" (ebd. mit Anführung der Worte des 2. Psalmes). Ein frohes Hochgefühl, aus allen natürlichen Gattungen von Menschen zu einer neuen übernatürlichen Gattung umgewandelt und vereinigt zu sein, beherrscht das junge Christentum der Frühzeit.

Die Bekenner Christi spüren freudig die Wahrheit der Paulusworte: „Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Da gilt nicht mehr Jude oder Heide, nicht mehr Knecht oder Freier, nicht mehr Mann oder Weib. Denn ihr seid alle eins in Christus Jesus" (Gal. 3, 28). „Habt ihr doch den alten Menschen ausgezogen samt seinen Werken und angezogen den neuen Menschen, der nach dem Bilde seines Schöpfers umgestaltet wird zur vollen Erkenntnis. Da heißt es nicht mehr Heide oder Jude, Beschnittener oder Unbeschnittener, Barbar oder Skythe, Sklave oder Freier, sondern alles und in allem: Christus" (Kol. 3, 10 f.).

Die christlichen Angehörigen eines Volksstammes allerdings hatten Mühe, sich in diese Wahrheit ganz hineinzufinden. Nicht die Griechen oder Römer oder Ägypter oder Kleinasiaten — nein, gerade die Juden, „aus denen Christus dem Fleische nach stammt, er, der da ist Gott über alles, hochgelobt in Ewigkeit" (Röm. 9, 5), sie hatten Mühe, die ganze Neuheit einer übernatürlichen Menschenart zu verstehen. Nicht daß sie treu festhielten an ihren jüdischen Bräuchen, wurde von den Aposteln mißbilligt. Im Gegenteil! Die Apostel bewahrten mit der Urgemeinde in Jerusalem den Brauch des fleißigen Betens im Tempel (Apg. 2, 46; vgl. 24, 11), des Besuchs der Synagogen am Sabbat zur Lesung und Erklärung

der heiligen Schriften — Paulus ging auf seinen Missionsreisen stets am Sabbat in die Synagogen (Apg. 17, 3) —, sie schätzten und übten noch Gelübde und Tempelopfer (Apg. 18, 18; 21, 23 ff.), kurz sie beobachteten das väterliche Gesetz (Apg. 23, 6; 24, 14 f.; 25, 8; 26, 6—23; 28, 17—20) und ließen die Judenchristen ihr Gesetz beobachten. Nur das duldeten sie nicht: daß diese jüdischen Gesetzbräuche zum Joch würden für die Christen aus der Heidenwelt (Apg. c. 10—15). Und an diesem Widerstand splitterte das erste „arteigene Christentum" — das Judenchristentum — vom Stamm der Kirche los.

2. Das Schicksal des ersten arteigenen Christentums.

Diejenigen Christen jüdischer Rasse, die grundsätzlich das Christentum mit den angestammten Bräuchen, Satzungen und Tendenzen verbanden und immer aufs neue auch die nichtjüdischen Christen darauf verpflichten wollten, machten schon dem Apostel Paulus an verschiedenen Orten Sorgen und bereiteten seiner Missionsarbeit Schwierigkeiten und Gefahren. Der Galaterbrief ist zur Abwehr dieser Bestrebungen geschrieben. Der Römerbrief widmet einen großen Teil seiner Ausführungen der Ausräumung der Vorurteile, die zwischen Heidenchristen und Judenchristen bestanden. Paulus sieht schon als schädliche Folge der judenchristlichen Wühlarbeit eine antijüdische Stimmung in der heidenchristlichen Welt herrschend werden, die er mit den von geschichtstheologischen Gedanken erfüllten Kapiteln 9—11 des Römerbriefs in einer Sicht von ganz hoher Warte aus zu beschwören sucht.

Innerhalb der Kirche hat die Propaganda des Judenchristentums nach der Zerstörung des Tempels begreiflicherweise bald an Einfluß verloren, doch hält noch eine so späte Schrift wie die syrische Didascalia (3. Jahrhundert) es für angemessen zu sagen: „Unser Erlöser ist um keiner andern Sache willen gekommen, als um das Gesetz zur Vollendung zu bringen und uns von den Banden der Wiederholung des Gesetzes zu befreien" (c. 2). Und hundert Jahre früher, um 140, sagt der schon einmal erwähnte Justin über die Judenchristen seiner Zeit: „Es gibt Leute bei uns, die mit den Judenchristen keine Gemeinschaft der Unterredung und der Mahlzeit haben wollen. Ich bin nicht dieser Meinung. Im Gegenteil. Wenn sie aus Schwäche der Überzeugung alles beobachten wollen, was sie können, von den Satzungen, die Moses, wie wir wissen, um ihrer Herzenshärtigkeit willen gegeben hat, und wenn sie zu gleicher Zeit auf unsern Christus hoffen und die ewigen Gerechtsame der Natur und der Frömmigkeit beobachten, wenn sie bereit sind, mit den Christen und Gläubigen zu leben, ohne sie zur Beschneidung, zur Beobachtung des Sabbats und ähnlicher Bräuche zu überreden, so erkläre ich, daß man sie empfangen und mit ihnen verkehren muß in allem, als mit Brüdern und Kindern desselben Schoßes. Aber, lieber Tryphon, wenn die Leute von deiner Rasse, die sich Christen nennen, mit allen Mitteln die Heidenchristen dazu bringen wollen, nach dem Gesetze des Moses zu leben, oder wenn sie selbst sich weigern, mit diesen andern Gemeinschaft zu pflegen im selben religiösen Leben, dann nehme auch ich solche Leute nicht mehr an. Was jene angeht, die sich von ihnen überreden lassen, nach dem Ge-

setz zu leben, und die gleichzeitig fortfahren, den Christus Gottes zu bekennen, so gebe ich zu, daß sie gerettet werden können. Was aber jene betrifft, die nach der Bekehrung und der Anerkennung, daß Jesus der Christus ist, aus irgend welchem Grunde sich zum Leben nach dem Gesetze anschicken und so weit geraten, daß sie leugnen, daß er der Christus ist, so erkläre ich: wenn sie nicht vor dem Tode Buße tun, können sie gewiß nicht gerettet werden" (Dialog. c. 47).

So war also noch im 2. und bis ins 3. Jahrhundert das arteigene Judenchristentum in der Kirche da und dort lebendig. Es lebte jedoch in einer beständigen Gefahr der inneren und äußeren Lösung von der übernatürlichen Gemeinschaft. Tatsächlich ist es auch der Wurzelboden für die erste korporative Absplitterung gewesen. Hegesipp berichtet: „Nachdem Jakobus der Gerechte (d. i. Jakobus der Jüngere, der erste Bischof von Jerusalem) aus derselben Ursache wie der Herr den Martyrertod erlitten hatte, wurde Simeon, der Sohn des Clopas, seines (d. h. Christi) Oheims, als Bischof aufgestellt. Diesem gaben nämlich alle, da er ein Verwandter des Herrn war, als zweitem Bischof den Vorzug. Bis dahin nannte man die Kirche eine jungfräuliche; denn noch nie war sie durch falsche Lehre befleckt worden. Den Anfang, sie allmählich zu verderben, machte Thebuthis, weil er nicht Bischof geworden war. Er gehörte zu den sieben Sekten, die im (jüdischen) Volke bestanden." (Aus Hegesipps verlorenen Schriften, bei Eusebius, Kirchengeschichte IV c. 22, 4.)

Diese erste Absplitterung einer jüdisch-christlichen Gemeinschaft aus der Kirche war nur der Anfang weiterer Entfernung auch in den wesentlichen Lehren. Die sogenannten Ebioniten, die vielleicht aus dem Thebuthis-Schisma hervorgegangen sind, erklärten Christus zum „bloßen Menschen, der nur wegen seiner sittlichen Vollkommenheit für gerecht erklärt wurde", sie hielten sich strenge an das jüdische Gesetz, weil sie glaubten, „durch den Glauben an Christus und das Leben nach diesem Glauben allein nicht die Seligkeit erlangen zu können". „Andere aus ihnen leugneten nicht, daß Christus aus einer Jungfrau und dem Heiligen Geist geboren sei. Aber sie gestanden nicht zu, daß er vorher als Gott, als Wort und Weisheit existiert habe. Dadurch gerieten sie in dieselbe Gottlosigkeit wie die früheren, besonders da auch sie sich eifrigst bestrebten, die den Leib betreffenden Zeremonien des mosaischen Gesetzes auf dieselbe Weise wie jene genau zu befolgen. Sie behaupteten, man müsse die Briefe des Apostels Paulus, als eines Abtrünnigen vom Gesetze, gänzlich verwerfen. Das sogenannte Evangelium der Hebräer allein gebrauchten sie, den übrigen Evangelien legten sie wenig Wert bei. Den Sabbat und die übrige jüdische Lebensweise beobachteten sie gleich jenen, den Sonntag aber feierten sie in gleicher Weise wie wir zur Erinnerung an die Auferstehung des Erlösers. Infolge dieser Lehre erhielten sie den Beinamen Ebioniten, der die Dürftigkeit ihrer Erkenntnisse anzeigt. Denn Ebion heißt bei den Hebräern der Bettler" (Eus. a. a. O. III c. 27, 1).

Mag auch diese Schlußbemerkung des Eusebius über die Entstehung des Namens Ebioniten heute in ihrer historischen Richtigkeit umstritten sein, sie zeigt uns auf jeden Fall, wie von kirchlicher Seite der geistige Gehalt

dieser ältesten und ersten Form eines arteigenen Christentums eingeschätzt wurde: armseliges, dürftiges Denken über den Gottmenschen und Erlöser der Welt ist die Folge, wenn man die Religion Christi einseitig aus blutmäßigem Brauchtum gestalten will. Übernatürliche Höhe wird nicht mehr gesehen, wo man grundsätzlich nur den natürlichen Boden des arteigenen Volkstums zum Standpunkt wählt.

3. Gefahren einseitig arteigenen Brauchtums in der universalen Kirche.

Bieten uns die schismatisch gewordenen Judenchristen der Frühzeit das Urbild eigenwilliger Formung arteigenen Christentums, das sofort in Lehre, Verfassung und Heilsvermittlung auf unchristliche Wege geriet — ein Schicksal, das auch an mancher späteren Häresie wie dem phrygischen Montanismus und dem parsischen Manichäismus zu beobachten ist, so erweist sich ein Blick in die Entwicklungsgeschichte der Liturgien als nicht weniger lehrreich.

„Die Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert wird für den Osten als die Grenze zwischen der Urzeit der Messe und ihrer im vollen Lichte der Geschichte liegenden Entwicklungsperiode gelten können" (Baumstark, Die Messe im Morgenland [1916] 19). Diese Entwicklung geht im Osten wesentlich in der Weise vor sich, daß große kirchliche Zentren, wie Antiochien, Jerusalem, Alexandrien, Edessa, Mopsueste und Cäsarea (später an dessen Statt Konstantinopel), ihre liturgischen Gebräuche und Gebete schriftlich festlegen, sie im Lauf des vierten, fünften und sechsten Jahrhunderts in eine endgültige Form bringen und sie dann womöglich legendär und in der Benennung mit einem Großen der Vorzeit in Verbindung bringen, so daß sie als Jakobusliturgie, Markusliturgie, nestorianische Liturgie und Chrysostomusliturgie ihre dauernde Stellung behaupten. In Wahrheit sind sie volks- und rassenmäßig eifersüchtig gehütetes Brauchtum der westsyrischen, ägyptischen, ostsyrischen und griechisch-byzantinischen Kirche, und gerade diese volks- und rassenmäßige Behütung hat wesentlich dazu beigetragen, das natürliche Selbstbewußtsein der betreffenden Christengruppen im Rahmen der Gesamtkirche zu steigern und östliche Häresien volksmäßig abzugrenzen und zu verhärten. So sind die Westsyrer Monophysiten, die Ostsyrer Nestorianer geworden mit langer Zähigkeit ihres Getrenntseins.

Im Abendland haben wir in der Spätantike und im Frühmittelalter ebenfalls eine Mannigfaltigkeit der Liturgie, die sich an einzelne Bischofsstädte, Rom, Mailand, Toledo, Gubbio, anschließt. Aber mit der Karolingerzeit, in der die Kaisermacht die politische Einigung der abendländischen Völker anstrebt, setzt jene planmäßige Arbeit Roms ein, die der Kirche eine gemeinsame Form des Gottesdienstes schafft, die römische Liturgie. Vorgearbeitet war schon dadurch, daß einzelne Päpste die Forderung erhoben hatten, die Kirchen hätten in ihrem Gottesdienst dem Brauch der Mutterkirche Rom zu folgen. So schrieb Siricius († 399) an Bischof Himerius von Tarragona: „Diesen römischen Brauch sollen alle Priester festhalten, die nicht von der Festigkeit des apostolischen Felsens

losgerissen werden wollen, auf dem Christus die Gesamtkirche gegründet hat." Das ist die klassische Begründung der päpstlichen Liturgiepolitik: Die Einzelkirchen werden in ihrer Verbundenheit mit dem Gesamtfundament der Weltkirche erhalten durch die Gemeinsamkeit des Gottesdienstes. Außer den Päpsten hatte insbesondere der Benediktinerorden liturgisch einigend gewirkt, da seine Mönche im ganzen Abendland die römische Meßliturgie feierten. Für die Mission in Deutschland war nicht nur das größere Organisationstalent des Benediktiners St. Bonifatius der Grund seiner größeren Erfolge gegenüber den früheren iroschottischen Missionaren, sondern auch die Tatsache, daß er an Stelle der irischen Sonderbräuche überall den römischen Ritus und römisches Kirchenrecht in Deutschland einführte.

Den entscheidenden Schritt für das ganze Abendland aber tat Karl der Große, der vom Papst Hadrian I. ein römisches Sakramentar erbat, das für das ganze Reich maßgebend sein sollte. Eisenhofer weist mit Recht darauf hin: „Die provinzielle Eifersucht wurde am besten gebrochen, wenn" — an Stelle der nach Stämmen und Gauen verschiedenen gallikanischen Liturgien — „eine fremde zur Einführung gelangte, die schon viel Boden in den fränkischen Landen gewonnen hatte" (Handbuch der Liturgie I 40). Die Begründung für diese Tat gab Karl der Große unter Berufung auf ein früheres Dekret seines Vaters Pipin durch den Hinweis auf „die Einmütigkeit mit dem Apostolischen Stuhl und die friedliche Eintracht der heiligen Kirche Gottes" (Ebd.).

Dabei ließen Papst und Kaiser der Eigenart des Brauchtums genügenden Spielraum. Das römische Sakramentar erhielt einen Anhang fränkischer gallikanischer Eigenart, den Alkuin mit weiser Maßhaltung geschaffen hat. Und so erwuchs der abendländischen Kirche ein liturgisches Leben, das im Wesen der Meßfeier: in Kanon, Kollekte, Sekreten und Postkommunionen, in den Meßgesängen, den nach dem Kirchenjahr wechselnden Lesungen, dem Ritus der Taufe und der Weihen mit dem römischen Gottesdienst einig ging, aber eine Fülle arteigener Entfaltungsmöglichkeiten barg, die den einzelnen Gliedern des einen mystischen Leibes ihr Sondergepräge gaben. Die Privatmessen, für die das römische Sakramentar keine Vorschriften enthielt, die eingeschobenen Tropen und Sequenzen, besonders aber die vielgestaltige Welt der Segnungen, die Feier der örtlichen Heiligenfeste und Wallfahrten boten ein weites Feld zur Entfaltung berechtigter Eigenart, ohne daß dadurch das Wesen des Christentums seiner übernatürlichen Würde beraubt und in die Enge arteigener Natürlichkeit hinabgezogen worden wäre.

Der Osten mit seinen Sonderliturgien ist heute aufgespalten in zahlreiche „autokephale", in Wahrheit staats- und landeskirchlich eingeengte Einzelkirchen, denen mit dem Sturz der christlichen Staatsoberhäupter ihr fester Grund entzogen ist, wie umgekehrt das mehr oder weniger cäsaropapistische Regime der bestehenden christlichen Staatsoberhäupter die freie Entfaltung der christlichen Kirche hemmt.

Die römische auf dem von Christus selbst gelegten Fundament sich entfaltende Kirche aber hat mit ihrer Einheit der Liturgie, des Kirchen-

rechtes, des Glaubens und der Sitte eine Weltweite gewonnen, die den Erdball umspannt, und hat in diesem weitmaschigen Netze von Patriarchaten, Erzbistümern, Bistümern, Apostolischen Vikariaten und Präfekturen die übernatürliche Einheit und Festigkeit gewahrt, an die kein arteigenes Sichselbstversteifen auch nur annähernd heranreicht.

4. Der Segen arteigener Gliedschaftsleistung im Gesamtorganismus der Kirche.

„Viele Glieder — ein Leib" (1 Kor. 12, 12), aber: „der Leib Christi und Glieder nach Zuteilung" (1 Kor. 12, 27). So kennzeichnet der Apostel die existentielle Eigenweise der Kirche. Wir haben früher schon an seine Worte über die Aufhebung der natürlichen Trennung von Heiden und Juden, Barbaren und Skythen, Sklaven und Freien, Mann und Weib in dem einen Christus hingewiesen (Gal. 3, 28 u. Kol. 3, 10f.). Hier spricht er von den übernatürlichen Zuteilungen einzelner Dienstleistungen an die verschiedenen Glieder des einen Leibes Christi: „Die einen bestimmte Gott in der Kirche zu Aposteln, die andern zu Propheten, andere zu Lehrern, andere für Wundertaten, für Krankenheilungen, für Hilfeleistungen, für Ämter, für allerlei Sprachengaben. Sind nun alle Apostel? alle Propheten? alle Wundertäter? Haben alle die Gabe der Heilung? Reden alle in Sprachen? Haben alle die Gabe der Auslegung? Strebt immerhin nach den höheren Gnadengaben! Aber ich will euch noch einen weit vorzüglicheren Weg zeigen" (1 Kor. 12, 28—31). Und nun singt der Apostel den Preisgesang der Liebe, diesen schönsten Hymnus, den er je gesungen, und schließt ihn ab mit dem Rufe: „Trachtet nach der Liebe" (1 Kor. 13, 1—13).

Was hier von den übernatürlichen Zuteilungen der Gliedschaftsleistungen gilt, das hat nach dem Ausweis der Kirchengeschichte seine Parallele in den von der Vorsehung den einzelnen Menschenarten der natürlichen Ordnung zugewiesenen Gliedschaftsleistungen im Gesamtleben der Kirche. Wenn sie im Geiste der Liebe diesem Gesamtleben dienen, haben die Rassen und Völker alle ihren arteigenen Zustrom in den großen Lebensstrom der Kirche zu entsenden. Nur der hochmütige Anspruch auf Umgestaltung des übernatürlichen Wesens des Christentums nach der natürlichen Eigenart eines Volkes wirkt zerstörend, zerstörend für dieses sich überhebende Volk. Die liebende Gliedschaftsleistung aber wirkt bereichernd, aufbauend, verbindend.

Das jüdische Zeremonienwesen hat, wie wir vorhin sahen, durch hochmütiges Separatistentum die erste „arteigene" Form des Christentums, das schismatisch und häretisch gewordene Judenchristentum, bald zum Welken gebracht. Unverwelklich aber grünt und blüht und treibt Früchte in der kirchlichen Liturgie, was Christus selbst beim Abendmahl und was die Apostel in die Urliturgie an jüdischem Erbe synagogalen Brauches, häuslicher Passahmahlbräuche, synagogalen Sabbatmorgengottesdienstes, jüdischer Tisch -und Segensgebete eingebaut haben. Wenn wir heute im Wechselgebet zwischen Priester und Volk die große Danksagung der Präfation einleiten, wenn wir in den wechselnden Präfationen die einzelnen

Großtaten des Heilswerkes Gottes zur Begründung besonderer Danksagung anführen, wenn wir Cherubim und Seraphim, Engel und Erzengel als Stimmführer unseres Lobgesanges anrufen, wenn wir im Dreimalheilig des Isaias (6, 3) den Dankeshymnus ausklingen lassen und darin die hebräischen Worte Sabaoth und Hosanna mitten im lateinischen Liedtext stehen lassen — wenn wir im Kanon für die Stände der Kirche beten, wenn die Mischung von Wasser und Wein unter Segnung und die Händewaschung unter Gebet vorgenommen wird — so sind das alles heilige Vermächtnisse jüdischer, durch Christus und die Apostel geheiligter Frömmigkeit. Und wenn Priester, Mönche und Ordensschwestern Tag und Nacht, jahraus, jahrein mit den Sonnenzeiten um die Erde einander ablösend, jede Woche das ganze Psalmenbuch und viele Cantica des Alten Testamentes in liturgischem Pflichtgebet durchbeten, so stehen sie in erhebender Gebetsgemeinschaft über die Jahrhunderte zurück mit den Martyrern in den römischen Staatsgefängnissen, mit den Aposteln und mit Christus selbst, der die Psalmen liebte und mit Psalmworten starb, und schließlich mit allen frommen Juden der Vorzeit bis zurück zu den inspirierten Sängern, denen der Heilige Geist selbst diese Lieder auf die Lippen gelegt — als irdischen Widerhall der Lobgesänge der Engel —, ja der unsagbaren und verehrungswürdigen Sacra Conversatio selbst, in der von Ewigkeit zu Ewigkeit Vater, Sohn und Geist einander Ehre und Liebe erweisen. Köstlichstes Erbgut danken wir Katholiken der jüdischen übernatürlichen Frömmigkeit, und schon deshalb können wir niemals das Blut dieses Volkes verachten, aus dem uns der Erlöser geboren werden wollte, und aus dessen Liedern unsere Andacht sich nährt.

Ganz anders geartet war die Aufgabe, die den griechischen Gliedern der Kirche ihrer stammhaften Eigenart entsprechend zugeteilt wurde. Das Volk, das der Geistesgeschichte einen Heraklit, Sokrates, Plato und Aristoteles geschenkt hat, war seiner scharfen logischen Begabung und Schulung entsprechend vor allem dazu berufen, die Wahrheiten und Geheimnisse der evangelischen Offenbarung vor Mißdeutung und Umdeutung zu schützen. Was die griechische Theologie der Spätantike an Begriffen und festen Ausdrücken geprägt, abgegrenzt, gesichert hat, ist unverlierbarer Besitz des kirchlichen Glaubens geworden. Das jedem bäuerlichen Chorsänger heute vertraute „Consubstantialem Patri" ist das Homoousios des Nizänums. Das Bekenntnis zur „una sancta catholica et apostolica Ecclesia", zum „Spiritus Sanctus Dominus et Vivificans, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur" ist formuliert vom Konzil zu Konstantinopel. Der dogmatisch so ungemein bezeichnende Ehrentitel der „Gottesgebärerin" ist geprägt von griechischen Theologen und zum Dogma erhoben auf dem Konzil zu Ephesus. Unvergängliche Verdienste hat sich der griechische Geist für die Gesamtkirche erworben durch seine rationale Erbbegabung, mit der er das trinitarische, christologische, soteriologische und mariologische Dogma scharf umgrenzt und gesichert hat.

Wendet sich unser Blick von da nach Italien und Rom, dem Sitz der Cäsaren und der Päpste, so tritt uns hier die natürliche Befähigung zum Formulieren der Gesetze und zum Aufbau organischer Verwaltungs-

körper und klar abgegrenzter Beamtungen in prachtvoller historischer Entfaltung gegenüber. Wie eine greifbare Weisheit der Vorsehung mutet es uns an, daß sie den Stuhl des hl. Petrus in die Hauptstadt dieses juristisch und administrativ so hochbegabten Volkes gestellt hat. Die von ganz weltlichen Blickpunkten her geschriebene Geschichte des Papsttums unseres jüngst verstorbenen Freundes Erich Caspar († Februar 1935 als Professor der mittelalterlichen Geschichte an der Universität Berlin) ist erfüllt mit Ausdrücken einer unverhohlenen Bewunderung für die ererbte Regierungskunst einzelner bluthaft römischer Päpste und für die unerhörte Gunst der Vorsehung, mit der diesen Meistern der Menschenbehandlung der Weg frei gemacht wurde, um über alle, auch die mächtigsten kirchlichen Nebenbuhler in Ost und West des Römerreichs ihren Vorrang zu behaupten. Wir gläubige Katholiken sind dieser Gunst der Vorsehung mit einem in den Verheißungen Christi begründeten tieferen Verstehen dankbar, und wir sind, als Angehörige der jetzt lebenden Generation, besonders dankbar dafür, daß Rom seine alte gesetzgeberische Kunst mit staunenswerter Bestimmtheit der Sprache im neuen Codex Iuris Canonici in dem Augenblick neu betätigt hat, wo die weltlichen Verfassungen und Gesetze der Völker alle in rasendem Wirbel unabsehbarer Umwälzungen begriffen sind.

Daß Roms ordnender Verstand und autoritative Würde nicht nur in kirchenrechtlichem und verwaltungstechnischem Gebiet Großes der Kirche gegeben hat und fortwährend gibt, daß beide Erbbegabungen auch der liturgischen Feier Maß und Schönheit verliehen und der theologischen Wissenschaft die unerreichten Meister Thomas von Aquin und Bonaventura schenkten, dem Mönchtum aber solche Führer wie Benedikt von Nursia und Franz von Assissi erstehen ließen, das braucht nur angedeutet zu werden, um jede romfeindliche Gesinnung im echten Christenherzen sofort als unsinnig und unmöglich erscheinen zu lassen. Griechisches und römisches Erbe sind aus dem wahren Christentum so wenig hinwegzudenken und hinwegzuwünschen wie jüdisches. Ein Ebionitismus, eine bettelhafte Dürftigkeit des Geistes müßte die Folge sein, wo man diese Erbgüter als artfremd ablehnen wollte.

Das Mittelalter und die Neuzeit haben auch germanische, französische, spanische Sonderart für die Gesamtkirche fruchtbar werden lassen. Eine tiefe Versenkung in das seelische Leben der an Christi Passion vor allen beteiligten Mutter des Herrn hatte schon in der syrischen religiösen Poesie der kirchlichen Frühzeit das Lied der Marienklage angestimmt. Wie zahlreiche Einwirkungen des syrischen Geistes auf künstlerischem Gebiet die Seele des Abendlandes auf mannigfaltigen Wegen erreichten, sei es durch die nachweislich zahlreich im Abendland seßhaft gewordenen syrischen Kaufleute, aus deren Mitte noch zu Ende des 6. Jahrhunderts dem Bischof Ragnimod von Paris sein Nachfolger erstand (Gregor von Tours, Historia Francorum X 26), sei es auf dem mittelbaren Weg des Einflusses syrischer Kunst auf die byzantinische, so hat auch die leidenschaftliche Versenkung der syrischen Marienklage in die Passion des Karfreitags ihren starken Widerhall in der germanischen Seele des Hochmittel-

alters gefunden. Das Vesperbild und der Schmerzensmann der gotischen Plastik, die Passionsmystik Heinrich Seuses und der von ihm so stark befruchteten „Devotio moderna" der Niederländer, die in den vier Büchern der „Nachfolge Christi" ihren weltweiten Wirkungsradius erlangt, sind die köstliche Frucht der Versenkung der deutschen Seele in die Seele Christi und seiner heiligen Mutter.

Daß zu der dogmatischen, liturgischen, kirchenrechtlichen Entfaltung des Christentums nun die gemütstiefe Aneignung dieser Reichtümer durch die mystische Seele trat, daß die christliche Mystik, d. h. die erfahrbare, spürbare Vereinigung der Seele mit Christi Seele und durch sie mit Gott, zu einer ganzen Bewegung wird, daß eine ganze Fülle von Predigten, Gesichten, Dichtungen, Sinnsprüchen, Traktaten entstehen und so eine durch zwei Jahrhunderte währende Blütezeit kirchlicher Mystik gerade in Deutschland und am Niederrhein die Kirche erfreut und ziert, das hängt gewiß auch mit dem Bluterbe deutscher Stammesart zusammen. Aber gerade das, was kirchenfeindlicher Geist der Gegenwart an Meister Eckehart rühmt: seine dem Pantheismus verfallenden übertriebenen Darstellungen der Einswerdung der Seele mit Gott und seine das Dogma gefährdende Übertreibung der Einfachheit Gottes, das ist nicht spezifisch deutscher Herkunft, sondern entstammt, wie Josef Koch überzeugend dargetan hat, nicht nur der griechischen und arabischen, sondern auch der jüdischen Religionsphilosophie der Spätantike und des Mittelalters.

Unabsehbar sind die Früchte, die am Baum der deutschen Mystik erwachsen sind: die expressionistische Kunst der kirchlichen Plastik und Malerei, die große Bereicherung der deutschen Sprache, die von diesen lateinisch geschulten Meistern der Theologie: Dietrich von Freiberg, Eckehart von Hochheim, Tauler von Straßburg, Heinrich Seuse von Konstanz u. a., zum köstlichen Ausdrucksmittel tiefster theologischer Erkenntnisse und seelischer Erfahrungen gemacht wurde, die geistliche Dichtkunst, das ganze Leben persönlicher Frömmigkeit auf dem Grunde echt kirchlicher Liturgie, nicht zuletzt die Begründung der erst heute wieder in ihrer Tiefe erkannten und von den Päpsten eindringlichst empfohlenen Herz-Jesu-Verehrung — das alles kann in seiner Befruchtung durch die deutsche Mystik nicht klar genug geschildert und hoch genug geschätzt werden.

Aber weit über die deutsche Welt hinaus wurde dieser mystische Strom für die Gesamtkirche wirksam, als Übersetzungen der deutschen Schriften und Nachdrucke der lateinischen Schriften der deutschen Mystiker in Frankreich und Spanien sich verbreiteten. Die planmäßige Arbeit des Abtes Garcia de Cisneros von Montserrat, die fleißige Geschäftigkeit, mit der in spanischen Druckereien vor und nach 1500 die Erzeugnisse deutscher Mystik dem spanischen Geist vermittelt wurden, schufen die Vorbedingungen für das Erblühen der spanischen Mystik des 16. Jahrhunderts und lieferten dem größten spanischen Erzieher, Ignatius von Loyola, die Grundgedanken für sein geistliches „Exerzierreglement", das Exerzitienbüchlein, mit dem er und sein Orden jene Vertiefung der Frömmigkeit in klösterlichen und weltlichen Kreisen der Kirche bis heute bewirken, die

sich im häufigen Empfang der Sakramente und in der Pflege des inneren Gebetes erkennbar macht. Mit Ignatius war zur Gemütstiefe der deutschen Mystiker der soldatische Geist des spanischen Ritters hinzugekommen, und diese glückliche Verbindung hat den Grundgedanken der deutschen Mystik formende Kraft gegeben für die Seelen aller Völker und Stände.

Ist es in der deutschen Mystik die leidenschaftliche Versenkung der Seele in das Seelenleben Christi und seiner Mutter und das hingebende, „sich lassende" Untertauchen in den Ozean der göttlichen Herrlichkeit, was erstmalig in der Kirche hier als große Bewegung sichtbar wird, so ist in der spanischen Mystik der hl. Theresia und noch mehr in der französischen Mystik des 17. Jahrhunderts, die nach Bremonds wenigen Andeutungen viel stärker unter dem Einfluß der deutschen Mystiker stand, als man bisher vermeinte, ein Neues hinzugetreten: ich meine jene abgründige Ehrfurcht vor der Majestät Gottes, wie sie in den Schriften der hl. Theresia, in der Schule des großen Kardinals Bérulle, in der Frömmigkeit des französischen Oratoriums, des hl. Franz von Sales und der Nonnen von der Heimsuchung uns begegnet. Was Anbetung heißt, wie sehr die Anbetung Grundlage und Weihe alles andern Betens ist, und wie Anbetung mit „reiner Liebe" identisch ist, das hat trotz aller Übertreibungen in der Lehre vom pur amour die spanische und die französische Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts in unvergleichlicher Schärfe dem „Sentiment religieux en France" und dem Frommsein der Gesamtkirche eingeprägt. Nie mehr möge dieser Zug aus dem Antlitz der betenden Kirche verschwinden!

Nur andeutungsweise ist in dem Bisherigen versucht worden, einiges, was an arteigener Leistung der verschiedenen Völker und Stämme im Christentum sichtbar geworden ist, zu beschreiben. Schon sucht das Auge des die Welt überblickenden Beschauers nach weiteren Möglichkeiten. Wer die Völker des fernen Ostens, Chinesen, Koreaner, Japaner, in ihren katholisch kirchlichen Vertretern kennen gelernt hat, sieht dort manches, was an natürlichem Geisteserbe besonders günstigen Boden für das Aufwachsen adliger Formen des Christentums bedeutet. Während abendländische Völker in widernatürlicher Zerstörung der unauflöslichen monogamen Ehe und des naturtreuen Familienlebens sich überbieten, stellt ostasiatischer Familiensinn und ostasiatische Gesellschaftsmoral neuen, gesunden Ackergrund für das Aufblühen heiligsten christlichen Familienlebens bereit. Während amerikanische Gleichmacherei nicht nur alle organische Ständeordnung, sondern auch das wichtige Gefühl der Ehrfurcht vor gottgewollten Über- und Unterordnungen gefährdet, hütet das ostasiatische Zeremonienwesen dieses natürliche, aber für das übernatürliche Leben so grundlegende Gefühl der Ehrfurcht in allen Kreisen und wartet gewissermaßen nur auf die Taufe, um sofort zum Träger heiligster Frömmigkeit zu werden. Wer Gemeindegottesdienst und Kommunionfeier in katholischen Kirchen Japans mitgemacht hat, der weiß, was ich meine. Auch in Japan wird das echte Christentum durch die arteigene Erbanlage der Ostasiaten Förderung und Bereicherung erfahren. Arm und verzerrt

aber müßte es werden, wenn sein Wesen in die Formen ostasiatischer Eigenart eigeengt und danach umgestellt werden sollte.

Arteigenes Christentum — das ist das Ergebnis unserer Überschau — arteigenes Christentum in dem Sinne, daß jedes Volk die Lehre, die Sitte, den Gottesdienst, die Verfassung der christlichen Religion nach seiner Eigenart umgestalte, das ist der größte und schärfste Gegensatz zum übernatürlichen, darum übervölkischen, überkulturellen, überzeitlichen, von Gott begründeten Wesen der christlichen Religion. „Den Weisen und Klugen ist das verborgen, Kleinen aber ist es offenbar worden. Ja, Vater, so ist es vor dir wohlgefällig gewesen. Alles ist mir von meinem Vater übergeben. Niemand kennt den Sohn als der Vater, und niemand kennt den Vater als der Sohn — und wem es der Sohn offenbaren will" (Matth. 11, 25—27). „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Joh. 20, 21). „Wer euch höret, der höret mich, wer euch verachtet, verachtet mich, wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat" (Luk. 10, 60). „So gehet denn hin und lehret alle Völker, und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehret sie alles halten, was ich euch gesagt habe. Und siehe, ich bin mit euch bis ans Ende der Welt!" (Matth. 28, 18ff.) „Du bist Petrus, der Fels, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Unterwelt werden sie nicht überwältigen" (Matth. 16, 18). Eine Kirche, die sich dieser Stiftungsurkunde und Stifterworte bewußt ist, kann nie auf das Gerede vom arteigenen Christentum im obigen Sinne eingehen.

Aber etwas anderes ist: arteigene Leistung im Gliedschaftsverband des einen großen Organismus der Kirche, Gliedschaftsleistung im mystischen Leibe Christi. Gewiß ist auch hier über aller bluthaften Verschiedenheit entscheidend die Zuteilung der übernatürlichen Gaben durch den Heiligen Geist, der sie austeilet, wie er will. Aber die Kirchengeschichte zeigt uns, wie wir in unserem Überblick anzudeuten versuchten, daß auch natürliches Erbe und völkische Eigenart zu besonderer Leistung in der Kirche berufen und befähigen: jüdisches, griechisches, romanisches, germanisches, syrisches Erbe im geistigen Gesamtbesitz der Kirche zeugen davon, daß jedes Volk arteigene Leistungen und Aufgaben in der Kirche zu erfüllen hat. Zugleich aber lernen wir gerade daraus die arteigene Leistung anderer Völker dankbar anerkennen, uns der Gemeinsamkeit unseres geistigen Reichtums freuen und jede überhebliche Abneigung gegen die Sonderart der Frömmigkeit anderer Völker als Gefahr der ebionitischen Verarmung vermeiden.

Im Zusammenwirken aller Glieder bleibt der Leib gesund und erstarkt. „Wie der Leib nur einer ist — und doch viele Glieder hat, so ist es auch mit Christus. Denn durch den einen Geist wurden wir alle, Juden wie Heiden, Sklaven wie Freie, zu einem Leib getauft und wir alle mit einem Geiste getränkt.... Das Auge darf nicht zur Hand sagen: Ich bedarf deiner nicht, und das Haupt nicht zu den Füßen: Ich bedarf eurer nicht. Im Gegenteil, gerade die scheinbar schwächeren Glieder des Leibes sind

besonders notwendig. Den Gliedern am Leibe, die wir für weniger edel halten, erweisen wir besondere Ehre.... Gott hat den Leib so eingerichtet..., damit keine Unordnung entstehe, sondern die Glieder einträchtig füreinander Sorge tragen. Leidet ein Glied, so leiden alle Glieder mit; wird ein Glied geehrt, so freuen sich alle andern Glieder mit" (1 Kor. 12, 12—15 u. 21—26). Das ist das innere Baugesetz der Kirche — und im Geiste dieses Gesetzes erbauen wir die Kirche durch arteigene Gliedschaftsleistung, aber nie reichen wir die Hände zur Selbstzerstörung durch Umbiegung des übernatürlichen Christentums in ein arteigenes Menschenwerk! Vor solchem Ebionitismus bewahre die Vorsehung Gottes die Kirche in unserem Vaterland!

Wissenschaft, Weltanschauung, Wahrheit

Von Joseph de Vries S. J.

Es war einmal eine Zeit, und sie liegt noch gar nicht so weit zurück, da galt bei sehr vielen „Voraussetzungslosigkeit" als erstes Erfordernis echt wissenschaftlicher Einstellung. Der Forscher sollte sich in seiner Forschertätigkeit von allen metaphysischen, weltanschaulichen, religiösen Voraussetzungen freihalten. Gerade katholischen Forschern wurde oft genug die „Wissenschaftlichkeit" abgesprochen, weil sie „dogmatisch gebunden" und daher „voreingenommen", nicht „voraussetzungslos" seien. Der Gedanke, ob denn nicht etwa jede Wissenschaft notwendig metaphysische, weltanschauliche Grundlagen habe, wurde von der Hand gewiesen, kaum einer Prüfung für wert erachtet. Im Gegenteil, man war überzeugt, eine Weltanschauung, die nicht von vornherein der Geringschätzung verfallen wolle, müsse ihrerseits durch die Ergebnisse der voraussetzungslosen Wissenschaft unterbaut sein. „Weltanschauung" galt als der letzte Abschluß des Wissensgebäudes, dem man allerdings um so mehr einen nur hypothetischen Wert zuschrieb, je weiter man sich über die Grenzen der unmittelbaren Erfahrung hinauswagte. In diesem Sinn baute man immer wieder auf möglichst breiter wissenschaftlicher Grundlage Systeme „induktiver Metaphysik" oder „naturwissenschaftlich begründeter Weltanschauung" auf.

Das ist jetzt ganz anders geworden. Schon die „Grundlagenkrisen" der verschiedensten Wissenschaften — selbst die anscheinend voraussetzungsloseste Mathematik nicht ausgenommen — hatten den Blick für die mannigfachen Voraussetzungen geschärft, die man früher fast unbemerkt stillschweigend hinnahm. E. Spranger wies 1929 in einem vielbeachteten Vortrag in der Preußischen Akademie der Wissenschaften[1] nachdrücklich auf die Unvermeidbarkeit weltanschaulicher Voraussetzungen für die Geisteswissenschaften hin. Heute aber ist es schon fast zum Schlagwort geworden, daß die „voraussetzungslose Wissenschaft" ein Wahngebilde des dahingesunkenen liberalen Zeitalters ist. Namentlich die Vertreter

[1] Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1929, S. 2—30.

einer völkischen Weltanschauung haben es immer wieder verkündet: Es gibt keine voraussetzungslose Wissenschaft.

Es ist fesselnd, dem Zusammenhang der Gedanken nachzugehen, aus dem diese geradezu leidenschaftliche Ablehnung der früher so gepriesenen „voraussetzungslosen Wissenschaft" sich erklärt[2]. Die Forderung der Voraussetzungslosigkeit war im Namen der „Objektivität" erhoben worden. Der Forscher sollte sich nicht von irgend welchen vorgefaßten Ideen, sondern allein von der Sache selbst leiten lassen. Aber diese Sache selbst besteht vielleicht aus tausend Einzelheiten, und wenn keine Idee bei der Auswahl dieser Einzelheiten voranleuchtet, so kommt es, wie schon Langbehn beklagte, nur zu leicht zu einer „falschen Objektivität, welche alle Dinge als gleichwertig behandelt"[3]. Die Einzelerkenntnisse stehen zusammenhanglos nebeneinander. Es kommt zu einer „immer weiter getriebenen Verzweigung und Aufspaltung in Fächer", zu einem „Anhäufen unbewältigter Massen von Stoffen und einzelnen Erkenntnissen", zum „Spezialistentum". „Wissenschaft und Universität sind damit zu Sammelstätten von lauter Einzelheiten geworden; man hat sie nicht mit Unrecht als ‚Warenhäuser des Geistes' bezeichnet."[4]

Damit ist aber, so meint man, die Wissenschaft kraftlos, unfruchtbar, tot geworden. Das Seiende ist ihr ja zu einer Sache geworden, die uns im Grunde nichts mehr angeht. Und darum kann uns eine solche Wissenschaft nichts mehr bedeuten[5]. Der Grund dieses Verfallens der Wissenschaft ist aber gerade die angestrebte Voraussetzungslosigkeit, durch die das wissenschaftliche Arbeiten von der letzten Entscheidung des ganzen Menschen losgelöst wird. „Wissenschaft ohne Verwurzelung in dieser letzten Entscheidung ... ist kraftlos, unfruchtbar, gestaltlos. Wissenschaft ohne lebendigen und wurzelhaften Zusammenhang mit Religion, mit Lebenswillen, mit Lebensrichtung, Lebenssinn und Lebensaufgabe, mit Haltung und Handeln ist tot und unnütz, ist ohne Gehalt und Wahrheit."[6] Darum also muß alle Wissenschaft von den Kräften der Weltanschauung, des „Glaubens" getragen sein.

Aber was ist es um diese „Weltanschauung", diesen „Glauben"? Zunächst: Was ist der Inhalt einer Weltanschauung? Rosenberg und auch Krieck fassen die Sache offenbar so auf, daß „Weltanschauung" vor allem einen Höchstwert bestimmt, der dem ganzen Leben des Menschen seinen Sinn gibt. Dieser Höchstwert bedingt eine bestimmte Gruppierung der andern Werte[7]. Inhalt der Weltanschauung ist also eine Wertordnung.

„Wertung" aber, so sagt man, ist niemals Sache des Wissens, der Erkenntnis, sondern Sache des Glaubens, des Bekenntnisses. Einen solchen Wertglauben auf Wissen und Wissenschaft gründen zu wollen, wäre ein „tödlicher Irrtum", hieße „das grundlegende Verhältnis von Glauben und

---

[2] Vgl. zum folgenden: A. Rosenberg, Der Mythus des 20. Jahrhunderts (München 1930) 113—140 639—652. — E. Krieck, Wissenschaft, Weltanschauung, Hochschulreform (Leipzig 1934). — Gemäßigter: H. Reiner, Die Existenz der Wissenschaft und ihre Objektivität (Halle 1934).

[3] Rembrandt als Erzieher, 67. Aufl., 125.

[4] Krieck 78. [5] Reiner 38. [6] Krieck 19. [7] Rosenberg 113 f.

Wissen auf den Kopf stellen“[8]. Glaube, Weltanschauung ersteht nicht aus der „ratio“, ja überhaupt nicht aus dem Geist, sondern aus dem Blut. Daher ist Weltanschauung „rassisch bedingt“. „Jede Rasse“, erklärt Rosenberg, „hat ihre Seele, ... züchtet letzten Endes nur ein höchstes Ideal.“[9] Und Krieck: „Rasse ist ... der feste und dauernde Grundcharakter, ein Gesetz, das Leib, Seele und Geist ... in Lebenshaltung und Lebensrichtung, in Wertordnung, Haltung und Weltbild bestimmt.“[10] Und zwar geht zunächst aus den Tiefen des Volkstums der Mythos hervor. Auf höherer Kulturstufe wird dieser begrifflich gefaßt und so zur eigentlichen „Weltanschauung“ weiterentwickelt. Weltanschauung ist also rationale, philosophische Durchbildung des ursprünglichen Mythos[11].

Da nun aber, wie wir oben sahen, diese aus dem Blut geborene Weltanschauung Grundlage auch aller Wissenschaft sein soll, ist es nur folgerichtig, wenn Rosenberg sagt: „Auch die Wissenschaft ist eine Folge des Blutes.“[12] „Das letztmögliche Wissen einer Rasse liegt schon in ihrem ersten religiösen Mythus eingeschlossen.“[13] Vor allem ist es natürlich das Geschichtsbild, das Ausdruck von Rasse und Volkscharakter sein muß. „Aus einem ... Glauben heraus ersteht uns das Bild germanischer Frühzeit und Vorwelt.“[14] Dasselbe gilt aber auch für alle andern Wissenschaften. Zum Beispiel für die Biologie: „Für die Rassetheorie ist Glaube und Haltung bestimmend gegenüber dem theoretischen Wissen.“[15] Auch die Physik ist völkisch bedingt: Keplers Schöpferleistung hat zur Voraussetzung die Deutschheit[16], Newtons Lehre vom Parallelogramm der Kräfte konnte nur auf englischem Volksboden entstehen[17], die Relativitätstheorie ist jüdisch[18]. Ja selbst die Mathematik ist in völkische Lebenszusammenhänge und völkische Art verflochten[19].

Aber enden wir damit nicht in einem vollständigen Relativismus? Wird nicht Weltanschauung, Glaube, Religion und damit auch alle Wissenschaft verschieden sein müssen je nach der Verschiedenheit des Volkscharakters? Es wundert uns nicht, daß diese Folgerung ausdrücklich gezogen wird. Wie aus der jüdischen Rasse die jüdische Religion hervorgeht[20], so aus der nordischen die germanische Weltanschauung, für die die Ehre den Höchstwert darstellt. Über absolute Wahrheit oder Falschheit der verschiedenen Weltanschauungen läßt sich nichts ausmachen. Eine fremde Weltanschauung muß niedergekämpft werden, nicht weil sie „falsch“ oder „schlecht“ an sich ist, sondern einfach, weil sie artfremd ist[21].

Natürlich wird so auch alle Wissenschaft mit in den Strudel des Relativismus herabgezogen. „Wissenschaft“, erklärt Krieck ausdrücklich, „bringt nicht ... eine jederzeit und überall gültige Wahrerkenntnis hervor, sondern sie bringt gemäß der Weltanschauung eine völkisch und zeitlich gebundene, durch Rasse, Charakter und Schicksal aufgegebene Wahrheit in rationale Form.... Ihre rationalen Grundformen und kategorialen Begriffe

---

[8] Krieck 42. [9] Rosenberg 113. [10] Krieck 39. [11] Krieck 63.
[12] Rosenberg 117. [13] Rosenberg 642. [14] Krieck 42.
[15] Ebd. Anm. 1. [16] Krieck 15. [17] Krieck 19.
[18] Krieck 23. [19] Krieck 18. [20] Rosenberg 124.
[21] Rosenberg 116.

werden jeweils gemäß Lage und Aufgabe, gemäß Ziel und Weg aus den unerschöpflichen Gründen des Menschentums und der Rasse neu heraufgeführt, neu herausgeformt. Es gibt nicht die ‚reine Vernunft' und die ‚absolute Wissenschaft', sondern es gibt die für unsere Rasse, unser Volk, unsere geschichtliche Lage und Aufgabe gültige Vernunft, Wissenschaft und Wahrerkenntnis." [22]

Aus den letzten Sätzen geht auch schon hervor, daß nach Krieck außer der Verschiedenheit der Rassen noch ein anderer Grund eine weitere Verschiedenheit der Weltanschauung bedingt: die wechselnde geschichtliche Lage. „Aus dem Rassecharakter kommt, solange er sich rein und stark erhält, die stetige Grundkomponente in Mythos und Weltanschauung, aus den wechselnden geschichtlichen Lagen und Aufgaben aber der Wandel im Weltbild." [23] Der Wechsel der geschichtlichen Lagen wiederum wird dem „Schicksal" als dem metaphysischen Prinzip der Geschichte zugeschrieben. Es ist jenseits aller Vernunft, übermächtig über uns als „gestaltende Urkraft aus den Untergründen und Überwelten im Wirklichen" [24]. Da der Gedanke an einen persönlichen Gott und seine Vorsehung als Erdichtung des „Intellektualismus" abgelehnt wird, entsteht jedenfalls der Eindruck, als ob Krieck unter dem Namen „Gott" nur einen unbewußt zeugenden Weltgrund verstehe. Die Schicksalslehre Kriecks erinnert an Spengler, wie übrigens auch Rosenbergs „Rassenseele" — trotz gelegentlicher Ablehnung des Spenglerschen Schicksalsglaubens [25].

Wenn wir nun fragen, worin dann schließlich noch die „Wahrheit" von Weltanschauung und Wissenschaft bestehe, so wundern wir uns nicht mehr, daß wir eine Antwort im Sinn eines völkischen Pragmatismus erhalten: „Ihr entscheidendes Kriterium finden alle Teile der Gesamtwahrheit darin, ob sie Gestalt und innere Werte des Rasse-Volkstums steigern, es zweckmäßiger ausbilden, es lebenskräftiger gestalten oder nicht." [26] Rosenberg macht sich Goethes Spruch zu eigen: „Was fruchtbar ist, allein ist wahr", und versteigt sich schließlich zu dem ungeheuerlichen Satz, daß auch Irrtum (Irrtum im Sinn des absoluten Wahrheitsbegriffes) „im höchsten Maße wahr sein könne, wenn er den ... Irrenden fruchtbar mache, seine Schöpferkraft steigere" [27]. Die Verwandtschaft mit Nietzsche, für den Wahrheit „die Art von Irrtum ist, ohne den eine bestimmte Art von lebenden Wesen nicht leben könnte", ist offenbar.

Die Erkenntnis scheint also, ganz im Sinne des „biologistischen" Wahrheitsbegriffes (Spencer, Mach, Nietzsche), nur als eine Art Anpassung des Lebewesens im Kampf ums Dasein aufgefaßt zu werden. Neu ist freilich die Wendung zum Völkischen. Das wissenschaftliche Erkennen soll „ein Handeln und Kämpfen im Dienst des Aufbaus, ... der Gestaltung völkischen Werdens" [28] sein. In diesem Sinn fordert man eine „kämpfende Wissenschaft" [29], eine „politische Wissenschaft". Wissenschaft, sagt Krieck,

[22] Krieck 7. K. scheint hier noch über Rosenberg hinauszugehen, der (S. 113) die (kantischen) Kategorien als „formale Voraussetzungen jeder möglichen Erfahrung" anerkennt.

[23] Krieck 63. [24] Krieck 46. [25] Vgl. Rosenberg 381 f. 519.

[26] Rosenberg 642. [27] Rosenberg 643. [28] Krieck 12.

[29] Vgl. den Titel des Vortrags von W. Frank: „Kämpfende Wissenschaft".

„braucht den Primat der Politik weder zu fürchten noch sich durch ihn entwürdigt zu fühlen“ [30]. Wie das verstanden wird, sieht man etwa daran, daß Geschichtsmacherei aus völkischem Glauben heraus als durchaus erträglich hingestellt wird. „Sie mögen auf Grund ihres Glaubens in den leeren Räumen der Vorzeit Geschichtsbilder einbauen und sich über deren Geltung und Richtigkeit die literarischen Köpfe blutig schlagen.“ Das will man gehen lassen. „Aber man soll uns nicht aus irgend einem Vergangenen her für die Gegenwart etwas, zumal Glauben und Weltbild, beweisen, für die Zukunft Begründung und Vorschrift geben wollen.“ [31]

Nur die „arteigene“ Weltanschauung, die aus dem reinen Blut der Rasse geboren wurde, ist es aber, die Erhaltung und Aufstieg eines Volkes gewährleisten kann [32]. Daher spricht Krieck von dieser Weltanschauung als einer „für alle verpflichtenden“ [33]. Und man erhebt die Forderung, das ganze Geistesleben müsse sich dieser Weltanschauung beugen, ähnlich wie im Mittelalter dem Dogma der katholischen Kirche. Da aber Weltanschauung blutmäßig bedingt ist und Blutmischung notwendig ein volksverderbendes Ideenchaos nach sich zieht [34], kann diese Forderung letztlich nur auf dem Weg über die Reinerhaltung der Rasse wirksam durchgeführt werden. Das Artbewußtsein kann nur erhalten bleiben, wenn die biologische Wurzel der völkischen Eigenart erhalten bleibt.

Aus all dem geht wohl zur Genüge hervor, daß wir es hier wirklich mit einem Relativismus, einem völkischen Relativismus, zu tun haben. Die Ablehnung der „Objektivität“ — ohne daß man zwischen echter und unechter Objektivität unterscheidet — weist in dieselbe Richtung. Und sogar da, wo Krieck sich gegen den Vorwurf des Relativismus zu verteidigen sucht, verfängt er sich wieder in dessen Netzen. „Für uns“, so betont er seinen Gegensatz zu einem von Standpunkt zu Standpunkt pendelnden Relativismus, „für uns gibt es nur e i n e Wahrheit — aber eben: sie ist nur für uns.“ [35] Eine Wahrheit, die nur „für uns“ ist, nun ja, das ist's eben, was man im gewöhnlichen Philosophendeutsch mit dem verfänglichen Namen „relative Wahrheit“ bezeichnet. Zuweilen scheint es freilich sogar Krieck selbst nicht ganz geheuer zu sein ob der Folgerungen, die sich aus einem solchen Relativismus ergeben müssen, und er sucht sie in etwa einzuschränken: Einzelne Sätze können wohl absolute Geltung haben, z. B. der Satz von der Winkelsumme im Dreieck [36]. Nur ist schwer einzusehen, wie solche Zugeständnisse mit den Grundsätzen dieser ganzen Erkenntnislehre vereinbar sind. Von einem Philosophen pflegt man Folgerichtigkeit zu verlangen.

Was sagen wir nun zu all dem? Für eine gesunde Philosophie ist selbstverständlich der jede absolute Wahrheit ablehnende Relativismus in jeder denkbaren Form, also auch in der völkischen Form, von vornherein un-

---

[30] Krieck 12. [31] Krieck 42.

[32] Vgl. Rosenberg 113—116; K. Zimmermann, Deutsche Geschichte als Rassenschicksal 47—49, 97.

[33] Krieck 11. [34] Vgl. Rosenberg 113—116.

[35] Krieck 17. [36] Krieck 20.

annehmbar; denn er hebt sich, logisch zu Ende gedacht, selbst auf. Und für einen Katholiken kann es über die Forderung einer „Deutschreligion", wie sie sich folgerichtig aus dem völkischen Relativismus ergibt, ein Verhandeln nicht geben; denn sie widerstreitet den ersten Grundsätzen allen Christentums. Und doch scheint im einzelnen auch wieder so viel Berechtigtes in den zu Grunde liegenden Feststellungen und Werturteilen zu stecken, daß eine unterschiedslose Ablehnung von allem und jedem der Schwere und Vielgestaltigkeit der Fragen nicht gerecht wird und daher ein Gefühl des Unbefriedigtseins zurücklassen müßte. Ist denn nicht z. B. der Kampf gegen die positivistische Zersplitterung des Wissens nur zu berechtigt? Läßt es sich leugnen, daß die verschiedene Eigenart der Völker sich auch in ihrer Philosophie und Wissenschaft kundtut, und zwar berechtigterweise kundtut? Und kann man etwa die Forderung, daß Wissenschaft dem Leben dienen soll, schlechthin ablehnen? Wollen wir also den falschen Relativismus innerlich überwinden, so werden wir den zu ihm hinleitenden Gedanken im einzelnen nachgehen müssen, um Berechtigtes von Unberechtigtem zu scheiden und uns darüber Rechenschaft zu geben, an welchem Punkt der völkische Relativismus vom rechten Mittelweg abirrt.

Zunächst also zur Ablehnung der „Voraussetzungslosigkeit"! Was ist denn eine „Voraussetzung"? Man kann wohl sagen: Eine (logische) Voraussetzung ist ein Satz, der als logische Grundlage einer Beweisführung angenommen wird, ohne daß man sich (wenigstens im Augenblick seines Gebrauchs) über seine Berechtigung Rechenschaft gibt. Also nicht jede Vorbedingung, die zum Zustandekommen einer Wissenschaft in der wirklichen Welt erfüllt sein muß, ist eine (logische) Voraussetzung. Es ist also Verkennung des Fragepunktes, wenn man mit solchen Selbstverständlichkeiten wie etwa dem Hinweis darauf, daß wissenschaftliche Leistungen eine Gemeinschaft, und zwar eine völkische Kulturgemeinschaft, „voraussetzen", gegen die „Voraussetzungslosigkeit" der Wissenschaft ankämpfen will. Voraussetzungslosigkeit sagt auch nicht Traditionslosigkeit. Selbstverständlich wird z. B. jeder Naturforscher insoweit an seine Vorgänger anknüpfen, als er es nicht für nötig hält, alle ihre Ergebnisse durch selbst angestellte Versuche nachzuprüfen. Darum nimmt er diese Ergebnisse doch nicht blindlings und ungeprüft hin, wenn sich die Prüfung auch sehr vereinfacht. Schließlich ist auch eine Hypothese noch keine „Voraussetzung"; denn sie wird nicht schlechthin als ausgemachte Wahrheit angesetzt, sondern nur probeweise angenommen, um erst durch die gegebenenfalls eintreffenden Bestätigungen bewiesen zu werden.

Die Forderung der Voraussetzungslosigkeit besagt also, selbst im Sinn der „liberalsten" Wissenschaftslehre, nur dies: Keine Wissenschaft soll irgend welche Sätze ungeprüft als feststehende Wahrheiten zu Grunde legen. Man denkt dabei vor allem an metaphysische Sätze, weltanschauliche Überzeugungen, religiöse Dogmen. Denn wollte man die Voraussetzungslosigkeit jeder Wissenschaft ganz uneingeschränkt verstehen, so hieße das: jede Wissenschaft muß ganz von vorn anfangen, alle sind vollkommen nebengeordnet. Offenbar setzt aber z. B. die Naturwissenschaft

die Geltung der mathematischen Formeln, die sie anwendet, voraus; als Naturwissenschaft, mit den ihr eigenen Methoden, kann sie deren Geltung gar nicht begründen. Und so gibt es, wie schon die alten Scholastiker wohl wußten, mannigfache Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den verschiedenen Wissenschaften; sie stehen nicht beziehungslos nebeneinander, sondern bilden ein gleichsam hierarchisch gegliedertes Ganzes, in dem die (logisch) untergeordneten Wissenschaften jeweils ihre Prinzipien von den übergeordneten empfangen[37].

Die entscheidende Frage ist also: Setzen alle Wissenschaften gewisse Sätze metaphysischer oder weltanschaulicher Natur voraus, die sie mit ihren eigenen Methoden nicht rechtfertigen können? Innerhalb gewisser Grenzen wird man auf diese Frage mit einem Ja antworten müssen. In der Tat, keine Einzelwissenschaft, sei es nun Geisteswissenschaft oder Naturwissenschaft oder auch nur Mathematik, kann vollkommen „voraussetzungslos" sein. Jede empfängt wenigstens ihre obersten Prinzipien, und sei es auch nur das Widerspruchsprinzip[38], von der Metaphysik. Und auch das ist wahr, daß gerade die Vernachlässigung dieser Abhängigkeit zum guten Teil die positivistische Zersplitterung der Wissenschaften und ihre Loslösung vom Ganzen der menschlichen „Existenz" verschuldet hat.

Aber Zahl und Art der metaphysischen Voraussetzungen ist bei den verschiedenen Wissenschaften verschieden; keineswegs handelt es sich bei allen um eigentlich „weltanschauliche" Voraussetzungen. Mit einem Mindestmaß von philosophischen Voraussetzungen kommt die Mathematik aus, auch wenn sie nicht rein formalistisch verstanden wird. Aber auch, wenn die Naturwissenschaften z. B. die Wirklichkeit der räumlich-zeitlichen Welt und das Kausalprinzip voraussetzen, wird man schwerlich schon von „weltanschaulichen" Voraussetzungen sprechen können. Anders wird die Sache bei der Geschichtswissenschaft, wenn sie nicht bloß Tatsachen aneinanderreihen, sondern auch Werturteile geben will, wie man es heute mehr und mehr verlangt. Dazu braucht es natürlich einen Wertmaßstab, der nicht aus den geschichtlichen Tatsachen, sondern nur aus einer bereits vorausgesetzten Weltanschauung gewonnen werden kann. Und zwar kann hier eine nach katholischer Auffassung letztgültige Wertung — soweit sie uns Menschen überhaupt möglich ist — nur aus einer „endgültigen Metaphysik" in Verbindung mit Lehren der geoffenbarten Religion geschehen. Damit überschreitet aber eine solche Wertung die Grenzen natürlichen Wissens und wird zu einer theologischen Angelegenheit.

Für den ganzen Bereich des rein natürlichen Wissens ist aber — gerade nach katholischer Auffassung — das religiöse Dogma nicht Voraussetzung, d. h. es geht nicht als Prämisse positiv in die Beweisführung ein. Es ist — um von den ungerechten Schmähungen gegen die Lehre der Kirche und die „römische Wissenschaft" zu schweigen — eine arge Ver-

[37] Vgl. H. Meyer, Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin 90—92, 117 f.

[38] Auch das Widerspruchsprinzip ist zunächst metaphysisches Seinsprinzip und erst in zweiter Linie logisches Denkprinzip. Vgl. L. Fuetscher, Die ersten Seins- und Denkprinzipien 54—59.

kennung der Lehre vom Dogma als „norma negativa", wenn Rosenberg diese so deutet, als ob das „willkürliche Zwangsglaubensgesetz" der Kirche Voraussetzung aller Wissenschaft sein sollte[39]. Darum ist es auch nicht berechtigt, die Forderung einer aus völkischer Weltanschauung hervorwachsenden Wissenschaft der katholischen Auffassung des Verhältnisses von Dogma und Wissenschaft auch nur formal gleichzustellen[40].

Eine Abhängigkeit der Einzelwissenschaften von Metaphysik und Weltanschauung muß also mit den angegebenen Einschränkungen durchaus zugegeben werden. Damit kommen wir zu der andern Frage: Ist nicht Metaphysik und Weltanschauung und damit auch die auf ihr sich gründende Wissenschaft von der völkischen Eigenart bedingt? Oder können wir etwa hoffen, „daß wir die ewige Wahrheit je in unsere Begriffsnetze und Methoden endgültig einfangen können?" Werden wir nicht stets nur an ihr „teilhaben können gemäß unserer Art"?[41] Gewiß, die Fülle der gegebenen Wirklichkeiten ist so reich und vielgestaltig, daß keines Menschen Geist hinreicht, sie erschöpfend zu durchforschen und zu ergründen. Nicht einmal alle Fragen kann ein einzelner stellen. Welche Fragen tatsächlich gestellt werden, das hängt natürlich von der ganzen seelischen Einstellung des Fragenden zur Wirklichkeit ab, und diese ist wieder sehr stark mitbestimmt durch seine angeborene Eigenart, auch durch seine völkische Eigenart. Weiter wird man auch zugeben müssen, daß die zur Lösung der Fragen angewandte Methode, „die Weise der Gewinnung von Erkenntnissen..., zumal Beweisverfahren und Begründungsart wie die Weise des Herangehens an die Dinge, mit Zeit und Volk wechseln"[42].

Von der Fragestellung und der Weise, wie man den Dingen „nachgeht", hängt es aber zum guten Teil ab, unter welcher Teilrücksicht der Gegenstand nun tatsächlich erkannt wird. Und so kann man Krieck selbst darin recht geben, daß uns „das Maß der Wahrerkenntnis zuteil wird, wie es uns unserer Art ... gemäß zukommt"[43]. Und es ist ganz berechtigt, daß ein Volk seine Eigenart auch in seinem Denken und Forschen zur Geltung bringt und liebevoll pflegt, daß seine Söhne sich also auch mit Vorzug den Gegenständen der Forschung zuwenden, zu deren Verständnis sie durch ihre ganze Art mehr als andere befähigt sind. Dahin gehört natürlich vor allem die Geschichte des eigenen Volkes. Die Liebe, die dazu drängt, kann, wenn sie nur lauter bleibt und nicht unsachlich wird, der Erforschung der Wahrheit nur förderlich sein; ja ohne sie wird notwendig vieles unverstanden bleiben.

Das alles berechtigt aber keineswegs zu relativistischen Folgerungen. Gewiß wird sich die Verschiedenheit der völkischen Eigenart auch in einer

---

[39] Rosenberg 118f., 121.

[40] Zur Frage der Voraussetzungslosigkeit vgl. auch die wohlabgewogenen Ausführungen von S. Behn, Das Ethos der Gegenwart 72—75. — Über die Frage, in welchem Sinn auch über das Gesetz der „norma negativa" hinaus von einem positiven (psychologischen) Einfluß des Glaubens auf das natürliche Wissen die Rede sein kann, vgl. B. Jansen S. J., Christliche Philosophie, in dieser Zeitschrift, Januar 1935, 229—238.

[41] Krieck 17. [42] Krieck 20. [43] Krieck 12.

Verschiedenheit der Wissenschaft kundtun, namentlich in den Geisteswissenschaften. Sogar „die kennzeichnenden Leistungen einer Nation in den abstrakten Wissenschaften verraten", wie Behn mit Recht bemerkt, „immer Aufschlußreiches und Denkwürdiges über ihren Stil des Schauens und Schaffens"[44]. Vor allem gilt das natürlich von der schöpferischen Leistung; aber auch in der Auswahl der Teilwahrheiten, die etwa in einem Lehrbuch zu einem Gesamtbild einer Wissenschaft zusammengestellt werden, wird sich noch die völkische Eigenart zeigen. Trotzdem: einen Gegenstand unter verschiedenem Gesichtspunkt betrachten, besagt noch lange nicht, daß ein und derselbe Satz, der denselben Gegenstand unter demselben Gesichtspunkt in gleicher Weise beurteilt, für ein Volk wahr und für ein anderes falsch sein kann. Nur das aber würde die relativistischen Formeln rechtfertigen, mit denen man in so leichtfertiger Weise spielt, ohne sich über ihren alle echte Überzeugung zersetzenden Charakter Rechenschaft zu geben. Denn es ist und bleibt nun einmal ein Hohn auf den heiligen Namen „Wahrheit", wenn man uns zumuten will, etwas für „wahr" zu halten mit dem Nebengedanken, daß es in Wirklichkeit vielleicht doch nicht so ist. Das wird uns aber zugemutet mit einer „Wahrheit", die nur „für uns" wahr sein soll. Denn echte, am Seienden selbst gemessene Wahrheit ist wesensnotwendig allgemeingültig.

Gewiß führt die Verschiedenheit der völkischen Eigenart tatsächlich auch leicht zu verschiedenen Auffassungen über ganz denselben Gegenstand (scholastisch gesprochen: über dasselbe Formalobjekt). Es ist ja bekannt, daß z. B. der starke Tatsachensinn des Angelsachsen, einseitig ausgebildet, leicht zum Empirismus führt, während etwa der Franzose aus seiner Vorliebe für begriffliche Klarheit und Durchsichtigkeit zu allzu vereinfachten Formeln neigt, die der Vielgestaltigkeit der Wirklichkeit Gewalt antun. Und ohne Zweifel hat auch die deutsche Eigenart ihre Gefahren. Aber es kann keine Rede davon sein, daß die Völker mit einer blinden Schicksalsnotwendigkeit zu verschiedenen Weltanschauungen kommen, die man dann „relativ wahr" nennen müßte. Die „nur relative Wahrheit" wird vielmehr in ehrlichem Deutsch ein „Irrtum" heißen müssen; vielleicht ein begreiflicher, vielleicht ein verzeihlicher Irrtum, aber eben doch ein Irrtum.

Denn wenn wir schon einmal eine „deutsche Philosophie" pflegen sollen, so scheint uns ein gleisnerischer Relativismus am wenigsten diesen Namen zu verdienen. Trefflich schilderte vor kurzem Momme Nissen O.P. die geistige Eigenart des „nordischen Menschen" seiner friesischen Heimat[45]. Sie ist ihm gekennzeichnet durch „ein ganz geradliniges Denken..., einen unerschütterlichen Wahrheitssinn, der alle Wirklichkeit von Grund aus bejaht, der bis in die finstersten Ecken dringen möchte, der alle Winkelzüge und Umschweife verschmäht", weiter durch „eine strenge Sachlichkeit, die jeden überflüssigen und nichtssagenden Wortschwall haßt..., eine überlegene Kühle des Verstandes, die keine innere Kühle

[44] Das Ethos der Gegenwart 74.
[45] Schönere Zukunft vom 23. Dezember 1934, 336.

zu sein braucht, vielmehr oft mit Seelenwärme gepaart ist, aber leidenschaftslose Behandlung der größten Lebensfragen ermöglicht..., eine unbeugsame Rechtlichkeit, die das Für und Wider einer strittigen Frage ohne Ansehen der Person zu erwägen weiß...". Kann eine solche Sinnesart, auf der zum guten Teil das Ansehen deutscher Wissenschaft beruht, wohl die relativistische Zersetzung des Wahrheitsgewissens und die Empfehlung aus Unsachlichkeit geborener Geschichtsmacherei dulden? Selbst W. Frank glaubt davor warnen zu müssen, daß die „große Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit der Forschung", die „mit die Größe und den Weltruhm unseres Volkes geschaffen hat, jetzt irgend einem Popularitätsbedürfnis ausgeliefert werde"[46]. Gewissenhafte Forschung wird stets „objektiv", d. h. sachgebunden, sein müssen.

Aber man meint, Metaphysik oder wenigstens Weltanschauung könne niemals „objektiv" sein, da sie notwendig aus den „irrationalen" Tiefen des Lebens hervorgehe. Und darum bleibe auch in aller Wissenschaft — eben wegen ihrer Abhängigkeit von Metaphysik und Weltanschauung — notwendig ein „irrationaler" Einschlag, und volle Objektivität sei, selbst wenn sie wünschenswert wäre, doch ein unerreichbares Ziel. Dieser Einwand scheint uns an die Wurzel all des schwankenden Relativismus heranzuführen. Denn er läßt deutlich werden, daß man den Positivismus, wie sehr man ihn auch verabscheut, doch nur halb überwunden hat. Gewiß, man versucht nicht mehr, Metaphysik und Weltanschauung in Abhängigkeit von den Einzelwissenschaften aufzubauen. Aber man hält doch daran fest, daß die Einzelwissenschaften im Grunde allein echte Wissenschaft sind. Metaphysik als Wissenschaft bleibt unmöglich, weil man die geistige Erkenntnis des Menschen nur noch als die rechnende und Einzelerfahrungen ordnende „ratio" kennt, aber nicht mehr als „intellectus" im aristotelisch-scholastischen Sinn, d. h. als Einsicht in metaphysische Wesenheiten und Wesenszusammenhänge. Und weil so die Seinsmetaphysik zerstört wird, wird auch die Wertmetaphysik zerstört und alle „Wertung" einem blinden Trieb überantwortet. Es würde uns hier zu weit führen, diese Zusammenhänge eingehender darzulegen[47].

Aber wird nicht eine rein der Sache hingegebene Wissenschaft notwendig blutleer, lebensfremd, ja lebensfeindlich sein? Muß nicht das unbedingte und uneingeschränkte Streben nach „Objektivität" den Willen zum Kampf um die eigene völkische Existenz lähmen? Gewiß, das mag von jener falschen „Objektivität" gelten, die für alle Wertunterschiede blind ist, die, wie Langbehn sagt, „alle Dinge als gleichwertig behandelt", nämlich alle als gleich „wertfrei" oder wertlos. Diese sog. Objektivität erklärt im Grunde den Ausschnitt aus dem Weltganzen, den die mathematischen Naturwissenschaften für sich allein erfassen können, für das Ganze. Die Einseitigkeit wird zur Tugend gemacht. Das ist aber nichts weniger als wahre Objektivität. Gerade weil uns Werte und Wertunterschiede

[46] Kämpfende Wissenschaft 29.

[47] Vgl. über diese Zusammenhänge J. B. Lotz, Sein und Wert, in: Zeitschrift für katholische Theologie 57 (1933) 557—613. — Ferner: F. J. v. Rintelen, Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung I.

nicht Erdichtungen eines blinden Lebensdranges, sondern klar erschaubare Wesensverhalte wirklicher oder möglicher Dinge sind, gerade darum müssen wir eine wissenschaftliche Einstellung ablehnen, die nicht nur innerhalb eines begrenzten Wissensbereiches methodisch vom Wert absehen, sondern alle Wertbetrachtung grundsätzlich ausschalten will. Darum ist es auch keineswegs gegen eine recht verstandene Objektivität, wenn man sich bei der Auswahl der zu erforschenden Gegenstände von der Rücksicht auf deren Lebensbedeutung leiten läßt.

Allerdings darf diese Rücksicht auf die Lebensbedeutung der Wissenschaft nicht in der Weise mißverstanden werden, als ob der ganze Wert der Wahrheitserkenntnis in ihrem Nutzen für unmittelbar „praktische" Zwecke technischer, wirtschaftlicher, biologischer oder auch politischer Art bestände. Das wäre Entwürdigung der Wahrheit, Verkehrung der rechten Wertordnung, Banausentum. Und wir dürfen wohl sagen, es wäre auch ganz undeutsch gedacht. Nein, in der praktischen Brauchbarkeit kann der letzte Sinn der Wissenschaft nicht gesucht werden.

Damit soll nicht geleugnet werden, daß bei der Pflege der Wissenschaften, namentlich untergeordneter Wissenschaften, auch die Rücksicht auf den unmittelbar praktischen Nutzen mitbestimmend sein darf. Aber wahrer und dauernder Nutzen ist nur von ernster, sachgebundener Wissenschaft zu hoffen. Wollen wir z. B. in der Technik Erfolg haben, so müssen wir uns wohl oder übel nach den Gesetzen richten, die ganz unabhängig von uns das Wirken der Körper beherrschen; eine bloß „relative Wahrheit" hilft uns nichts. Dasselbe gilt z. B. auch vom Erfolg „eugenischer" Maßnahmen. Ein noch so leidenschaftlicher „Rassenglaube" kann doch die Gesetze niemals ändern, nach denen die Vererbung tatsächlich vor sich geht. Es wäre unverantwortlich, wollte man bei Entscheidungen von solcher Schwere die ernste, „objektive" Forschung zu Gunsten eines blinden „Rassenglaubens" zurücksetzen. Und schließlich sogar: Wenn uns die Geschichte unseres Volkes etwas lehren soll über die Bedingungen des Aufstiegs und die Gefahren des Niedergangs, die in unserem Volkscharakter beschlossen liegen, so hilft dazu wiederum nicht eine wenn auch noch so leidenschaftlich entworfene Geschichtserdichtung, sondern nur ein ebenso liebevolles wie ruhig-nüchternes Sichversenken in die Wirklichkeit deutscher Geschichte.

Die letzte Bemerkung weist uns schon über den „praktischen Nutzen" im allzu hausbackenen Sinn weit hinaus. Sie führt uns an die Frage heran, ob wir denn nun, da wir die Unterordnung der Wahrheitserkenntnis unter praktische Zwecke ablehnen, nicht letztlich das Wissen wieder zum Selbstzweck machen. Die Idee eines Wissens allein um des Wissens willen scheint in die christliche Auffassung vom letzten Ernst des menschlichen Daseins doch schlecht hineinzupassen. Aber auch rein philosophisch gesprochen, verkennt sie die rechte Ordnung des Seins und der Werte. Der Mensch ist nicht bloß Verstand; alles Denken, Forschen und Wissen ist nur Teilbetätigung im Ganzen eines wahrhaft menschlichen Lebens. Hier aber fordert die rechte Ordnung, daß der Teil dem Ganzen dient. Und so hat H. Reiner wohl recht, wenn er „die innere Ausweitung, Bereicherung

und Vertiefung" des ganzen Menschen als den „existenziellen Sinn der Wissenschaft" betrachtet[48] und darum ein Wissen fordert, das „mit unserer ganzen Existenz in Verbindung steht, dessen Überblick stets auch Überblick über die eigenen Einsatzmöglichkeiten ist und zu sein strebt, und das dadurch allein zu wirklichem und echtem Daseinsreichtum wird"[49]. So wird Wissen zur „Weisheit"[50], zum leitenden Prinzip und lebendigen Glied wahrhaft menschlicher Lebensganzheit und sittlicher Lebensvollendung, die allerdings nicht bloß in dienender Tat für Staat und Volk, sondern zutiefst in der Liebe zu Gott besteht. Dieser Liebe soll die Erkenntnis dienen. „Wenn ich auch alle Geheimnisse und alle Wissenschaft kenne..., hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts" (1 Kor. 13, 2).

Wenn die Ganzheit wahrhaft menschlichen Lebens, wenn die sittliche Vollendung des Menschen in seinem Lieben und seinem Tun tiefster Sinn menschlichen Wissens ist, erhebt sich zum letzten Mal die Frage: Absolute oder relative Wahrheit? Oder besser: Wahrheit oder Mythus? — denn es widerstrebt uns, die Falschmünzerei, die in dem Wort „relative Wahrheit" liegt, durch den Gebrauch dieses Ausdrucks auch nur scheinbar zu billigen. Es scheint uns aber: Wenn schon die Erreichung der nächstliegenden praktischen Ziele wahre, an der Sache selbst gemessene Erkenntnis fordert, dann erst recht die sittliche Vollendung des Menschen selbst. Das sittliche Sollen hängt ab vom Sein. Nur der Mensch ist im vollen Sinn ein wahrhaft „guter Mensch", der in seinem Lieben und Wollen von der wirklichen Seins- und Wertordnung sich bestimmen läßt, der seine wirkliche, durch die Wesenheiten der Dinge bestimmte Stellung zu Gott, zu den Menschen und Dingen in seinem ganzen Leben durch die Tat anerkennt und so „die Wahrheit tut" (Joh. 3, 21). Die Wahrheit muß ihm voranleuchten. Nur dann kann auch von echtem, sittlichem Heldentum die Rede sein, wenn die gewaltigen Kräfte edler Leidenschaft für ein Ziel rückhaltlos eingesetzt werden, das in Wahrheit groß ist. Darum können wir es nie anerkennen, daß „der (wahrhaft) heroische Mensch nicht aus dem Geist, sondern (allein) aus Blut und Erde lebt"[51].

Ja man kann wohl fragen, ob der „Mythus" auf die Dauer auch nur den ungestümen Kampfeswillen nähren könne, der zunächst aus ihm hervorbricht. Der Geist wird eben schließlich doch aus dem Taumel wieder zur Besinnung kommen und die sog. „relative Wahrheit" als das erkennen, was sie wirklich ist, als Fiktion, als ein „So-Tun-als-ob". Ist ja doch jeder Relativismus im Grunde nur eine schlecht getarnte „Philosophie des Als-ob". Wie sollen aber je Wahngebilde, die als solche erkannt sind, Kraft und Ausdauer in schwierigen Unternehmen geben können? Solange solche sittlichen Kräfte da sind, leben sie aus Überzeugungen, die — trotz aller entgegenstehenden Theorie — doch noch für echte Wahrheit gehalten werden. Dränge die Überzeugung vom nur relativen Charakter der „Wahrheit", d. h. der Zweifel, ob nicht vielleicht das ganze Ideengebäude doch

---

[48] Reiner 24. [49] Reiner 38.

[50] Vgl. J. Hommes, Lebens- und Bildungsphilosophie als völkische und katholische Aufgabe 76—79.

[51] Krieck 72.

nur Schein und Wahn sei, wirklich durch, so müßte einem solchen Menschen notwendig alles ins Wanken kommen, aller feste Boden müßte ihm unter den Füßen zu entgleiten scheinen. Wie soll aber ein Mensch, dessen geistige Substanz so völlig zersetzt ist, noch starker, selbstloser Tat fähig ein? Es ist also doch kein lebensfremder Intellektualismus, wenn wir die Heiligkeit und Unbeugsamkeit der Wahrheit nicht antasten lassen.

Kulturbericht

Von Jakob Overmans S. J.

I.

Es leuchtet zwar ohne weiteres ein, daß eine Religion nicht von Dauer sein kann, wenn sie wesentlich auf menschliche Einrichtungen gegründet ist, aber für eine so wichtige Wahrheit ist keine Bestätigung überflüssig. Der Inder K. S. Shelvankar untersucht im Londoner „Spectator" (18. Januar 1935, S. 79 f.) die Zukunft des Hinduismus. Diese Religion unterscheide sich von andern durch ihre innere Lebensgemeinschaft mit den Kasten. (Das Wort haben bekanntlich erst die Portugiesen eingeführt.) „Geburt ist alles", man erbt notwendig die gesellschaftliche Stellung seines Vaters und ist ein guter Hindu, solange man diese als „ewig wahres Gesetz" angenommene Bestimmung in der herkömmlichen Form erfüllt. Die untereinander sehr verschiedenen philosophischen Begründungen dieser Lebensanschauung kann man sämtlich ablehnen und trotzdem ein rechtgläubiger Hindu bleiben, wenn man sich je nach seiner Kaste als Brahmine, Metzger, Weber usw. benimmt. „Wie die Geschichte zeigt, mußte jeder große Führer, der mit Erfolg die Kasten ablehnte, von den Tagen des Buddha bis zu denen des Guru Nanak, für seinen demokratischen Glauben eine Zuflucht außerhalb der Hindugemeinschaft suchen. Heute ist das Kastenwesen nicht durch Gegner bedroht, die eine neue Religion gründen könnten. Sein Feind ist unpersönlich und überall: die Veränderungen des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Lebens. Wo wird der unentrinnbar zur Niederlage verurteilte Hinduismus eine neue Kraftquelle finden? Was wird in Zukunft als Hinduismus gelten können? Das ist die eigentliche Hindufrage, deren Unerbittlichkeit mit den Jahren immer deutlicher werden muß."

Aber obgleich nach dem berühmten Christuswort (Joh. 18, 36) das Reich der Religion „nicht von dieser Welt" sein darf, erfassen gottgewollte religiöse und weltliche Einrichtungen dieselben Menschen, und es ist daher, wie Kardinal Bertram in seiner Neujahrsansprache ausführte („Kölnische Volkszeitung", Nr. 3, 3. Januar 1935), „nicht ein Einbruch in begründete staatliche Rechte", wenn die Religion Bewegungsfreiheit außerhalb der Kirchenmauern verlangt, „jene Freiheit, die auch dann bestehen müßte, wenn sie nicht durch sakrosankte Verträge ausdrücklich verbrieft wäre; entspringt sie doch der Sendung der Apostel an alle Völker, auf daß sie zu allen Zeiten im Geiste und im vollen Umfange jener Sendung wirken, die Christus vom himmlischen Vater empfangen zu haben

erklärt.... Eine vertrauensvolle Würdigung der Absichten der Kirche wird zu der Überzeugung führen, daß sie mit den berechtigten Intentionen des Staates vereinbar sind und diese ergänzen. Die volle Anerkennung dieses Charakters des kirchlichen Wirkens ist die sicherste Unterlage für den inneren Frieden. Es handelt sich um Dinge, in denen eine Verständigung doch wohl leicht möglich sein sollte, wenn man festhält an dem beiderseits bei Abschluß des Reichskonkordats geübten hochherzigen Vertrauen — schon die Würde der beiden hohen Partner verlangt eine restlos treue Durchführung — und wenn man Wirklichkeit werden läßt, was der Herr Reichskanzler in seinem Briefe vom 28. April 1933 mit sicherem Blick und edler Klarheit mir kundgetan hat."

Wie die hier ausgesprochenen Grundsätze nicht nur für Deutschland, sondern allgemein gelten, so die zunächst an die katholischen Laien in Mexiko gerichteten Worte aus dem eindrucksvollen Briefe, den der verbannte Apostolische Delegat, Erzbischof Leopoldo Ruiz y Flores, an alle Bischöfe der Welt zur Kenntnisnahme geschickt hat: „Das unbedingt Notwendige ist zunächst die tatsächliche Vereinigung und das gemeinsame Vorgehen; denn das erfordern der klare und sichere Weg, den wir gehen müssen, und die Selbstverleugnung, ja die heroischen Opfer, die in vielen Fällen gebracht werden müssen. Übrigens dürfen die Katholiken nicht glauben, daß wir Bischöfe alles regeln müßten. Wir haben die Aufgabe, mit Klugheit und Mäßigung gegen die kirchenfeindlichen Gesetze Protest zu erheben, und das haben wir zu wiederholten Malen getan. Wir müssen das Volk unterrichten und aufklären, und das haben wir gemeinsam oder einzeln getan. Wir müssen versuchen, zu einem Übereinkommen mit den weltlichen Behörden zu gelangen, und müssen durch die Tat beweisen, daß die Kirche guten Willen hat. Das aber haben wir noch vor kurzem so gut wie möglich getan, ohne das ersehnte Ziel zu erreichen. Die Katholiken als Staatsbürger sind es, die sich und uns verteidigen müssen, und das ist ihre schwere Verpflichtung, wenn man uns alles abschlägt. Die Katholiken müssen sich aller erlaubten Mittel bedienen, um ihr gutes Recht zu verteidigen" („Kölnische Volkszeitung", Nr. 30, 29. Januar 1935).

Da unter den mannigfaltigen Mitteln zur Verteidigung der Kirche die Aufklärung der Welt über katholische Lehre und Leistung nicht den letzten Platz einnimmt, so sind einige Feststellungen und Anregungen zur Rundfunkarbeit der Katholiken in dem Sammelhefte „Die Mitsprache am Rundfunk" (St. Gallen 1935, Union katholischer Radiohörer der Schweiz) besonders beachtenswert. Die Nazareth-Genossenschaft in Basel sammelt Gelder für einen internationalen katholischen Sender. „Je mehr man in gewissen Ländern die freie Verkündigung des Wortes Gottes und der Kirche einschränkt, desto dringender wird die Gründung eines selbständigen katholischen Senders auf einem Territorium, wo das möglich ist" (S. 12). In Holland hat die katholische Rundfunkgesellschaft 150 000 Mitglieder, und ihre Leitung läßt außer den Darbietungen der Station Huizen durch den Ultrakurzwellensender von Phohi in alle Fernen, wo Missionare und andere Siedler niederländischer Sprache wohnen, eigene Programme funken (S. 21). Von Frankreich aus wird geltend gemacht,

daß katholische Gedanken auf die Dauer durch besondere Stationen wohl nicht in so weite Kreise getragen werden wie durch rechtlich gesicherte Beteiligung der Katholiken an allgemeinen Sendern; vielleicht sei es aber an der Zeit, die dem Anscheine nach eingeschlafene internationale katholische Rundfunkorganisation zu wecken (S. 20f.). Jedenfalls ist in allen Ländern die Schulung der katholischen Radiohörer von größter Wichtigkeit: sie müssen nicht nur in der Abwehrhaltung gegen Widerkatholisches geübt, sondern überall irgendwie durch gedruckte oder gesprochene Belehrung angeleitet werden, das gesamte Radioprogramm in das katholische Weltbild und den katholischen Lebensrhythmus richtig einzuordnen (S. 54f.).

Leider kommt es hier wie auf andern Kulturgebieten vor, daß katholischen Minderheiten die Betätigung unglaublich erschwert wird. So berichtet in der irischen Vierteljahrschrift „Studies" (Dezember 1934, S. 570ff.). Aodh de Blacam über fortwährende Bedrückung der Katholiken in Nordirland. Der spätere Ackerbauminister Sir Basil Brooke erklärte sich im Jahre 1933 gegen die Anstellung von Katholiken, und 1934 sagte Lord Craigavon im nordirländischen Parlament, seine ganze Regierung billige Brookes katholikenfeindliche Haltung. Dabei machen die Katholiken ein Drittel der Bevölkerung aus. „Katholische Schulen bekommen nicht die volle staatliche Unterstützung, die nichtkatholischen gewährt wird, und der Einspruch der Bischöfe Nordirlands gegen diese Ungerechtigkeit blieb ohne Wirkung.... Irische Geschichte ist vom Lehrplan so gut wie ausgeschlossen. Der Unterricht in der irischen Sprache ist trotz ihres Bildungswerts und ihrer wachsenden Wichtigkeit für den Handel gehemmt, und katholische Lehrer müssen ihre Ausbildung außer Landes suchen.... Gegen arme katholische Stadtviertel werden oft Volksaufläufe in Bewegung gesetzt, und Priester werden auf öffentlichen Plätzen beleidigt. Im Juni 1934 drohten religiöse und politische Führer in öffentlicher Versammlung mit gewaltsamer Verhinderung einer von den Bischöfen gebilligten katholischen Missionsausstellung." Hervorragende Protestanten haben mehrmals ihre Stimme gegen solche Ausschreitungen erhoben, und der protestantische Bischof von Clogher „rühmte öffentlich die durchaus anständige Behandlung der protestantischen Minderheit im südirländischen Freistaat".

Anderswo erleidet die katholische Kirche schon durch die mangelhafte Treue vieler ihrer eigenen Kinder sehr schwere Verluste. Der Berliner Bischof, Dr. Nikolaus Bares, hatte kurz vor seinem Tode einen Fastenhirtenbrief über die Mischehen vollendet, in dem er an die gemeinsame Mahnung der deutschen Bischöfe vom Jahre 1922 erinnerte, daß „durch die Mischehen der katholischen Kirche jährlich mehr Seelen verloren gehen, als durch die ganze Missionstätigkeit in der gesamten Heidenwelt gewonnen werden", und daß Priester und Volk deshalb alles tun müßten, „um weiteres Umsichgreifen dieses Übels zu verhüten". Dann aber fährt der Bischof fort: „Was ist eingetreten? Die Statistik beweist, daß es seither in Deutschland von Jahr zu Jahr noch schlimmer geworden ist; und die zur Zeit auf der ganzen Linie einsetzenden Bestrebungen der Inter-

konfessionalisierung unseres Volkes lassen für die folgenden Jahre ein noch stärkeres Ansteigen der Mischehenkurve befürchten.... Weit, weit über die Hälfte aller Mischehenkinder werden von vornherein der protestantischen Religion zugeführt, auch sehr viele von denen, deren Eltern vor der Trauung für die katholische Kindererziehung feierlich ihr Wort gegeben hatten. Diejenigen, die tatsächlich katholisch getauft werden, gehen ebenfalls zum großen Teil der Kirche verloren. Genauere Beobachtungen haben ergeben, daß die Nachkommenschaft aus gemischten Ehen schon in der dritten Generation gewöhnlich ganz protestantisch ist" („Germania", Nr. 71, 11. März 1935).

Diese Tatsachen geben der Pflicht der deutschen Katholiken in der Schulfrage noch einen besonders ernsten Hintergrund. Nach der allgemeinen Bestimmung des kirchlichen Gesetzbuches (C.I.C. can. 1374) dürfen katholische Kinder an und für sich „keine nichtkatholischen, bekenntnislosen, gemischten, also auch Nichtkatholiken zugänglichen Schulen besuchen. Nur der zuständige Bischof hat im Rahmen der Richtlinien des Apostolischen Stuhles zu bestimmen, unter welchen Umständen und mit welchen Vorkehrungen gegen religiöse Gefahren der Besuch derartiger Schulen geduldet werden kann." Im Gegensatz zu diesen Grundsätzen will die „Deutsche Schulgemeinde" katholische und protestantische Kinder im selben Schulsystem vereinigen. Wie der „Völkische Beobachter" (Nr. 40, 9. Februar 1935) meldete, wurde vom Münchener Oberstadtschuldirektor Bauer in einer großen Versammlung der Deutschen Schulgemeinde behauptet: „Partei und Staat, Ministerium und Stadtrat erstreben das eine gemeinschaftliche Ziel: die Verwirklichung der deutschen Gemeinschaftsschule." In ihr erhalte jedes Kind dieselbe Anzahl von bekenntnismäßig getrennten Religionsstunden wie in den bisherigen konfessionellen Schulen. „Die Beeinflussung des Unterrichts in den übrigen Fächern, insbesondere in der Geschichte, durch das konfessionelle Bekenntnis könne jedoch unter keinen Umständen geduldet werden." Nur eine auf Blut und Boden gegründete Geschichtsbetrachtung sichere „das unter schwersten Opfern errungene herrliche Gut der deutschen Volksgemeinschaft". — Zeigt aber nicht gerade die Geschichte, daß Blut und Boden neben einer weitgehenden Gleichheit auch zahlreiche Verschiedenheiten des deutschen Volkes begründen, und daß die weltliche wie die religiöse Entwicklung im Laufe der Jahrhunderte noch viele Unterschiede hinzugefügt hat, deren restlose Entfernung weder möglich noch von der Staatsregierung beabsichtigt ist? Wie der Staat laut feierlichen Erklärungen überhaupt die Verschiedenheit der kirchlichen Bekenntnisse im geeinten deutschen Volke achten will, so hat er im Artikel 23 des Reichskonkordats wörtlich versprochen: „Die Beibehaltung und Neueinrichtung katholischer Bekenntnis-Schulen bleibt gewährleistet." Und mit Recht bemerkt die „Postzeitung" (Nr. 37, 13. Februar 1935) gegen die der volklichen und staatlichen Wirklichkeit widersprechenden Einheitsauffassungen der „Deutschen Schulgemeinde": „Will man alles vom Unterricht und der Erziehung ausschließen, was nun einmal aus der Verschiedenheit des Glaubensstandes notwendig verschieden betrachtet wird, so gewinnt man nur ein Scheinbild innerer Einigkeit, eine

nur an der Oberfläche bleibende Gemeinschaft, deren Erlebnis nicht standhält, wenn das Leben an größere Tiefen rührt. Auch wird man dann allzuviel, was für die Erziehung ganzer Menschen entscheidend ist, weglassen müssen, sehr zum Schaden der Erziehungswirksamkeit der Schule."

Derselbe Mangel an Verständnis für die psychologischen Voraussetzungen echter Volksgemeinschaft offenbarte sich in dem Bauernkalender des Reichsnährstandes und in den Aufführungen des Dramas „Wittekind" von Kiß. Wie die „Germania" (Nr. 39, 7. Februar 1935) mitteilte, sagte der Bischof von Trier in seinem „Kirchlichen Amtsanzeiger", er sei „erstaunt und bis ins Tiefste erschüttert, daß der Reichsnährstand, in dem alle deutschen Bauern und Bäuerinnen vereinigt sind, dem christlichen deutschen Bauernstand diesen Kalender anbietet." Er gehöre nicht in katholische Häuser, da er „jedes christkatholische Empfinden auf das tiefste verletze". Auch der protestantische „Reichsbote" und das Sonntagsblatt der Deutschen Christen erhoben Einspruch. Am 26. Februar erklärte der Reichsbauernführer, Minister Darré, eine Überprüfung des Kalenders, für welchen der Reichsnährstand als Herausgeber zeichnet, sei nur in aller Eile möglich gewesen; der Bearbeiter gehöre dem Reichsnährstande nicht an, könne also auch nicht vom Reichsnährstand verantwortlich gemacht werden („Germania", Nr. 67, 7. März 1935). Der Bearbeiter hat aber ohne Zweifel das Ansehen des Reichsnährstandes bedeutend geschädigt. — Und wie weitherzig man über einen unvermeidlichen Subjektivismus in der Deutung geschichtlicher Vorgänge oder über die notwendige Unterscheidung zwischen Äußerungen eines Dramatikers und Äußerungen seiner dramatischen Personen denken mochte, man mußte voraussehen, daß die öffentliche Aufführung des Dramas von Kiß das christliche Gefühl empören werde. Die „Kölnische Volkszeitung" wiederholte zu der Hagener „Festaufführung am 30. Januar" aus der nationalsozialistischen Essener Nationalzeitung die für die Wirkung des Stückes kennzeichnenden Worte: „Wir haben gar keine Veranlassung, die Kirche zu beschimpfen und uns vor den gläubigen Christen unseres Volkes und denen der Welt ins Unrecht zu setzen." Das „Berliner Tagblatt" (Nr. 58, 3. Februar 1935) schrieb, das Drama enthalte über „das Christentum und Gott einige Charakterisierungen, die selbst in den Zeiten saloppesten Freidenkertums nur schüchtern in kleinen Zirkeln geäußert wurden." In der „Christlichen Welt" (2. März 1935, Sp. 203) urteilte der protestantische Theologe Hermann Mulert: „Im Interesse der Volksgemeinschaft, die schwer geschädigt wird, wenn der unvermeidliche Weltanschauungskampf so geführt wird, sollten solche Waffen sofort beiseite gelegt werden." Die katholische Geistlichkeit Hagens veranstaltete Sühnegottesdienste, die stark besucht wurden, auch von Nichtkatholiken („Kölnische Volkszeitung", Nr. 38, 6. Februar 1935). Als das Hagener Stadttheater das Stück zu Iserlohn aufführte, erschienen dort zur selben Stunde die Katholiken ebenfalls dichtgeschart in ihrer Kirche zum Sühnegottesdienst, und dabei ließ der Erzbischof von Paderborn verkünden, daß „der deutsche Episkopat an höchster Stelle entschiedenen Protest" eingelegt habe („Germania", Nr. 72, 12. März 1935).

Gewiß trägt zur Versöhnung so schmerzlicher Gegensätze mit am meisten der katholische Caritasverband bei, dessen Tätigkeit sich um Hilfsbedürftige jeder Art bemüht. Nach einem Berichte der Zeitschrift des Verbandes („Caritas", Februar 1935, S. 52 ff.) verfügt er in Deutschland über rund 120 000 hauptamtliche und 600 000 ehrenamtliche Kräfte. Der weitaus größte Teil von ihnen ist in den rund 400 Fachschulen des Verbandes eigens ausgebildet. Die Zahl der Heilstätten, Fürsorgeheime, Pflegestationen, Kindergärten, wirtschaftlichen Unterstützungseinrichtungen usw. beläuft sich auf mehr als 25 000; die der Pfleglinge in klösterlichen Krankenanstalten betrug 1933 fast anderthalb Millionen, und noch hunderttausend mehr wurden von der ambulanten Krankenpflege erfaßt. Im selben Jahre betreuten die katholischen Wohlfahrtsheime und Erziehungsanstalten verschiedenster Art über 600 000 Pfleglinge.

Mit wachsendem Eifer wird auch an der religiösen Festigung der deutschen Katholiken gearbeitet. Zu den bewährten älteren Formen seelsorglicher Sonderveranstaltungen, wie es etwa Exerzitien, biblische oder liturgische Zirkel und Einkehrtage sind, kommen je nach Bedürfnis und Möglichkeit immer wieder neue. Aus dem siebten Jahresbericht der von Rektor Lutz geleiteten und der Paderborner Akademischen Bonifatiuseinigung unterstellten Religionshochschule in Elkeringhausen bei Winterberg in Westfalen sieht man, daß die Zahl ihrer Kursteilnehmer von 271 im Jahre 1928 auf 1025 im Jahre 1932, auf 2451 im folgenden Jahre und auf 3595 im Jahre 1934 gestiegen ist. Von den 55 Kursen dieses Jahres fanden 9 in Elkeringhausen, die übrigen in 46 über ganz Deutschland verstreuten Orten statt. Es beteiligten sich „2203 Studenten, Studentinnen und Abiturienten und 1392 Gäste aus den Kreisen der Altakademiker, Lehrer, Lehrerinnen und Sozialbeamtinnen". Durchschnittlich umfaßte jeder Kurs 9 Vorträge und 3 Arbeitsgemeinschaften zur Ergänzung und Vertiefung der Vorträge. Wo es möglich war, wie besonders in der waldigen Berglandschaft um Elkeringhausen, wurden in das religiöse Gemeinschaftsleben der Kurstage auch Wanderungen einbezogen. Immer aber ordnete man die zunächst angestrebte Erweiterung des religiösen Wissens ausdrücklich und praktisch auf eine Bereicherung des religiösen Lebens hin.

Ähnlich neuartige religiöse Anregungen gehen in Frankreich von einem noch jungen Dominikanerinnenkloster für wissenschaftliche Arbeit aus, über das M. M. Davy („Les Dominicaines", Paris 1934, Grasset, S. 218 ff.) berichtet. Das Kloster liegt in der Nähe des Pariser Universitätsviertels und ist für Schwestern bestimmt, die das dominikanische Ideal der Verbindung des beschaulichen mit dem apostolischen Leben durch eindringende philosophische und theologische Studien verwirklichen wollen. Sie besuchen an den besten Pariser Hochschulen die ihnen entsprechenden Vorlesungen, erwerben akademische Grade und widmen sich dann je nach ihrer Eignung der Herausgabe gelehrter Werke oder dem höheren Lehramt. Das Chorgebet und die andern religiösen Übungen sind so geordnet, daß vormittags vier und nachmittags fünf Stunden ohne Unterbrechung für wissenschaftliche Arbeiten frei bleiben. Dem Besuche öffentlicher Bibliotheken und Vorträge werden keine Schwie-

rigkeiten in den Weg gelegt. Zuweilen finden in geschlossenem oder für geistesverwandte Gäste offenem Kreise wissenschaftliche Sitzungen statt. In einem eigenen, zu religiöser Weiterbildung bestimmten Damenheim halten die Schwestern für Pariser Studentinnen aller Weltanschauungen Vorträge und Zirkel, durch die schon manche zum Glauben gekommen oder zurückgekommen sind. Auch den Frauen anderer Stände suchen die Schwestern durch religiöse Belehrung zu helfen, aber immer sehen sie mehr auf Gründlichkeit als auf weite Ausdehnung ihres Wirkens.

Zu den außerordentlichen Verdiensten, die sich die französische Wissenschaft der letzten Jahrzehnte um die katholische Theologie erworben hat, kommt nun unter dem Titel „Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours" eine von den Universitätsprofessoren Augustin Fliche und Victor Martin geleitete Darstellung der Kirchengeschichte in 24 Oktavbänden zu je 500 Seiten (Paris, Bloud et Gay). Mehr als dreißig geistliche und weltliche Mitarbeiter aus verschiedenen Ländern sind fest verpflichtet, alle als besondere Kenner der von ihnen übernommenen Teile bewährt. Die Einleitung zum Gesamtwerke in dem bereits erschienenen ersten Bande (L'Église primitive, von J. Lebreton und J. Zeiller) verspricht strengste Genauigkeit, sorgfältige Belege, klare Darstellung; „allgemeine Betrachtungen, die nichts beweisen, sollen vermieden werden" (S. 9). So gewissenhaft wird diese gerade heute sehr heilsame Weisung befolgt, daß man z. B. keine zusammenfassende Charakteristik des hl. Paulus findet, obgleich die Geschichte seines Wirkens auf 60 Seiten lichtvoll aufgebaut wird. Durch Stoffreichtum, eindringende und doch nicht schwerfällige Gründlichkeit, namentlich auch durch planmäßige Berücksichtigung des innern Lebens der Kirche weckt der erste Band hohe Erwartungen für die Fortsetzung.

Obgleich im Ringen der Gegenwart die ganze Geschichte der Kirche erhöhte Bedeutung gewonnen hat, so doch besonders jede Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat. Es ist lehrreich, an einer bereits abgeschlossenen Entwicklung zu sehen, wie von Rom aus solche Verhandlungen zugleich geduldig und grundsatzfest geführt werden. Daher trifft es sich glücklich, daß der Ettaler Benediktiner P. Richard Bauersfeld aus dem dreibändigen Werke „Il Pontificato di Leone XIII" von Soderini, das 1932 bei Mondadori in Mailand zu erscheinen begann, den Schlußteil („Leo XIII. und der deutsche Kulturkampf, nach den römischen Archiven bearbeitet von Graf Edoardo Soderini, Innsbruck 1935, Tyrolia) durch eine angenehm lesbare Übersetzung allgemein zugänglich gemacht hat. Gewiß verfügte Soderini nicht über eine methodische Schulung, aber als Offizier der päpstlichen Nobelgarde war er mit den vatikanischen Ereignissen durch unmittelbare Anschauung vertraut, und noch wichtiger ist die weitgehende Benutzung der amtlichen Akten, die Leo XIII. selbst ihm ermöglichte.

II.

Über die Weltwirtschaftskrise sagte nach dem Jahresberichte des mächtigen Londoner „National Provincial Bank Limited" der Vor-

sitzende Colin F. Campbell in der Generalversammlung am 31. Januar 1935, am meisten komme es auf die immer noch zweifelhafte Zukunft des Dollars an, da ohne seine Sicherung ein geordneter Welthandel unmöglich sei. Schon die gewaltige Verminderung des amerikanischen Reiseverkehrs nach Europa verursache eine kaum überschätzbare Erschwerung des zwischenstaatlichen Handelsausgleichs. Weder in Italien noch in dem früher für den Handel Mitteleuropas entscheidenden Deutschland sei die Wirtschaftsplanung einstweilen so übersichtlich, daß sich daraus allgemeine Schlüsse auf die Weltwirtschaft ziehen ließen. Die Rohstoffländer seien teilweise im Aufstieg. Indien habe aus den „ungeheuern, seit Jahrhunderten aufgehäuften Goldvorräten" bei dem Fall des Pfundes Vorteil gezogen. Auch dürfe man die Erleichterung nicht vergessen, die in allen kreditwürdigen Ländern durch Verbilligung des Geldes eingetreten sei: sie habe es ihnen möglich gemacht, „dem von Chamberlain 1932 gegebenen Beispiel zweckmäßiger Zinsensenkung bei einem Teil ihrer Papiere zu folgen". Unerschüttert sei in der ganzen Zeit, während so viele ausländische Banken zusammengebrochen seien, das britische Bankwesen so geblieben, wie es sich im Laufe von Jahrhunderten unter der Führung hervorragender Männer entwickelt habe; es sei noch immer der Stolz der Heimat und der Neid der Welt. — Dieses hohe Lob bestätigen zahlreiche neue, teilweise vom „Spectator" (1. März 1935, S. 353) mitgeteilte Zeugnisse von Staatsmännern und Zeitungen.

Unter den Schwierigkeiten auf dem europäischen Festlande ist bekanntlich der Wirtschaftsausgleich im Donauraum keine der geringsten. Doch scheint sie nach einem Baseler Universitätsvortrag des ehemaligen ungarischen Staatssekretärs, Professor Dr. Elemér Hantos, durch den französich-italienischen Vertrag vom 7. Januar 1935 der Überwindung näher gekommen zu sein („Basler Nachrichten", Nr. 53, 23/24. Februar 1935). Eine wirtschaftliche Verständigung der beiden Industriestaaten des Donaugebietes, also Österreichs und der Tschechoslowakei, mit den vier Ackerbaustaaten sei schon von der Natur vorgezeichnet, und auch zwischen den Ackerbaustaaten selber lasse sich die Konkurrenz durchaus erträglich gestalten. Denn für die landwirtschaftliche Ausfuhr Ungarns komme hauptsächlich Weizen in Betracht, für die Jugoslawiens hauptsächlich Gerste, für die Rumäniens hauptsächlich Mais und für die Bulgariens hauptsächlich Tabak. Zu dieser gegenseitigen Ergänzung der Donaustaaten geselle sich die Möglichkeit, das vor dem Krieg einheitliche Zollgebiet durch gemeinsame Vorzugszölle zu ersetzen, Eisenbahnen und Donauschiffahrt durch Verträge in vernünftigen Entwicklungsgrenzen zu halten und zwischen den Notenbanken der sechs Länder ein Überweisungsübereinkommen zu festem Kurs zu treffen. Außer dem französischen und italienischen Druck wirke gegen die bisherige nationalpolitische Hinderung all dieser wirtschaftlich einleuchtenden Maßnahmen die wachsende Erkenntnis der Nachfolgestaaten, daß ihnen keine andere Wahl bleibe als „entweder wirtschaftliche Selbständigkeit und damit wirtschaftliche Ohnmacht — oder Zusammenschluß und damit Genesung."

Während diese Hoffnungen noch auf Erfüllung warten, zeigt sich in

einigen andern Ländern bereits eine bemerkenswerte Zunahme der Ausfuhr. In Polen ist sie 1934 „zum ersten Male seit der Krise wertmäßig und mengenmäßig gewachsen". Mehr und mehr erobert sie außereuropäische Märkte; denn 1929 entfielen von der polnischen Gesamtausfuhr noch 95 Proz. auf Europa, 1933 waren es 92 Proz., 1934 nur 87 Proz. („Kurjer Warszawski", Nr. 23, 23. Januar 1935). In England ist die Ausfuhr seit 1931 Jahr um Jahr größer geworden, und ihr Wert hat 1934 „den höchsten Punkt seit Preisgabe der Goldwährung erreicht". Immerhin liegen die Zahlen bei Berücksichtigung aller Preisänderungen sehr tief unter denen vor Beginn der Krise, und zu besonderer Freude ist schon wegen der weniger günstigen Geschäftslage vieler anderer Länder kein Grund; denn „reiche Nachbarn sind die besten Kunden" („Manchester Guardian", 15. Januar 1935). Noch weit stärker ist die Ausfuhr Japans gestiegen, und so schwer dieser Druck an manchen Stellen Europas empfunden wird, sollten doch die Hinweise des Genfer Internationalen Arbeitsamtes auf die unbedingte Abhängigkeit Japans von ausländischen Rohstoffen, auf das dadurch verursachte Überwiegen seiner Einfuhr über seine Ausfuhr und auf den geringen Gesamtanteil Japans am Welthandel nicht übersehen werden. Wertmäßig war Japan am gesamten Welthandel 1933 nicht stärker beteiligt als Italien, nämlich mit ungefähr 3 Proz.; dagegen waren die entsprechenden Zahlen für Frankreich rund 8 Proz., für Deutschland 9 Proz., für die Vereinigten Staaten von Nordamerika 12 Proz., für England 13 Proz. („Dossiers de l'Action Populaire", 10. Januar 1935, S. 110).

Die Schwierigkeit der deutschen Wirtschaftslage kennzeichnete Reichsbankpräsident Schacht auf der Leipziger Messe mit den Worten: „Wir wollen uns keinem Zweifel darüber hingeben, daß Deutschland heute vor wirtschaftspolitischen Aufgaben steht, die dem normalen Nationalökonomen als beinahe unlösbar erscheinen, um so mehr, als ein Teil der Auslandswelt sich unserem geistigen Ringen gegenüber feindlich einstellt" („Frankfurter Zeitung", 25. März 1935, Reichsausgabe). Von den ins einzelne gehenden Überblicken verdient besondere Aufmerksamkeit wohl der in der Handelszeitung des „Berliner Tageblattes" (Nr. 82, 17. Februar 1935) mitgeteilte Bericht des ausländischen Gläubigerausschusses, der bei den vom 5. bis 15. Februar 1935 mit dem deutschen Schuldnerausschuß gehaltenen Beratungen die Banken von acht Ländern vertrat. Dort heißt es: „Im vergangenen Jahr ist im Außenhandel und in der Devisenlage Deutschlands eine Verschlechterung eingetreten.... Der frühere freie internationale Welthandel hat sich vielfach in einen ausschließlich zweiseitigen Güteraustausch verwandelt. Eine derartige Entwicklung kann den Welthandel nur hemmen, aber nicht seine Gesundung herbeiführen." Durch die Verrechnungsabkommen werde „in jedem Fall" die Verwendung des internationalen Kredits gestört. „Sie tragen aber auch zum Verschwinden der bisher von Deutschland erzielten Überschüsse bei und vermindern so die frei verfügbaren Devisenbestände der Reichsbank.... Auf der andern Seite ist nach den uns gemachten Mitteilungen im Verlauf des letzten Jahres eine beträchtliche Verbesserung der deutschen Binnenwirtschaft eingetre-

ten.... Zugleich hat sich die Lage der öffentlichen Finanzen gebessert.... Diese Verbesserung der Binnenwirtschaft hat jedoch in der Handelsbilanz Deutschlands keinen entsprechenden Ausdruck gefunden. Tatsächlich hat sich der Ausfuhrüberschuß, der im Jahre 1932 noch 1010 Millionen Reichsmark betragen hatte und im Jahre 1933 bereits auf 667 Millionen Reichsmark zurückgegangen war, im Jahre 1934 in einen Einfuhrüberschuß von 284 Millionen Reichsmark verwandelt. Nach dem Ausweis der Reichsbank sind ihre Devisenbestände auf ungefähr 84 Millionen Reichsmark abgesunken." — Da außerdem nach einer im Januar bekanntgegebenen Mitteilung des Reichsfinanzministers der Fehlbetrag im ordentlichen und außerordentlichen Haushalte des Reiches über zwei Milliarden Mark betrug, ist es begreiflich, daß angesichts dieser Gesamtlage Reichsbankpräsident Schacht vor der Breslauer Industrie- und Handelskammer erklärte: „Wir müssen erkennen, daß wir in einer Notzeit leben, und daß wir für ein Jahrzehnt auf Annehmlichkeiten des Lebens, wie wir sie vor dem Kriege hatten, zu verzichten haben" („Frankfurter Zeitung", 9. Februar 1935, Reichsausgabe).

Etwas freudiger klingen die Sätze über die deutsche Zinsensenkung, die das Handelsblatt der „Kölnischen Volkszeitung" (Nr. 69, 9. März 1935) einer vom Bankenkommissar Dr. Ernst im „Deutschen Volkswirt" veröffentlichten Darlegung entnimmt. Die Gesamtwirkung auf die Wirtschaft lasse sich „zahlenmäßig sehr schwer erfassen", da mit „vielfachen Überschneidungen" gerechnet werden müsse und die Auswirkungen teilweise „von einzelnen Kreditinstituten, insbesondere Sparkassen und Genossenschaften, schon vorweggenommen" worden seien. „Insgesamt wird man aber davon ausgehen können, daß die Erleichterung für die Wirtschaft eine sehr bedeutende sein wird. Nur dieser Gesichtspunkt konnte es rechtfertigen, daß die im Zentralen Kreditausschuß vereinigten Spitzenverbände ihre mannigfachen und zum Teil nicht von der Hand zu weisenden Bedenken gegen einzelne Punkte der Neuregelung zurückgestellt und sich einheitlich in den Dienst der großen Sache, der Förderung der deutschen Wirtschaft, gestellt haben.

Natürlich mußten wegen der in vielen Ländern getroffenen Krisenmaßnahmen auch die auf Unterstützung angewiesenen Heidenmissionare oft in ernsthafte Schwierigkeiten geraten, und es wurde der Zweifel geäußert, ob die gesammelten Missionsgelder überhaupt noch ihrer Bestimmung zugeführt werden könnten. Darauf antwortet in dem von Joseph van der Velden herausgegebenen „Jahrbuch des Priestermissionsbundes" (Aachen 1935, Generalsekretariat) das Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung (S. 125): „Ja, restlos, dank den Bemühungen der Kurie in Rom und dem verständnisvollen Entgegenkommen der Reichsstelle für Devisenbewirtschaftung in Berlin. Etwa die Hälfte des Betrages wurde den deutschen Missionsprokuren in Reichsmark ausbezahlt", und sie kauften dafür in Deutschland, was ihre Missionare für Ausrüstung und Reise brauchten. „Die andere Hälfte zahlte die Propagandakongregation von Rom aus in

bar an die deutschen Missionsbischöfe in den Heidenländern", und als Ausgleich dieses Vorschusses verwandte die Aachener Zentrale den gleichen Betrag in Reichsmark zur Bezahlung deutscher Firmen, die dem Vatikan lieferten.

III.

Die zwiespältigen Wirkungen der Massenpropaganda im nordamerikanischen Staatsleben zeigt Josef Stulz in seinem Buche „Die Vereinigten Staaten von Amerika (Geschichte der führenden Völker, Bd. 30, Freiburg 1934, Herder), das mit der Volkwerdung in der Kolonialzeit beginnt und dann über die staatliche Einigung durch den Bürgerkrieg in den weltpolitischen Aufbau der letzten 70 Jahre führt. Überall hält sich die Darstellung auch den wirtschaftlichen und geistigen Tatsachen erfreulich nahe. In der Entschiedenheit, mit der über schwierige, namentlich staatsphilosophische Fragen geurteilt wird, mag zuweilen die langjährige Berührung des Verfassers mit amerikanischer Art fast zu stark nachwirken. Jedenfalls macht er aber als Grundmacht des Geschehens in den Vereinigten Staaten die gefühlsbeschwingte Führung der öffentlichen Meinung überzeugend sichtbar. Die aus dieser Wurzel trotz glänzender Ausnahmen durchgängig erwachsene „unpersönliche Kollektivmentalität und normalisierte Massenkultur" schwächt den „Sinn für Freiheit und Wahrheit und die Empfindlichkeit für feinere geistige Kost", erhöht aber „die große patriotische Reizsamkeit, die feste Überzeugung von der Vollkommenheit der amerikanischen Demokratie, ihres Staates und ihrer Gesellschaft" (S. 322 f.).

Die bekanntlich weit stärkere staatliche Einengung der selbständigen Persönlichkeit in der Sowjetunion schien den Regierenden einer Lockerung durch Erweiterung des Wahlrechtes zu bedürfen. Die Wahlen zu allen Körperschaften sollen nun direkt und geheim sein, und die Bauern sollen verhältnismäßig ebensoviel Abgeordnete haben wie die bisher bevorzugten Arbeiter. Daraus ließe sich an und für sich auf eine bedeutende innere Festigung des bolschewistischen Staates schließen, aber die demokratischen „Basler Nachrichten" (Nr. 58, 28. Februar 1935) warnten mit Recht vor einer Überschätzung dieses von den sowjetrussischen Zeitungen laut gepriesenen Fortschrittes der Freiheit und fragten: Werden die Volksvertreter „bei der Aufstellung ihrer Kandidaturen wirkliche Programmreden halten, die von dem im Kreml herrschenden Kurs abweichen? Es genügt, sich diese Frage vorzulegen, um einzusehen, daß sich sachlich auch nach der Reform nicht viel ändern wird. Denn die Agitation der Volksvertreter wird sich nach wie vor in offener, d. h. von oben kontrollierbarer Form abspielen müssen. Was aber die geheime Volksabstimmung selbst anbetrifft, so ist hier die Technik der Sache äußerst wichtig. Was kann indes auch die geheimste Abstimmung dort, wo die Wählerschaft kein Recht zu freier, selbständiger Organisation hat, wie es in Sowjetrußland eben der Fall ist?"

Von ganz anderer Tragweite ist auf dem Gebiet der Verwaltung in Deutschland die neue Gemeindeordnung. Die Einleitung zum

Gesetz vom 30. Januar 1935 bezeichnet sie als ein „Grundgesetz des nationalsozialistischen Staates", das den Boden bereite, auf dem sich „der Neubau des Reiches vollenden" werde. In der Tat umspannt die Selbstverwaltung der Gemeinde, wie ein Leitartikel des „Berliner Tageblattes" (Nr. 54, 1. Februar 1935) ausführte, „wenigstens die Hälfte alles öffentlichen Wirkens in Deutschland". Gemäß den Grundgedanken des neuen Staates gibt es für den Gemeinderat weder Wahl noch Abstimmung, sondern die Mitglieder werden wie die Gemeindebeamten nach Anhörung der nationalsozialistischen Parteistellen ernannt, und sie beraten den Bürgermeister als Einzelpersonen, nicht als Angehörige einer Mehrheit oder Minderheit. Die Entscheidung, auch in der Verwendung der Gelder, liegt allein beim Bürgermeister, und außer den Aufsichtsbehörden ist niemand zum Eingriff in die Gemeindeverwaltung befugt. Voraussetzung für die ebenfalls von der Zustimmung des Bürgermeisters abhängige Berufung in den Gemeinderat ist nicht die Parteizugehörigkeit, sondern „nationale Zuverlässigkeit, Eignung und Leumund". Im ganzen werden die Ziele, nicht die Wege, des Freiherrn vom Stein wieder aufgenommen. „Über die Gefahr, daß die Selbstverwaltung schließlich an der Bürokratisierung erstickt, haben im vergangenen Jahre so kompetente Männer wie der Leipziger Oberbürgermeister Dr. Goerdeler und der Reichssparkommissar Sämisch manches ernste Wort gesagt. Diese Gefahr hat in der Tat bestanden, und sie bestünde weiterhin, wenn von den Möglichkeiten, die Erstarrung aufzuhalten, die die neue Gemeindeordnung bietet, nicht bei allen Stellen, die es angeht, entschlossen und weitherzig Gebrauch gemacht würde."

Hängt hier also schließlich alles vom Verantwortungsbewußtsein der Behörden und ihrer Berater ab, so lassen sich die schweren Sorgen der Bevölkerungspolitik nur bannen, wenn im gesamten Volke das Verantwortungsbewußtsein gesteigert wird. Am 16. Januar 1935 legte der englische Professor Carr-Saunders der Londoner Eugenischen Gesellschaft Ermittlungen vor, aus denen nach seiner Ansicht folgt, daß in den nächsten 30 Jahren die Bevölkerung hauptsächlich wegen der Empfängnisverhütung in den wohlhabenden Kreisen wohl um 25—30 Proz. sinken wird („The Spectator", 22. Februar 1935, S. 275). Nach einem Berichte des „Berliner Tageblattes" (Nr. 103, 1. März 1935) hat in Deutschland das Jahr 1934 gegenüber dem Vorjahre „zwar eine Geburtensteigerung von 25 Proz. gebracht, aber selbst wenn diese Geburtensteigerung 45 Proz. betragen hätte, würde sie nur eben zur Erhaltung der Menschenzahl ausreichend sein. In Wahrheit also besteht die große bevölkerungspolitische Gefahr auch heute noch fort, zumal noch keineswegs feststeht, ob die Geburtensteigerung des letzten Jahres, deren Grund zum größten Teil in den gehäuften Eheschließungen des Jahres 1933 liegt, in Zukunft anhalten wird." — Auf eine andere gleichzeitige Gefahr machte Dr. W. Groß, der Leiter des Rassenpolitischen Amtes der NSDAP, aufmerksam: „Die Zahl der unehelichen Geburten und damit eine familienzerstörende, also volksbedrohende Tendenz sei in erheblichem Anwachsen begriffen" („Frankfurter Zeitung", 23. Februar 1935, Reichsausgabe). Derselbe Dr. Groß erklärte übrigens im „Völkischen Beobachter" (Nr. 24, 24. Januar 1935), Partei und Staat

könnten zwar nicht dulden, daß „unter dem Deckmantel einer angeblich wissenschaftlichen Tätigkeit die Erziehung zum einheitlichen völkischen und rassischen Denken gestört wird", aber sie hätten „bewiesen, daß sie in die rein wissenschaftliche Erörterung von sich aus nicht eingreifen wollen". Daher verdient festgehalten zu werden, daß in einem Aufsatze der „Juristischen Wochenschrift" (5. Januar 1935, S. 3 ff.) über das „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses" der Kieler Oberlandesgerichtsrat Dr. Grunau schrieb, er habe nach den bisher in Fällen von Schwachsinn bekannt gewordenen Zahlen den Eindruck, daß hier von den Erbgesundheitsgerichten „nicht immer mit der gerade auf unerforschtem Gebiete doppelt notwendigen Behutsamkeit vorgegangen wird". Ebenso bemerkte er, „daß gerade hinsichtlich der Fürsorgezöglinge sich die Meinungen erster Biologen kraß nach der Richtung gegenüberstehen, was als ererbter Schwachsinn und was als Umwelteinwirkung anzusehen ist".

Schwerer noch als in solchen innenpolitischen Fragen ist oft eine gewissenhaft ethische Haltung in der Außenpolitik zur Anerkennung zu bringen. Ein tieferes Verständnis des Grenzstreites zwischen Italien und Abessinien stößt schon deshalb auf Hindernisse, weil auch andere Staaten, besonders England, Frankreich und Japan, stark in Mitleidenschaft gezogen sind und daher um Einfluß auf die in die Öffentlichkeit gelangenden Darstellungen bemüht sind. Allerdings ist schon aus volkspsychologischen und geschichtlichen Gründen in Abessinien die Festsetzung gerechter Grenzen unvergleichlich schwieriger als innerhalb der europäischen Staatengemeinschaft. Dazu kommt die allgemeine, von Simone Mazade Roussan („Écho de Paris" Nr. 20209, 15. Februar 1935) durch eigene Beobachtungen bestätigte Erfahrung, daß Ausländer, die in Abessinien wirtschaftliche Eroberungen zu machen suchen, sehr oft nicht auf der sittlichen Höhe ihrer Aufgabe stehen. „Rücksichtslose Händler" hätten sich „wie Raubvögel" auf das Land gestürzt. „Die Abessinier haben sich dem oft widersetzt, manchmal übermäßig. Aber kann man sich darüber wundern? Sicher haben sich die Abessinier nicht von allem freigehalten, was gewisse Europäer stoßen mußte, aber hätten sich die Europäer nicht nach den Gebräuchen und Gesetzen des Landes und nach den Verlustmöglichkeiten erkundigen müssen, bevor sie sich mit der Erwartung großer Gewinne in Unternehmungen einließen? Sie hatten keine Ahnung von den ihnen entgegenstehenden Schwierigkeiten und nahmen es übel, daß Abessinien ihnen bloß gestattete, zu seinem Vorteil und nicht auf seine Kosten reich zu werden." — Getäuscht hat sich z. B. Italien in den Hoffnungen, die es auf eine 1928 erlangte Konzession zum Bau einer Autostraße vom Roten Meer ins Innere gesetzt hat: vorläufig ergaben sich aus dem Plane nur „hohe Kosten und große technische Schwierigkeiten" („Die Tat", Januar 1935, S. 768). Da auch England und Frankreich seit langer Zeit ihre Geschäfte in Abessinien auszudehnen wünschen, kommt es ihnen allen sehr ungelegen, daß Japan sich stark an der Einfuhr zu beteiligen anfängt und von der abessinischen Regierung neben großen Ländereien für Baumwollpflanzungen wohl auch militärische Lieferungsaufträge erhalten hat. Solange dabei keine wirklichen Rechte verletzt werden, sollte

man den Abessiniern, die nicht nur gute Soldaten sind, sondern auch ungewöhnliche diplomatische Anlagen besitzen, die Festigkeit nicht verübeln, mit der sie betonen, daß Abessinien „ein selbständiges Land sei und dementsprechend tun und lassen könne, was es in seinem Interesse für geboten erachte" („Preußische Jahrbücher", Februar 1935, S. 162). Der von Abessinien angerufene Völkerbund steht hier wieder vor einer Aufgabe, die um des Fortschrittes der zwischenstaatlichen Gesittung willen nicht deshalb umgangen werden darf, weil sie dornig ist.

Das gilt erst recht von der Gefahr, die in Ostasien bedrohlich gewachsen ist, seit Japan sich nach dem Verlassen des Völkerbundes auch vom Washingtoner Flottenvertrag losgesagt hat. Der englische Staatsmann Lord Lothian faßte den Ernst der dadurch entstandenen Lage in die Worte („International Affairs", März/April 1935, S. 168), er halte diese Kündigung für die unglücklichste Entscheidung in der neueren Geschichte Japans. „Was es mit geduldiger Anstrengung in fünfzig Jahren gewonnen hat, wird dadurch aufs Spiel gesetzt, und zu ernten ist dabei nach meiner Ansicht nichts als Mißerfolg und Verlust. Denn sollte die japanische Politik darauf hinauslaufen, die in Washington aufgestellten Grundsätze umzustoßen, die Einheit Chinas zu zerstören und die 1922 geschaffene gleiche Sicherheit aufzuheben, dann bin ich überzeugt, daß trotz aller Schwierigkeiten nicht nur die Vereinigten Staaten und Großbritannien, sondern auch China und Rußland sich veranlaßt sehen werden, diese Grundsätze durch gemeinsames Vorgehen zu verteidigen, und daß diese Mächte zusammen stark genug sind, Japan zu beweisen, daß es keinen Weg zur Rettung hat als den des Vertrages von Washington."

An sich braucht der von Lord Lothian in Aussicht genommene gemeinschaftliche Druck auf Japan ebensowenig zum Kriege zu führen wie die Wiederherstellung der allgemeinen Wehrpflicht in Deutschland. Die deutsche Regierung erklärte am 16. März 1935 bei Bekanntgabe dieses Wehrgesetzes, sie wolle durch Festlegung des Umfanges ihrer Machtmittel Behauptungen entkräften, „die dem deutschen Volke das Streben nach einer Hegemoniestellung in Europa unterschieben wollen". Demgegenüber erneuerte sie „vor dem deutschen Volk und vor der ganzen Welt die Versicherung ihrer Entschlossenheit, über die Wahrung der deutschen Ehre und der Freiheit des Reiches nie hinauszugehen"; die Rüstung solle „ausschließlich der Verteidigung und damit der Erhaltung des Friedens" dienen. Im Gegensatze zu Leuten, die behaupten, wenn man ein Volk zu Grunde richten wolle, müsse man ihm den ewigen Frieden erklären, heißt es in dieser feierlichen Kundgebung: „Einen hundertjährigen Frieden würde die Welt nicht nur ertragen, sondern er müßte ihr von unermeßlichem Segen sein" („Völkischer Beobachter", Sondernummer, 16. März 1935). Und ebenso erklärte am selben Tage der Reichswehrminister in seiner Rede bei der Heldengedenkfeier in der Berliner Staatsoper: „Wir glauben an die Möglichkeit einer Neuordnung Europas und der Welt auf friedlichem Wege, sofern sie den natürlichen Lebensgesetzen der Nationen Rechnung trägt und nicht aus starrer Beharrung auf überholten Zwangsmaßnahmen ihr Unrecht ableitet. Wir wollen den Ausgleich

und die Versöhnung unerträglicher Spannungen in einem Frieden, der allen Völkern gleiches Recht und gleiche Sicherheit bietet" („Frankfurter Zeitung", Nr. 142, 18. März 1935). Damit ist also anerkannt, daß der schwache Staat ebenso sicher sein soll wie der starke, und daß auch für die Beziehungen zwischen einem großen und einem kleinen Staate nicht die Macht, sondern nur das Recht den Ausschlag geben soll. Beides aber ist offenbar nur dann möglich, wenn dem schwächeren Staate gegen einen stärkeren Rechtsbrecher die überlegene Hilfe einer Staatengemeinschaft zur Verfügung steht, wie sie der Völkerbund anstrebt. Und diese Hilfe wiederum läßt sich dann am wirksamsten leisten, wenn die Rüstung jedes einzelnen Staates auf ein Mindestmaß herabgesetzt ist. So wird auch von hier aus verständlich, wie richtig die Regierung in der vorhin erwähnten Erklärung sagte: „Die Empfindung über die moralische Berechtigung und Notwendigkeit einer internationalen Abrüstung war aber nicht nur in Deutschland, sondern auch innerhalb vieler anderer Völker lebendig."

Solche Gedankengänge münden naturgemäß in die moralphilosophischen und theologischen Erörterungen des Rechtes zum Kriege, deren Klärung der holländische Jesuit Robert Regout durch sein Buch „La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours d'après les théologiens et les canonistes catholiques" (Paris 1935, Pedone) wesentlich gefördert hat. Weit sorgfältiger, als bisher geschehen ist, geht er mit zugleich juristischer und theologischer Schulung auf die ersten Quellen zurück, verweilt besonders ausführlich in der für die Lehrentwicklung entscheidenden Zeit vom 12. bis zum 16. Jahrhundert und kommt zum Ergebnis, daß die Grundauffassungen immer unverändert festgehalten worden sind (S. 303). Die noch heute allgemein bewunderte Geistesschärfe vieler der hier zu Worte kommenden Völkerrechtslehrer gibt dieser Übereinstimmung ein Gewicht, das nur noch durch die einleuchtende Klarheit der von ihnen vorgelegten Gründe übertroffen wird. Wie gestützt auf sie der Verfasser darlegt (S. 305 ff.), kann es Fälle geben, in denen nach vergeblicher Anwendung aller friedlichen Mittel „die Achtung vor der Gerechtigkeit, die Verteidigung oder Wiederherstellung wirklicher Rechte, worin ja zugleich eine Verteidigung der gottgewollten Ordnung liegt", die Erlaubtheit des Krieges außer Zweifel stellen. Aber schon wegen der ungeheuern Mißlichkeit, daß der Staat in einer so folgenschweren eigenen Sache selber der höchste Richter ist, kann diese staatliche Selbsthilfe nur solange als ein unvermeidliches Übel angesehen werden, wie die zwischenstaatliche Anarchie, infolge deren es keinen allgemeinen überstaatlichen Richter gibt, nicht behoben ist. Vitoria und Suarez haben daher bereits den Plan eines Völkerbundes entworfen, und zumal wegen der heute unermeßlich gewachsenen Schrecken der Kriegführung haben die Lenker der Staaten und die Völker selbst die dringende Pflicht, „durch enge Zusammenarbeit und unter Verzicht auf einzelstaatliche Vorteile zur Schaffung einer starken Zentralgewalt beizutragen, die imstande ist, die Rechtsordnung zwischen den Völkern aufrechtzuerhalten und die verhängnisvolle Selbsthilfe auf diese Weise überflüssig und deshalb unerlaubt zu machen".

IV.

Über die heute überall notwendige Steigerung des Verantwortungsbewußtseins sagte der Führer der englischen Liberalen, Sir Herbert Samuel, in einer Rede vor dem „British Institute of Philosophy" in London („The Manchester Guardian Weekly", 25. Januar 1935, S. 70), Religion, Philosophie und exakte Wissenschaft müßten sich vereinen, die tiefste Ursache aller gegenwärtigen Not, das Zurückbleiben der Sittlichkeit hinter der Erkenntnis, zu beseitigen. Dazu sei Abwehr des gefährlichen Irrtums erforderlich, als ob die Menschheit geheimnisvollen politischen oder wirtschaftlichen „Mächten" hilflos gegenüberstände. Zuletzt seien diese Mächte immer auf richtige oder falsche, gute oder schlechte Entschlüsse von Einzelmenschen zurückzuführen. Deshalb dürfe die Abwälzung der persönlichen Verantwortung auf unfaßbare Zeitströmungen nirgends geduldet werden. „Es muß endlich mit dem Gerede vom Schicksal aufgehört werden, als ob wir alle unwiderstehlich ins Unglück mitgerissen würden. Das ist der reinste Aberglaube, ohne jede Begründung, aber voll Ansteckungsgefahr; denn wenn solche Dinge weithin geglaubt werden, gehen sie oft schon deshalb in Erfüllung." Jeder einzelne müsse und könne mithelfen, daß in der Welt die Macht des Willens zum Guten steige.

Den jetzt nicht seltenen Verächtern einer so verstandesmäßigen Weltbetrachtung sagte in einem vom „Berliner Tageblatt" (Nr. 118, 10. März 1935) teilweise wiedergegebenen Vortrage der Tübinger Philosoph Theodor Haering: „Wenn doch alle die, die den Mund auch hier wieder gleich mit solch apodiktischen Schlagworten so voll nehmen und damit auf naive Gemüter, die nichts davon verstehen, so leicht Eindruck machen, sich klar machen wollten, daß alle diese bösen und verruchten Arten von Intellekt, die sie einfach ausrotten wollen, an ihrer Stelle absolut unentbehrlich sind, daß es niemals einen Intellekt und ein Erkennen gegeben hat oder je wird geben können, das nicht auch analytisch, auch abstrakt und nicht instinktiv ist, daß aber gar kein Grund vorliegt, daß diese ominösen Dinge irgendwie Schaden anrichten müssen, wenn sie nur in richtiger Weise und an ihrem Ort angewandt werden! Warum wollen wir durch Schlagworte, die der Sache nicht entsprechen, die Ehrfurcht gerade vor dem ertöten, was wir am nötigsten haben?"

Kein geringer Ehrentag des gesunden Menschenverstandes wurde der 1. Januar 1935 durch die weltweite Feier des hundertfünfzigjährigen Bestehens der „Times". In ihrer Wochenausgabe vom 3. Januar 1935 sind auf mehreren Seiten die Tatsachen kurz festgehalten, aus denen sich erklärt, daß der amerikanische Präsident Abraham Lincoln sie für „das mächtigste Ding in der Welt, vielleicht mit Ausnahme des Mississippis" hielt, und daß der Londoner Korrespondent des „Berliner Tageblattes" (Nr. 4, 3. Januar 1935) ihre heutige Wirkung trotz mäßiger Auflageziffer als „konkurrenzlos in der Welt" bezeichnete. Nach dem nicht bedeutenden Gründer John Walter hatten die Times in seinem Sohne John, in dessen Mitarbeiter Thomas Barnes, dann in Thaddäus Delane und Georg Buckle viele Jahrzehnte lang ungewöhnlich hervorragende Leiter, die so

eifersüchtig bemüht waren, ihr Werk namenlos zu tun, daß beim Tode eines der Größten aus ihrer Reihe die „Times" nichts anderes brachten als unter den üblichen Todesnachrichten die Zeilen: „Am 7. dieses in seinem Hause am Sohoplatz Herr Thomas Barnes im 56. Lebensjahre." Nicht weniger wichtig war natürlich die mit Ausnahme von ein paar Jahrzehnten, wo dann auch der Einfluß der Zeitung zurückging, glücklich geschützte finanzielle Unabhängigkeit. Sie ermöglichte einen selbständigen Nachrichtendienst, der die Kontinentalsperre Napoleons durchbrach, in rasender Postfahrt mit Meldungen aus Indien über den Brenner jagte, mit Kamelen die arabische Wüste durchquerte und heute mit allen Verkehrsmitteln die Erde umspannt. Am allerwichtigsten aber war das im Glückwunschbrief des englischen Königs hervorgehobene Streben nach „vornehmer Haltung und unbestechlicher Ehrlichkeit" (distinction and integrity). Abgesehen von seltenen Verfallzeiten, haben die Times Kreisen, die ihnen feindlich gegenüberstanden, ein bemerkenswertes Verständnis entgegengebracht, auch als sie unentwegt die Befreiung Irlands bekämpften, und sind weder im Krimkriege noch später vor offener Verurteilung dessen zurückgeschreckt, was ihnen an den Maßnahmen auch der mächtigsten Männer Englands verwerflich schien.

Daß aber neben guten Zeitungen gerade in unruhigen Jahren der Segen des Buches nicht vergessen werden darf, betont mit Recht Hans Rost in dem von ihm herausgegebenen „Jahrbuch für Bücherfreunde: Sankt Wiborada (Westheim bei Augsburg 1934, Wiborada-Verlag). Auf den Einwand, der bibliophile Gedanke passe schlecht in eine Zeit der Not, erwidert er, „daß gerade in der Zeit der geistigen und kulturellen Unruhe die Freude am Buch ein Ruhepunkt für den geistig schaffenden und sich kümmernden Menschen sei.... Bibliophilie ist nicht nur Freude am schönen Buch, sondern auch innere Sammlung der Seele, häusliche Stille und Andacht, Abkehr vom Lärm unserer Tage, Höhenflug in geistige Sphären, die das gute, geistreiche und schöne Buch vermittelt." Da heute auch die Katholiken über Politik und Sport, über Film und Radio allzu leicht die von Thomas von Kempen gepriesene „Bücherseligkeit im stillen Winkel" vergessen, ist dieses stattliche katholische Jahrbuch doppelt erfreulich. Vielleicht wird es noch mehr Beifall finden, wenn es sich in allen Teilen auf seine bibliophile Aufgabe beschränkt, zugleich aber neben geistlichen Büchersammlern und religiösen Buchkleinodien einen größeren Raum der weltlichen Buchkultur zuweist.

Einen durchaus wissenschaftlichen Zugang zu einem bisher zu wenig erschlossenen Schrifttum eröffnen Hans Sveistrup und Agnes v. Zahn-Harnack mit ihrer Bibliographie „Die Frauenfrage in Deutschland, Strömungen und Gegenströmungen 1790 bis 1930" (Burg b. M. 1934, August Hopfer). Diese „sachlich geordnete und erläuterte Quellenkunde" führt auf 800 Seiten in 31 Gruppen die in Deutschland erschienenen Bücher und Zeitschriften zur Frauenfrage vor. Von den nicht ins Deutsche übersetzten Werken ausländischer Sprachen sind die aufgenommen, die sich mit der deutschen Frauenbewegung beschäftigen; deutsche Bücher über die außerdeutsche Frauenbewegung sind

ebenfalls berücksichtigt. Die innere Einheit des Zeitraums, den die Bibliographie umfaßt, liegt in der Vorherrschaft des Liberalismus. Die Charakteristik der Bücher wird soviel wie möglich ihnen selbst entnommen, und bei jedem wird wenigstens eine öffentliche Bibliothek genannt, in der es zu finden ist. Ernstes Eindringen in die Frauenfrage wird durch dieses stattliche Werk jahrelangen Fleißes und musterhaften bibliographischen Könnens ungemein gefördert. Die männliche Hälfte der Menschheit hat wenig Anlaß, mit sich zufrieden zu sein, wenn sie hier sieht, wie schwer es ihr geworden ist, die Geltung der andern Hälfte zu begreifen und zu ertragen.

Für die Geschichte des geschlechtlichen Verhältnisses von Mann und Frau bietet Dr. Josef Müller in seinem aus früheren Teilschriften neugestalteten umfassenden Werke „Das sexuelle Leben der Völker" (3. Auflage, Paderborn 1935, Schöningh) zahllose Einzelangaben, hauptsächlich aus der vor 1900 erschienenen Literatur. Tatsachen und Theorien werden vom katholischen Standpunkt aus — das Buch hat das kirchliche Imprimatur — kritisch erörtert, obgleich damit nicht gesagt sein soll, daß nicht manchmal eine andere Erklärung diesem Standpunkte wohl noch besser entspräche. Am ausführlichsten sind die Naturvölker, die vorchristlichen Griechen und Römer und das christliche Altertum dargestellt. Nur ein Viertel des Buches bleibt für die Zeit vom Beginn des Mittelalters bis zur Gegenwart übrig, und äußerst dürftig sind die Seiten über das 19. und 20. Jahrhundert. Zur Klärung viel verbreiteter Irrtümer über die geschlechtlichen Grundsätze der Vergangenheit und zu einem genaueren Verständnis der geschlechtlichen Sittlichkeit überhaupt vermittelt das Werk einem Leser, der die angeführten Zeugnisse vorsichtig zu werten versteht, eine Fülle von Stoff. Lasterhafte Verirrungen ließen sich selbstverständlich nicht übergehen, aber sie hätten, da dieses Buch nicht auf ausschließlich fachwissenschaftliche Zwecke angelegt ist, stellenweise wohl in noch knapperer Fassung behandelt werden sollen.

Wer sich aus irgend welchen Gründen in verschiedenen Kulturkreisen alter und neuer Zeit umzusehen hat, wird sich über die in der „Sammlung Göschen" von Professor Hans Lietzmann erschienene „Zeitrechnung der römischen Kaiserzeit, des Mittelalters und der Neuzeit" (Berlin 1934, W. de Gruyter & Co.) freuen, deren bequeme Umrechnungstabellen in der Regel die größeren Werke über den Gegenstand genügend ersetzen.

Umschau

Aus der Geisteswelt des Mittelalters

Bekanntlich meint Adolf Harnack, wissenschaftliche Beiträge in „Festschriften" seien Katakombenbeisetzungen, die mithin von vornherein der Vergessenheit und der Unfruchtbarkeit überantwortet seien. An dem launigen Wort ist viel Wahres, natürlich auch viel Unwahres, wie an jeder zugespitzten Prägung. Stößt man doch in den fachmännischen Literaturverweisen über Philosophie und ihre Geschichte oft auf Belege aus Festschriften, etwa für Zeller, v. Hertling, Baeumker, Ehrle, Geyser usw. Neben dem ideellen Wert, der der einzelnen Abhandlung als gesondertem, in sich geschlossenem Ganzen eignet, kann

ihr auch ein übergeordneter Wert eignen, wenn nämlich die Festschrift einen streng einheitlichen, bedeutsamen Gedankeninhalt darstellt und dementsprechend die Einzelarbeit als organisches Glied einer führenden, aktuellen Idee unter- und eingeordnet ist. In diesem Fall ist die Katakombe zu einem überzeitlichen, überräumlichen, übernationalen Tempel der Wahrheit und Wissenschaft geworden, zu dem immer wieder dieser und jener Forscher hinpilgert, sich anzuregen, sich methodisch-formal und sachlich-inhaltlich zu bilden.

Diesen einheitlichen Wissenschaftscharakter weist die Festschrift auf, die 77 Gelehrte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres gewidmet haben[1].

„Aus der Geisteswelt des Mittelalters" weist auf das reiche Lebenswerk des Gefeierten hin. Die zehn Druckseiten, die das Verzeichnis der von ihm verfaßten Bücher und Aufsätze umfassen, veranschaulichen, wie wahr das Wort Georg v. Hertlings ist, daß die methodische, fruchtbare Lebensarbeit eines einzigen katholischen Gelehrten ganze Bände gedruckter Apologien aufwiegt, welchen Dienst der tiefe Kenner und unermüdliche Bearbeiter der handschriftlichen Schätze der mittelalterlichen Philosophie und Theologie, ganz abgesehen von der Förderung der überragenden, ideellen Bedeutung der Scholastik, der Kirche und dem Deutschtum in der internationalen Gelehrtenwelt geleistet hat.

Noch weitgreifender als diese sachlich-persönliche Bedeutung ist der große Gedanke, den die zwei stattlichen Bände mächtig zum Ausdruck bringen.

In unserer Zeit der Zersplitterung, des Dilettantismus, der subjektiven Konstruktionen in weltanschaulichen Dingen, in Philosophie und Theologie, die anderseits die Besten und Ehrlichsten zum angestrengtesten, selbstlosen Arbeiten im Dienste der spekulativen Wahrheit aufgerufen hat, schauen die Anhänger der christlichen Philosophie auf das Mittelalter als die Zeit der großen christlichen Denker zurück.

Da erstanden die umfassenden und reichen Geistesdome der theologischen und philosophischen Spekulation, deren Studium die katholischen Denker von heute inhaltlich und methodisch befruchten. Ohne sie wäre ein Scheeben, Kleutgen, Balmes, Mercier unmöglich gewesen. Auf sie verweisen immer wieder die Päpste seit Pius IX. bis auf Pius XI. Man bedenkt aber viel zu wenig, welch gewaltiger Geistesanstrengung und welch nachschöpferischer, selbständiger Verstandesklarheit und Urteilsreife es bedarf, die absoluten, ewig gültigen Wahrheitsmomente, die unvergänglichen religiös-ethischen Güter aus dem zeitgeschichtlich Bedingten und veraltet Abgestorbenen in einer in vieler Hinsicht völlig andern Geschichtsperiode herauszuarbeiten und sie entsprechend zu sondern. Wir sehen da Berge von Hemmnissen sich auftürmen, deren Überwindung nur ein lebendig und konzentrisch arbeitender Logos und ein abgeklärtes Ethos gewachsen ist. Das zeigt der spekulative Aufstieg von 1500—1650 und der folgende Abstieg bis 1850.

Dieses Hochziel, die dialektische Durcharbeitung und systematische Ausgestaltung der großen Inhalte der Theologie und Philosophie der Vorzeit, ist aber nur möglich im Verein mit der methodischen und quellenmäßigen Arbeit der zünftigen Historiker dieser spekulativen Wissenschaften. In keiner andern Wissenschaft sind Systematik und Historie so notwendig aufeinander angewiesen, innerlich so eng miteinander verknüpft wie in der Theologie und Philosophie, vorab in der katholischen, die wesensmäßig auf dem Traditionsprinzip ruht. Darum sehen wir auch, wie die großen katholischen Denker, angefangen von Augustinus, Boëthius, Johannes Damascenus, Anselm, Bonaventura, Thomas bis auf Cajetan, Suarez, Bellarmin und die heutigen Scholastiker, bei allem schöpferischen und selbständigen Suchen und Finden immer wieder auf die Denkergebnisse ihrer Vorgänger zurückgreifen, sie organisch in das eigene Denkgut einbauen.

Vorliegende Sammlung gleicht nun einer großen Weltausstellung, in der die

[1] Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte. Hrsg. von Albert Lang, Joseph Lechner, Michael Schmaus. 2 Halbbände. gr. 8° (XXXV u. 1475 S.) Münster i. W. 1935, Aschendorff. Supplementband III der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters". Geh. M 58.—, in Halbleder geb. M 68.—

verschiedenen Perioden und Länder, Gegenstände und Gebiete, Schulen und Richtungen an charakteristischen Einzelvorführungen, die sich sinnvoll zu einem abgerundeten Ganzen zusammenschließen, gekennzeichnet werden.

Schon die Zahl der Mitarbeiter, Theologen und Laien, ihre wissenschaftlich gesellschaftliche Stellung als Präsidenten großer Forschergemeinden, Vorsteher berühmter Bibliotheken und Archive, Universitäts- und andere Hochschul-Professoren, Gelehrte von internationalem Ruf, die Zugehörigkeit zu den verschiedensten Ländern und Zungen und religiösen Orden weist auf den hohen Stand in der Verlebendigung der mittelalterlichen Spekulation und ihrer Geschichte in unsern Tagen hin. Vor einigen Jahrzehnten waren es wenige führende Namen und ihre Mitarbeiter, die sich in die Arbeit teilen mußten. Ein Fortschritt, auf den die katholische Wissenschaft mit berechtigtem Stolz hinweist und dessen Bedeutung weit über die Grenzen des Katholizismus hinausgreift.

Wenn sodann das Werk im Untertitel „Studien und Texte" unterscheidet und der erste Teil von der „Handschriften- und Bibliothekenkunde" berichtet — Paul Lehmann (München), Giovanni Mercati (Vatikan. Bibliothek), Angelus Walz O. P. (Generalarchivar, Rom) seien genannt —, so sind diese Beiträge der Exponent des Leitmotivs, wie es Denifle, Ehrle, Baeumker und vor allem Grabmann immer wieder ausgegeben und befolgt haben: der Bestand an gedruckten Werken muß durch das umfassende, noch nicht gehobene handschriftliche Quellenmaterial ergänzt werden. Die großen kritischen Ausgaben eines Bonaventura, Thomas und so vieler anderer Scholastiker tauchen da am Horizont des Lesers auf. Durch diese Forschungen sowie durch die auf den gedruckten Quellen fußenden zahlreichen zusammenfassenden Darstellungen und Monographien sind in das Bild von der mittelalterlichen Scholastik, wie es dem Gelehrten im 16./17. Jahrhundert, etwa dem vielleicht besten Kenner Suarez, dem „Compendium der Scholastik "(Schopenhauer), vorschwebte, so viel neue Träger, Entwicklungslinien, klarere Auffassungen von Problemstellungen und Problemlösungen, schärfere Scheidungen von Schulen und Zeitabschnitten eingetragen worden, daß man sowohl in ideen- wie literargeschichtlicher Hinsicht von einer Wende sprechen muß.

Diese inhaltliche Bereicherung tritt ansprechend und erhebend in der Festschrift zu Tage. Aus der Patristik und dem Frühmittelalter treten Gestalten wie Augustinus, Pseudo-Dionysius, Abaelard, Petrus von Poitiers, Petrus Lombardus, die Schulen von St. Victor und die Sententiarier in neues Licht; aus der Hochscholastik Vertreter des älteren Augustinismus, der verschiedenen Richtungen im Franziskaner-, Dominikaner- und Augustinerorden, zahlreiche Lehrpunkte der Großen wie Bonaventura, Albert, Thomas, Scotus; aus der Spätscholastik die Mystiker, Anhänger der Via antiqua und moderna, d. h. Realisten und Nominalisten. Wie erfreulich diese Erweiterung die engere Ideengeschichte und damit unmittelbar die heutige Systematik ergriffen hat, bekunden die Untersuchungen über Augustins Selbsterkenntnis der Seele, der Väter- und Traditionsbeweis im Mittelalter, die Trinitätslehre bei Alexander von Hales, die Erbsündelehre Alberts d. Gr., die Christologie Ulrichs von Straßburg, die Form der wissenschaftlichen Kritik bei Thomas, der Wärmebegriff des Aquinaten nach seinem und dem heutigen Weltbild, seine Stellung zur Heiden- und Mohammedanermission, die Glückseligkeitslehre bei Thomas und Bonaventura, die Gotteslehre des Augustinus Triumphus, die Begründung der Unbefleckten Empfängnis bei Scotus, das Lesen der Bibel in der Volkssprache, ein Lebensprogramm im Spätmittelalter, die Prädestinationslehre des jungen Vasquez.

Ein besinnlicher Gang durch dieses Werk führt wahrlich tief in die „Geisteswelt des Mittelalters" ein.

Damit sind wir bereits bei dem aktuellsten Ertrag der vorliegenden Sammlung, besonders angesichts der Wissenschaftskrise bei den deutschen Katholiken, angekommen. Wieviel aus den heißen Auseinandersetzungen, ob streng fachmännisch aufgemachte Wissenschaft oder Durchdringung des Lebens mit ihren Ergebnissen, ob Einzelforschung, scharf begriffliche Analyse, streng quellenmäßige Forschung oder geistvolle Ganzheitsbetrachtungen, großzügige Konstruktionen, architektonisch weitgespannte Syn-

thesen, Wissenschaft und Leben des Katholizismus gefördert haben, ist schwer zu entscheiden, da wir den lebendig flutenden Ereignissen noch zu nahe stehen.

Es ist mit der mittelalterlichen Spekulation wie mit ihrer Kunst bestellt. Ihre Meister vereinigten ebenmäßig Analyse und Synthese, über dem Einzelnen verloren sie nicht den Blick auf das einheitliche Ganze, die Leitidee wiederum führten sie in scharfsinniger und gewissenhafter Kleinarbeit durch, der wissenschaftliche Logos wurde bewegt, die Blässe der Theorie wurde dynamisch geschwellt von dem sanften Ethos und dem gewaltigen Pathos der Liebe zur Wahrheit, zum natürlich mit Vernunftgründen sich erschließenden und zum übernatürlich mitgeteilten, glaubensmäßig erfaßten Licht.

Bernhard Jansen S. J.

Gedanken zur neuesten Papstgeschichte[1]

Das erste Gefühl, das den Historiker bei der Durchsicht des umfangreichen Werkes von Schmidlin notwendig ergreift, ist das der Bewunderung für die Gesamtleistung. Im ersten Band ist der Versuch gemacht, von der weltweiten Schau Roms aus eine Zeitspanne wissenschaftlich darzustellen, die für die Entwicklung der modernen Welt, der Kirche und des Papsttums folgenschwer war wie wenige vorher. Die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts umschließt nicht nur eine verwirrende Fülle von Entwicklungen und Entscheidungen, in die das Papsttum hineingezogen war; diese Begebenheiten greifen mit ihren Wirkungen zum guten Teil noch mitten in unsere an gegensätzlichen Auffassungen so reiche Zeit hinein. Damit ist gegeben, daß sie für uns oft schwer zu bewerten sind; ja sie können zum Teil endgültig überhaupt noch nicht beschrieben werden, weil wichtige Quellen noch völlig unerschlossen sind. Was heute an Darstellungen und Quellen über diese Epoche vorliegt, ist trotzdem bereits ein wahres Meer, das ein einzelner kaum noch durchmessen kann. Es gehörte der ganze Mut und der unermüdliche Fleiß des Verfassers, seine staunenswerte Belesenheit und rasche Auffassungsgabe dazu, sich an eine solche Aufgabe zu wagen und sie zu zwingen.

Das große Werk Schmidlins wirft aber auch so viele grundsätzliche und methodische Fragen auf, weckt so viele Erinnerungen und Vergleiche, daß es uns gestattet sein mag, an diese neueste Papstgeschichte Gedanken und Erwägungen zu knüpfen, die jeden Kirchenhistoriker angehen und zugleich das lebhafte Interesse dartun mögen, mit dem wir die neueste Papstgeschichte aufgenommen und geprüft haben.

Schmidlin stellte sich, wie er selbst im Vorwort ausführt, die Aufgabe, Pastors Papstgeschichte fortzusetzen. Der große Geschichtsschreiber der Päpste hatte gehofft, auch die Pontifikate des 19. Jahrhunderts noch bearbeiten zu können; er selbst hat es gegenüber dem Schreiber dieser Zeilen ausgesprochen. Aber der Tod nahm dem nie Rastenden die Feder aus der Hand, als er das 18. Jahrhundert nahezu vollendet hatte. Schmidlin erklärt, daß er, der Pastor schon bei der Vorbereitung der Bände von Paul III. bis Pius VI. unterstützt hatte, auf dringende Bitten seines verstorbenen Freundes und Lehrers die Fortführung übernommen habe. Aus diesem persönlichen Verhältnis heraus wollte er im Geiste Pastors die Geschichte des Papsttums im 19. Jahrhundert schreiben. Die Vorzüge Pastorscher Art sollten beibehalten und „durch einen stärkeren Pragmatismus“ noch gesteigert werden. Schmidlin gebraucht dieses Wort nicht im üblichen Sinn. Er begreift darunter wohl eine noch größere Objektivität und eine schärfere Herausarbeitung der Stellung des Papsttums in Welt und Kirche und der damit gegebenen Entwicklung des Papsttums nach Idee und als Institution.

Ludwig v. Pastor hatte als Historiker drei ihm eigene Vorzüge, die sich im wissenschaftlichen Unterbau seines Werkes, in der weltanschaulichen Verarbeitung seines Materials und in der künstlerischen Gestaltung des Stoffes bewährten. In dem ersten dieser Vorzüge ist Pastor fast unerreicht. Dabei macht es wenig aus, daß er auch Vorarbeiten anderer benützte. Er ging erst ans Werk,

[1] Im Anschluß an den ersten Band von Josef Schmidlins Papstgeschichte der neuesten Zeit 1800—1846. (XXX u. 708 S.) München 1933, Kösel & Pustet. Geb. M 27.—

wenn er die Quellen, gedruckte und vielfach noch ungedruckte, und die wesentliche Literatur bereitgestellt und gesichtet hatte. Für weite Strecken der neueren Kirchen- und Papstgeschichte sind die Verzeichnisse von Quellen und Darstellungen, die Pastor seinen Bänden vorausschickte und im Text auch wirklich benutzte, sichere Wegweiser. Daß auch er nicht vollständig war und die wissenschaftliche Literatur und die Quellen mancher nichtdeutscher Völker nicht genügend heranzog, ist wohl wahr, ändert aber nichts an der Tatsache, daß er gründlicher als viele andere Historiker seine Darstellung untermauert hat. Auf dieser Vorarbeit beruht es, daß Pastor das geschichtliche Wissen in ganz außerordentlicher Weise zu bereichern vermochte, die Anschauungen über viele Entwicklungen und Ereignisse berichtigen, ganz neue Erkenntnisse bieten konnte und zugleich bis ins kleine sauber und genau arbeitete.

Der kirchliche Geist des Pastorschen Werkes ist zu bekannt, um einer weiteren Erläuterung zu bedürfen.

Pastors Arbeit war endlich ein Kunstwerk; namentlich die ersten Bände, die langsamer heranreiften, bieten dem Leser hohen Genuß. Ihre Sprache ist einfach und edel; die Schilderungen von Personen und Ereignissen sind scharf und einprägsam. Manche Schilderungen kann man nicht vergessen. Im ganzen sind die einzelnen Pontifikate und Zeiten auch in ihrer Eigenheit gut umrissen. In den späteren Bänden hat Pastor wohl zu weit ausgeholt; da verschwindet das Papsttum oft unter der Fülle kirchengeschichtlichen Stoffes, der mit ihm nur noch in lockerem Zusammenhang stand.

Schmidlin, der in seiner Einleitung dies andeutet, berührt damit eine Schwäche des Werkes, die auch von anderer Seite schon mit Recht hervorgehoben und von Pastor seinen mündlichen Äußerungen nach auch selbst wohl gefühlt wurde. Richtig bemerkt Schmidlin weiter, daß das Papsttum in seiner Entwicklung aus den Zeitverhältnissen heraus, namentlich in seiner Idee, bei Pastor nicht genug herausgestellt ist. Hier war Pastors Art zweifellos zu vervollkommnen. Gilt das gleiche auch von Pastors Objektivität? Es ist oft gerügt worden, daß der große Historiker aus seiner persönlichen Stellung zum Papsttum heraus die Päpste zu günstig beurteilt und Licht und Schatten nicht völlig gerecht verteilt habe. Sicher lag für einen Mann von so unbedingter katholischer Überzeugung hier eine Gefahr, wie gleichzeitig gerade darin ein Hauptgrund seines Erfolges zu sehen ist. Fraglos hat Pastor manchmal die Grenzen überschritten; trotzdem ist er im ganzen nicht weniger objektiv als andere Historiker, die auf einen ausgesprochen persönlichen Standpunkt nicht verzichten wollten. Ohne persönlichen Standpunkt aber wird nie ein wahrhaft großes Geschichtswerk geschrieben werden. Immerhin, auch hier war Pastors Art einer Besserung fähig.

Die Frage liegt nun nahe, ob es Schmidlin gelungen ist, seines großen Meisters Vorzüge zu wahren und seine Mängel zu überwinden, wiewohl wir uns des Mißlichen bewußt sind, die solche Vergleiche zwischen Vorgänger und Nachfolger an sich haben. Es wird wohl von keiner Seite bestritten werden, daß Schmidlin der literarischen Form seines Werkes zu wenig Aufmerksamkeit und Zeit gewidmet hat. Infolge des Strebens, möglichst viel auf engem Raum unterzubringen, sind die Sätze überlang und undurchsichtig geraten. Unschöne Ausdrücke, verunglückte Bilder, vor allem eine Überfülle gänzlich entbehrlicher Fremdwörter tun der Darstellung schweren Eintrag. Die Art des Verfassers, Einzelheiten zu häufen und zusammenzupressen, hat ihn auch daran gehindert, seinem Werke packende, einprägsame Begebenheiten in breiterer Schilderung einzufügen, was nicht nur dem Leser notwendige Ruhepunkte gewährt, sondern auch sehr viel zur bildhaften Erfassung von Zeiten und Bewegungen beigetragen hätte. Neben Pastor haben unsere größten Geschichtsschreiber — es sei nur auf Ranke verwiesen — dieses künstlerische Mittel mit Vorliebe verwandt. Schmidlins Charakteristiken von Persönlichkeiten und seine Zusammenfassungen von Zeitverhältnissen und Bewegungen sind geschichtlich gesehen zum Teil recht gut, aber auch hier läßt die Überladung, das unruhige Für und Gegen, bestimmte Linien und feste Umrisse zu wenig hervortreten. Eine größere Kraft der Beschränkung und Gestaltung hätte der Absicht des Verfassers mehr entsprochen, die Grundlinien in der Ent-

wicklung des Papsttums und der Papstidee sichtbar zu machen.

Als weiterer Vorzug Pastors wurde die vorbildliche Unterbauung der Darstellung genannt. Auch sein Fortsetzer stützt sich auf ein wirklich umfangreiches Material an gedruckten Quellen und Bearbeitungen. Zwar ist das Verzeichnis von Werken an der Spitze des Bandes (S. XXV—XXX) keineswegs eindrucksvoll und glücklich zusammengestellt, aber tatsächlich hat Schmidlin, wie Text und Anmerkungen beweisen, weit mehr Literatur verarbeitet. Bei der Masse der vorhandenen Arbeiten war es ausgeschlossen, auch nur alle wesentlichen Bücher anzugeben oder gar zu benutzen. Die heutigen schwierigen Verhältnisse boten obendrein dem deutschen Forscher noch besondere Hindernisse bei der Heranziehung der ausländischen Literatur. Es ist daher begreiflich, daß er die fremdsprachige Wissenschaft, mit Ausnahme der französischen und teilweise der italienischen, nur recht spärlich verarbeitet hat. Doch sind auch manche wichtige deutsche Werke übersehen. So hätte bei der Behandlung der geistigen Entwicklung des französischen Katholizismus die ausgezeichnete Arbeit von Gurian, die weit über die bisherige Forschung (einschließlich der französischen) hinausführt, benutzt werden müssen; bei Österreich dürfte Srbiks bedeutendes Metternich-Werk samt den Gegenschriften, bei Bayern der 2. und 3. Band von M. Döberl und die schöne Studie von Staudinger nicht übergangen werden. Daß Alfred Sterns „Geschichte Europas" nicht herangezogen wird, ist schwer verständlich. Das neue reiche Schrifttum über die Romantik ist fast ganz außer acht gelassen, obwohl gerade hier entwicklungsgeschichtlich viel zu gewinnen gewesen wäre.

Es wäre unbillig, von Schmidlin zu fordern, daß er die Lücken, die ihm durch die wissenschaftliche Literatur gelassen waren, durch eigene Studien nach ungedruckten Quellen hätte ausfüllen sollen. Pastor hat das zwar in einem erstaunlich weiten Maß, wenn auch natürlich in keiner Weise vollständig, geleistet. Es lagen aber doch wohl für die von ihm behandelte Zeit die Dinge erheblich einfacher. Was jedoch Schmidlin nach Archivalien mitteilt, bietet in der Mehrzahl der Fälle keine wesentliche Bereicherung unseres Wissens und bezieht sich nicht auf die Teile seines Werkes, wo wirkliche Ergänzungen am nötigsten gewesen wären. Das ist um so mehr zu bedauern, als er die für die Neuzeit einschlägigen Schätze der päpstlichen Archive gut kennt. Der Führer durch die im Vatikanischen Archiv aufgespeicherten ungedruckten Materialien, den er seinem Werke vorausschickt, ist trotz seiner Kürze und einiger irrigen Angaben ganz ausgezeichnet und wird den Forschern in der neueren Geschichte die besten Dienste leisten.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Schmidlins Buch zum größten Teil eine Zusammenfassung nach bereits veröffentlichten Quellen und Darstellungen ist. Wo diese reichlicher vorhanden sind, wo gute Vorarbeiten zur Verfügung stehen, wie z. B. für die Geschichte der Beziehungen des Heiligen Stuhles zu Napoleon, der deutschen Konkordatsverhandlungen, für den Fall Lamennais, die Verhandlungen mit Bolivar, die Justizreformen im Kirchenstaat nach der Rückkehr des Papstes Pius VII. usw. ist es inhaltlich erschöpfend. Schmidlin versteht es trefflich, aus großen Arbeiten die Ergebnisse herauszuheben und sie nach Sonderforschungen zu ergänzen. Freilich unterlaufen auch hier mancherlei Flüchtigkeiten und kleinere und größere Fehler[2]. So wird z. B. bei der Behandlung des Berichtes Consalvis über den denkwürdigen 13. Juli 1801 (S. 50) eine Lösung vertreten, die einfach unmöglich scheint.

Wo bedeutendere neuere Vorarbeiten fehlten oder dem Verfasser nicht zu Gebote standen, hat er in einem etwas gar weitgehenden Umfang Handbücher wie Mourret, Hergenröther u. ä. herangezogen oder ältere, teilweise sogar überholte Werke benützt. Die Darstellung der kirchlichen Entwicklung einzelner Länder — wie England, Kanada, Vereinigte Staaten — ist infolgedessen lückenhaft und nicht auf der Höhe des heutigen Standes der Wissenschaft. Alle diese Gebiete haben in den letzten Jahrzehnten eine reiche Literatur über ihre neuere Kirchengeschichte hervorgebracht, die in

[2] Für Beispiele sei auf die recht beachtliche Besprechung von P. M. Baumgarten (Theol. Revue 1934, 305 ff.) verwiesen.

den von Schmidlin herangezogenen Werken noch nicht genügend ausgebeutet ist.

Wir kommen zu unserer dritten Frage: Ist Schmidlins Buch von kirchlichem Geist durchweht? Die Bejahung dieser Frage unterliegt keinem Zweifel. Zwar steht der Verfasser mit seiner Vorliebe aufseiten der fortschrittlichen Richtungen gegen den politischen und religiösen Konservativismus einzelner Pontifikate, und seine Kritik äußert sich freimütiger als bei Pastor, aber diese Kritik fließt nicht aus unkirchlichem Geist, sondern aus katholischer Sorge für die Reinheit und Bewährung derer, die der Herr als Hort der Gerechtigkeit und Liebe seiner ganzen Kirche vorgesetzt hat. Schmidlin hätte manche Wendungen und Ausdrücke mit Rücksicht auf den erhabenen Gegenstand wohl besser anders gewählt. Wer aber sein Buch mit der oft verhaltenen, oft auch durchbrechenden Anteilnahme an den Geschicken der Kirche und des Papsttums aufmerksam gelesen hat, wird wissen, wie seine Worte zu deuten sind. Vielleicht bewegte ihn neben dem Eifer des Katholiken auch der besondere Ehrgeiz des Geschichtsschreibers, der sich größte Objektivität zum Ziele gesetzt hat.

Objektivität ist für uns ein schwieriger Begriff geworden. Wir wollen, daß der Geschichtsschreiber seine eigenen Überzeugungen und die Belange seiner Zeit nicht aus dem Spiele lasse, aber zugleich verlangen wir oder müßten wir doch immer verlangen, daß die eigene Einstellung die Auswahl und Darbietung der Tatbestände nicht beherrsche. Schmidlin hat der ersten Forderung sicher Genüge getan. Mit aller Offenheit bringt er seine eigene Beurteilung zur Geltung. Dabei hat er den vollen und ehrlichen Willen, selbständig die Dinge so darzustellen, wie sie waren. Es ist oft erfrischend zu beobachten, wie mutig er die Fragen, auch heikle, anpackt, die Tatsachen sprechen läßt und zusammenfaßt. Wo die Vorbereitung weniger gründlich war, bleibt er unter dem Einfluß der Richtung seiner Vorlagen. So ist der Kölner Kirchenstreit nach Schrörs gearbeitet, dessen Darstellung nicht frei von Voreingenommenheit ist. In einem Punkt hat der Verfasser seiner ausgeprägten persönlichen Haltung Zoll zahlen müssen, und da es sich bei diesem Punkt um eine Auseinandersetzung handelt, die diese ganze Zeit durchzieht, ist der Zoll sehr reichlich ausgefallen. Es ist die Frage, die damals die Geister auch in Rom so stark bewegte, ob Rückkehr zur alten Zeit oder Fortschritt, ob Festhalten an den ganzen früheren Ansprüchen oder freiere Entwicklung vorzuziehen sei.

Schmidlin steht mit seiner ganzen feurigen Seele aufseiten der freiheitlichen Entwicklung und trägt seine Einstellung auch in die Dinge hinein. So ist Gregor XVI. von ihm sicher verzeichnet. Er war keineswegs der weltfremde, enge, mönchische Reaktionär, den der Verfasser aus ihm gemacht hat. Der von Schmidlin so hochverehrte und viel benutzte Mourret wendet sich in seinem Werke „Le mouvement catholique" (S. 112 ff.) mit guten Gründen sehr scharf gegen diese in der liberalen Geschichtsschreibung beliebte Darstellung; ebenso P. Dudon, wohl einer der besten Kenner des Vatikans für diese Zeit. (Lamennais et le Saint Siège S. 115.) Aus Schmidlins Buch selbst ließen sich schlagende Beweise gegen seine Auffassung erbringen; es sei nur erinnert an des Papstes weitherzige Politik gegenüber Südamerika, wo er trotz heftigsten Widerstandes den Weg zum Ausgleich anbahnte. Sein Staatssekretär Lambruschini ist von Schmidlin nicht weniger einseitig geschildert. Der Fall Lamennais ist unter dieser Einstellung nicht ganz sachlich dargestellt. Abgesehen von seiner irrigen Philosophie, die, wie Gurian gezeigt hat, den unmittelbaren Weg zu seiner Politik bildete, hat Lamennais auch als Kämpfer bedenkliche Schwächen. Das Breve vom 5. Oktober 1833 an den Bischof von Rennes enthält doch Tatsachen, die ihn arg bloßstellten und mit vollem Recht namentlich angesichts der wachsenden Streitlust gerügt werden mußten. Wo immer in Kirche und Staat die große Frage „Reaktion oder liberaler Fortschritt" auftaucht, verläßt Schmidlin die ruhige Sachlichkeit und die feine Einfühlung, die auch einer weniger sympathischen Richtung gerecht zu werden sich bemüht.

Neben dem Streben nach Objektivität tritt bei Schmidlin auch das nach möglichster Vollständigkeit deutlich hervor. Das spricht für seinen Arbeitsfleiß, hat aber auch eine Überladung mit Einzelheiten zur Folge, die die Hauptlinien des

Werkes verdeckt. Schmidlin hatte sich vorgesetzt, solche herauszustellen und insbesondere die geistige Entwicklung der Zeit und ihre Rückwirkung auf das Papsttum aufzuweisen. Er bietet manches über die Einstellung der einzelnen Pontifikate zu Ideen der Zeit. Aber er stößt dabei nicht sonderlich tief vor. Wie das wohl zu machen wäre, dafür bietet auf anderem Boden Franz Schnabel in seiner „Deutschen Geschichte des 19. Jahrhunderts" ein treffliches Vorbild. Auch dieses Werk ist von Schmidlin nicht benutzt. Weitaus vorherrschend ist die Darstellung der äußeren kirchlichen Verhältnisse und Entwicklung, namentlich der Verhandlungen mit den Staaten. Diese sind recht gut gezeichnet. Gewiß strahlen sie leitende Ideen des Papsttums aus, aber sie führen doch nicht so sicher und unmittelbar zur Erkenntnis seines Wesens wie die Darstellung der Haltung des Heiligen Stuhles gegenüber den Ideen der Zeit, namentlich in Philosophie und Theologie, und diese kommt in dem Bande entschieden zu kurz.

Die römische Kurie, der große Verwaltungsapparat des Papsttums, ist nicht seiner Bedeutung entsprechend gewürdigt. Da sie klarer als die Mittelpunkte anderer Regierungen die entscheidenden Gedanken der Kirchenleitung widerspiegelt, mußte es den Geschichtsschreiber, der den Wandel in der Papstidee bloßlegen wollte, doch reizen, sie nicht nur nach ihrem rein äußeren Aufbau, sondern vor allem nach ihrer Arbeitsweise, ihren Grundsätzen zu erforschen und den Gründen ihres in dieser Zeit rasch wachsenden Einflusses nachzugehen. Vielleicht ist es jetzt noch nicht möglich, vollkommen diese schwere Arbeit zu leisten. Immerhin hätten die vielen Veröffentlichungen von Entscheidungen der einzelnen päpstlichen Dienststellen, die Urteile der kurialen Gerichte usw. manche Anhalte geboten. Nur für die Propaganda hat Schmidlin recht wertvolle Ausführungen über Geist und Richtung dieser Behörde gegeben.

Was Schmidlin sich vorgenommen hatte: eine wissenschaftlich unterbaute Entwicklungsgeschichte des Papsttums und der Papstidee zu schreiben, forderte angesichts der unzureichenden Vorarbeiten und der ungeheuren Breite des Stoffes eine Kenntnis der Quellen, wie sie ein einzelner auch in langer Arbeit kaum zu gewinnen vermag. Wir müssen dennoch Schmidlin dankbar sein für das, was er in fleißiger Arbeit zur Kennzeichnung der Päpste und ihrer Stellung zusammengetragen hat.

Abschließend möchten wir sagen: Wiewohl dieser erste Band der Papstgeschichte des 19. Jahrhunderts noch manche Wünsche offen läßt, so hat der Verfasser doch durch die Zusammenfassung eines guten Teiles des bisher erarbeiteten Stoffes eine höchst wertvolle und in vieler Beziehung staunenswerte Leistung vollbracht, die noch auf lange Zeit ihre Bedeutung und Brauchbarkeit behalten wird. Josef Grisar S. J.

Wundersucht und Wunderflucht

Von jeher, vor allem seit dem Eintritt des Christentums in die Welt, geht das Wunder durch die Geschichte der Menschheit. Und von jeher, ganz und gar aber seit Christus und seinem übermenschlichen Wirken, teilt sich die Menschheit dem Wunder gegenüber in zwei Lager, deren äußerste Gegensätze man in ihrer Grundhaltung mit den Ausdrücken Wundersucht und Wunderflucht bezeichnen könnte. Wunderflucht lehnt jedes Wunder, ja vielfach schon die reine Möglichkeit des Wunders von vornherein rundweg ab; sie ist so recht die Hauptnote des Unglaubens. Es gibt aber auch sozusagen einen Überglauben, der in Wundern schwelgt, der sich mit Vorliebe auf das Wunderbare stürzt und auch dort Wunder sieht, wo in Wirklichkeit keine sind: die Wundersucht. Es sind das zwei Grundhaltungen, gegen die sich schon Christus zu wehren hatte. Die einen konnten nicht genug Wunder von ihm sehen, die andern gingen kalt auch an den größten Wundern vorüber; die einen wie die andern brachten es nicht zu jenem reifen, willigen Glauben, den Christus als Frucht seiner Wunder und als Geschenk seines Vaters in den Herzen der Seinen pries.

In gemilderter Form finden sich die beiden hier gezeichneten Grundhaltungen auch bei jenen, die grundsätzlich die Möglichkeit, ja die Tatsächlichkeit des Wunders im Leben Christi und in der Geschichte des Christentums anerkennen — Unterschiede der Haltung, die

sich dann besonders klar offenbaren, wenn zu neuen außerordentlichen Tatsachen Stellung zu nehmen ist. Auf der einen Seite äußert sich auch unter gläubigen Katholiken in solchen Fällen in der Regel freudiges, ja begeistertes Eintreten für das Wunderbare im allgemeinen und für das betreffende Wunder im besondern, auf der andern Seite fehlt es aber auch nicht an Zweifel, Warnungen, Mahnungen zur Vorsicht und Ablehnung.

Die Verschiedenheit der Stellungnahme liegt zunächst und wohl auch zutiefst in der Verschiedenheit der Menschen begründet. Es geht letztlich um die Wesenszüge, die man — ohne jede ethische oder personale Wertung — rein hinsichtlich ihrer besondern Art der Wirklichkeitserfassung als naiv oder skeptisch zu bezeichnen pflegt, obwohl diese Ausdrücke die Struktur des beiderseitigen Denkens nur sehr unvollkommen wiedergeben. Der Naive sieht, so könnte man vielleicht sagen, die Dinge „ohne Hinterhalt", während es die Eigenart des geborenen oder gewordenen Skeptikers ist, daß sein Blick die Dinge sofort von der Seite der Schwierigkeiten, Bedenklichkeiten, Unklarheiten her ergreift, die jeder Sachverhalt, zumal jeder außerordentliche, der sicheren Erfassung und Durchdringung seines Wesenskerns entgegenstellt.

Bei der Ausprägung dieser beiden Denktypen spielt vieles mit herein: Rasse — man denke an die Unterschiede südlicher und nördlicher Völker in dieser Hinsicht —, Geschlecht, Alter und Erfahrung, Bildung und Wissen, Berufstätigkeit, besonders auch Erfahrung und Tätigkeit auf einem Sondergebiet (so erklärt es sich zum Teil, wie so mancher sich bestimmten Dingen gegenüber äußerst skeptisch, bei andern hingegen eher leichtgläubig zeigen kann), allgemeine und besondere Einstellung zum vorliegenden Erkenntnisgegenstand, die oft wieder von kaum bewußten Grundströmungen maßgebend bestimmt wird.

Dazu gesellen sich dann — wir sprechen nun von gläubigen Katholiken der heutigen Zeit — Erwägungen unpersönlicher, allgemeiner Art, die in der Erörterung angeblicher oder echter wunderbarer Vorkommnisse der Gegenwart von beiden Seiten ins Treffen geführt werden: von der einen Seite die Bedeutung des Wunders für die heutige glaubenslose oder glaubensschwache Zeit als sichtbarer Erweis göttlicher Macht, die Belebung des Glaubensgeistes usw., von der andern Seite die Betonung der Wichtigkeit eines Glaubens ohne Zeichen und Wunder, der Hinweis auf die Gefahr der Kompromittierung des Glaubens, die zumal in der heutigen übelwollenden Umwelt durch die leichtgläubige Annahme falscher Wunder liegt u. dgl. m.

Wie jede der beiden zu Grunde liegenden Haltungen, so haben auch die vorgebrachten allgemeinen Erwägungen ihr Für und Wider. Eigentlich bedenklich wird die Sache erst dann, wenn ungeklärte Einzelfälle der Anlaß werden, daß gläubige Menschen in Spaltung auseinandertreten und das Ja oder Nein zu einem Einzelfall zu einer Glaubensprobe überhaupt stempeln, indem sie, so oder so, bei Andersdenkenden den Glauben selbst in Zweifel ziehen und die andern des Unglaubens oder Überglaubens zeihen.

Auch hier erscheint, so schwer sie auch zu erringen ist, die goldene Mitte als die beste und wenigstens zu erstrebende Haltung: unbefangene Offenheit gegenüber allem Wirklichen, auch wo es die Züge göttlicher Wirksamkeit offenbart, verbunden mit nüchterner, umsichtiger Prüfung des Tatbestandes im Einzelfall, stets im Bewußtsein der Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit und frei von allem, was nach parteiischer Stellungnahme aussieht.

Es ist auch bei bestem Willen noch schwer genug, zur Erkenntnis der Wahrheit vorzudringen, zumal wenn es sich nicht um einfache, klare Tatbestände wie plötzliche, natürlich nicht erklärbare Heilungen, sondern um Grenzgebiete zwischen Natur und Übernatur handelt, wie das besonders bei Erscheinungen der Fall ist. Vor Jahrsfrist wurde in dieser Zeitschrift (Bd. 126, S. 197—199) über die Erscheinungen berichtet, die aus dem belgischen Beauraing gemeldet wurden. Man kann nicht sagen, daß die Zwischenzeit eine entscheidende Klärung gebracht habe. Wohl erschienen einige weitere Schriften, die sich für die Echtheit der Erscheinungen einsetzen [1], aber auch die

[1] Von deutschen Verfassern seien genannt: Johannes Maria Höcht, Die Wahrheit über die belgischen Muttergotteserscheinungen. 8° (151 S.) Wiesbaden

Kritik hat neue beachtenswerte Gesichtspunkte dagegen geltend gemacht und frühere Bedenken aufrechterhalten[2]. Die maßgebenden kirchlichen Stellen haben über die Natur der Vorgänge bisher keine Entscheidung getroffen.

Übrigens ist Beauraing gegenwärtig nur einer unter vielen Fällen, in denen visionäre Erlebnisse, hauptsächlich von Kindern und überwiegend Muttergotteserscheinungen, im Mittelpunkt der Erörterung stehen. Aus Belgien allein meldet man nach einem Gewährsmann aus jüngster Zeit zehn Erscheinungsorte, Spanien hat Ezquioga, Portugal (1917) Fátima[3], Südfrankreich La Salette erlebt, während aus der Schweiz (Roggliswil) im Herbst 1934 neue Muttergotteserscheinungen von Kindern berichtet wurden. Wir nennen diese Fälle, die sich gewiß nicht alle auf die gleiche Stufe stellen lassen — im Fall Ezquioga haben sich die kirchlichen Behörden klar gegen die Übernatürlichkeit der Vorkommnisse ausgesprochen (vgl. diese Zeitschrift Bd. 126 [1934] 304 f.) —, nur aus dem einen Grund im gleichen Zusammenhang, weil ihr zeitlich-örtliches Zusammentreffen doch auch beachtet sein will. Man hört zwar Urteile, die auch in dieser Häufigkeit der Erscheinungen eine besondere Absicht Gottes und einen gewissen Beweis für die Echtheit des Wunderbaren in ihnen sehen, aber es drängt sich daneben doch auch eine andere Betrachtungsweise auf.

Die Gesetze seelischer Übertragung auf einzelne wie auf Massen sind uns zwar heute noch so gut wie unbekannt, aber daß es Wirkungen dieser Art gibt, zeigt die Geschichte mit aller Klarheit. Gerade die Ungeklärtheit dieser psychologischen Zusammenhänge ist für den ruhig Abwägenden ein Grund mehr, von allzu rascher Annahme wirklicher Wunder in den umstrittenen Fällen abzusehen, zumal in einer Zeit, wo Gegner des Christentums den Glauben überhaupt in Bausch und Bogen als „induziertes Irresein", als eine durch geistige Ansteckung übertragene Massenpsychose hinstellen wollen. Gewiß wird sich kein überzeugter Christ in seiner Stellungnahme zum Wunder von den Einreden des Unglaubens entscheidend beeinflussen lassen — der Unglaube findet in jedem Fall etwas zu nörgeln, so oder so —, aber er wird doch durch gesteigerte Umsicht zu verhüten trachten, daß nicht aus Fällen enttäuschten Überglaubens falsche Rückschlüsse auf den Glauben selbst gezogen werden.

Man ist in katholischen Kreisen oft erstaunt — nichtkatholische nehmen die Tatsache kaum zur Kenntnis —, daß gerade der Klerus sich Wundermeldungen gegenüber im Durchschnitt am zurückhaltendsten zeigt — und die höchsten Stellen am meisten. Der Grund hierfür liegt sicher nicht in einem Mangel an Glaubensbereitschaft oder Glaubensfreudigkeit, sondern neben anderem vor allem in der ungleich reicheren Erfahrung, die der berufene Seelsorger gegenüber dem Laien besitzt. Für den Laien stellen außerordentliche Begebenheiten meist etwas Unerhörtes, Einmaliges dar, das seine Aufmerksamkeit im stärksten Maße erregt, der Priester aber, vor allem der im Strom des Seelsorgslebens stehende, sammelt aus eigenem Erleben, Fremderfahrung und Studium im Lauf seiner Berufstätigkeit eine solche Fülle von Erkenntnissen auf diesem Grenzgebiet von Natur und Übernatur, sein Blick für die Schwierigkeiten und möglichen Fehlerquellen auf diesem Gebiet wird so sehr geschärft und erweitert, daß sich in ihm wie von selbst allmählich die Haltung ruhiger Reserve den Dingen gegenüber bildet. Es ereignet sich eben in diesem Grenzbereich „zwi-

---

o. J. [1934], Matthias-Grünewald-Verlag. M 2.50; Friedrich Ritter von Lama, Die Muttergotteserscheinungen in Belgien. (56 S.) Karlsruhe 1934, Badenia. M —.80

[2] Vgl. besonders Etudes Carmélitaines 19 Bd. II (Oktober 1934) S. 255—381, wo neben ärztlich-psychologischen und geschichtlichen Beiträgen in dem Artikel „Miracle et logique" grundsätzliche philosophisch-theologische Bedenken gegen den „Mirakulismus" — gemeint ist die oben geschilderte Wucherungsform des Wunderglaubens — erhoben werden.

[3] Über Fátima berichtet neuerdings L. Waldmüller, Meine Wallfahrt nach Fátima, über die 1920 verstorbene jugendliche Hauptträgerin der visionären Erlebnisse das ansprechende Büchlein von L. Fischer, Hyazintha, die kleine Blume von Fátima, beide im Fátima-Verlag, Bamberg 1934.

schen Himmel und Erde" weit mehr, als der Außenstehende glaubt, und wer Jahr um Jahr aus solchen Vorkommnissen, den echten und den noch weit zahlreicheren unechten, seine Erfahrungen sammelt, wer dabei immer wieder Gelegenheit hat, das Menschenherz zu studieren, von den Höhen lauterer Begnadung alle Stufen und Vermischungen mit Menschlich-Allzumenschlichem hindurch bis zu den Tiefen dämonisch anmutender Pseudomystik, der bringt die Sorglosigkeit nicht auf, mit der ein von solchen Erfahrungen nicht Beschwerter in diesen an Klippen und Untiefen reichen Gegenden seinen Kurs steuert. Bekanntlich haben sich gerade jene, die in Erfahrung, Wissen und Glaubensleben am weitesten fortgeschritten waren, anerkannte Heilige der Kirche wie Theresia, Philipp Neri, Ignatius von Loyola u. a. auf der Höhe gereifter Erkenntnis in diesen Dingen ungemein zurückhaltend, um nicht zu sagen prosaisch nüchtern gezeigt.

Es ist zweifellos ein Übelstand, hervorgerufen hauptsächlich durch die verständliche Empfindlichkeit eines rings bedrohten Glaubenslebens, daß man heute in diesen Fragen kaum mehr seine Meinung äußern kann, ohne von der einen oder andern Seite sofort als Freund oder Gegner der eigenen Anschauungen festgelegt zu werden. Von manchem wird schon ein ausgesprochener Wille zur ruhig abwartenden Neutralität als Versäumnis und Fehler angesehen. Man übersieht dabei, daß es sich doch in all diesen Fällen um Dinge handelt, die an der Substanz des Glaubens gemessen nur eine untergeordnete Bedeutung besitzen, und daß es für die Gesamtheit des Glaubensbewußtseins gar nicht gut ist, wenn solche Dinge, sie mögen sich verhalten wie sie wollen, zu stark in den Vordergrund gerückt werden. Man übersieht auch, daß eine verfrühte Parteinahme die sachgemäße Erörterung der Fragen eher erschwert als begünstigt und daß häufig kein anderes Kriterium die Entscheidung brachte als jenes, das schon Gamaliel (Apg. 5, 38) empfahl: die Zeit.

Der eigentliche Ort des Wunders — das zeigt die Geschichte der Kirche immer wieder — ist die Stille. Und der Grund, auf dem es am liebsten erblüht, ist jener ganz große starke Glaube, der ebenso weit entfernt ist von aller Wunderflucht wie von aller Wundersucht, der nicht zu sehen verlangt und doch zugleich für Gottes Macht alles möglich weiß, kurz der Glaube, den der Herr selig gesprochen hat: „Selig, die nicht sehen und doch glauben."

Anton Koch S. J.

Besprechungen

Zeitfragen

1. Die Kirche im deutschen Aufbruch. Gesammelte Aufsätze, herausgegeben von Franz Josef Wothe. 8° (152 S.) Bergisch Gladbach bei Köln 1934, Joh. Heider. Geb. M 3.—
2. Die Kirche in der Zeitenwende. Herausgegeben von E. Kleineidam und O. Kuß. 8° (464 S.) Paderborn 1935, Bonifacius-Druckerei. M 6.60, geb. M 8.40
3. Deutschland und der Glaube. Fünf Kapitel über Weltanschauung und Religion. Von Kuno Brombacher. 8° (31 S.) Breslau o. J. (1935), Bergstadtverlag. Kart. M 0.90
4. Vom Christentum zum Reiche Gottes. Von Georg Sebastian Huber. 8° (176 S.) Regensburg o. J. (1934), Fr. Pustet. Kart. M 2.90, geb. M 3.70
5. Gottesrufe in der Zeit. Seelsorgsaufgaben zur Verwirklichung des katholischen Ehe- und Familienideals. I. Heft: Religiöse (eucharistische) Familienwochen, Brauteinkehrtage und Exerzitien. Bearbeitet von Kaplan Joseph Schmitz, Verbandssekretär. II. Heft: Im Geheimnis des Lebens. Von P. Jakob Drinck O.M.I. 8° (161 u. 173 S.) Düsseldorf 1934, Verbandsverlag weiblicher Vereine. Kart. je M 2.60
6. Katholische Aktion im Werden. Gedanken und Anregungen von Kaspar Mayr (Laienbücherei Heft 1). 8° (136 S.) Wien o. J. (1934), Seelsorgerverlag. Kart. M 1.70
7. Christenbriefe in die Zeit: 8. Brief: Um was es geht; 9. Brief:

Das heldische Liebesmahl; 10. Brief: Religiöse Weltverantwortung; 11. Brief: Kirchliche Kulturaufgaben für den Landpfarrer; 12./13. Brief: Die heilige Messe von innen gesehen. 8° (je 16 S.) Graz o. J. (1935), Styria. Kart. je M 0.20.

8. Zeitstil der Seelsorge. Von Prof. Dr. Linus Bopp (Beiträge zur neuzeitl. Seelsorgehilfe, Heft 11). 8° (84 S.) Freiburg i. Br. 1934, Freie Vereinigung für Seelsorgehilfe.

9. Die Wächter der Kirche. Ein Buch vom deutschen Episkopat. Von Karl Speckner. 8° (272 S., mit 25 Bildern der deutschen Bischöfe) München o. J. (1934), Kösel & Pustet. Geb. M 6.80

Zwei Aufgaben sind es, die der Kirche heute so nachdrücklich wie nur je gestellt sind, und um die sie mit Anspannung aller Kraft zu ringen hat: ihr Einbau in das lebendige Geschehen der Zeit und die Voraussetzung für das Gelingen dieses Zieles: das starke Aufleben ihrer eigenen Kräfte im Gesamtorganismus ihrer Gemeinschaft. Die Sicht dieser Doppelaufgabe und der Wille zu ihrer Lösung spiegelt sich mannigfaltig in den hier genannten Büchern der Zeit.

Die Beiträge des Sammelbandes „Die Kirche im deutschen Aufbruch" (1) kreisen mit Vorzug um die erste Aufgabe: Ausstrahlen der Glaubenskräfte in die neuen Gegebenheiten u. Fragen des deutschen Lebensraumes — Staat (Wothe), Reichsgedanke (Grosche), Volksbildung (Erich Reisch), Jugend (Stonner), Frauenfrage (Josepha Fischer), Freie Liebestätigkeit (Walter Baumeister). Dazwischen stehen ein Beitrag über die „Katholische Aktion" als katholische Bewegung (Werner Becker) und zur Einleitung Texte aus Werken J. A. Möhlers über „Die Kirche als Leib Christi". Nicht nur durch die Wahl der Themen, sondern auch durch die Art der Behandlung verdient die Schrift nachdrücklichen Hinweis, wenngleich bei dem einen oder andern Beitrag ein wenig der Eindruck zurückbleibt, daß die Gefahr, die für uns Katholiken im Pathos der „Grundsätzlichkeit" liegt, nicht durchweg überwunden ist.

Ein Sammelwerk ähnlichen Titels, „Die Kirche in der Zeitenwende" (2), dient der Auseinandersetzung des Glaubens und Wissens mit dem Heute im weltanschaulichen Ringen, vorab — wenn auch nicht ausschließlich — mit den Problemen, die durch Rosenbergs „Mythus" neu aufgegeben sind (Offenbarung und Mythus, Altes Testament, Jesusbild, Paulus, Eckhart, Liebe und Ehre, Rasse und Weltanschauung usw.). Über die „Mythus"fragen hinaus geht u. a. die meisterliche Darstellung der altgermanischen Religion (Alois Closs), der vorzügliche Überblick über den Deutschen Gottglauben (Kleineidam), der Bericht über die evangelische Kirche der Gegenwart (Bauhofer). Das Werk ist eine reife Leistung deutscher Wissenschaft und das lang vermißte würdige Gegenstück zu dem von protestantischer Seite vorliegenden Buch „Die Nation vor Gott".

Brombacher stellt sich in seiner programmatischen Schrift „Deutschland und der Glaube" (3) die Aufgabe, die mögliche und wünschenswerte Synthese zwischen dem neuen Deutschland und dem christlichen, speziell dem katholischen Glauben aufzuzeigen, um so die Brücke zwischen Nationalsozialismus und Kirche bauen zu helfen. Die Schrift empfiehlt sich durch grundsätzliche Richtigkeit, Klarheit und Kürze. Bleibt nur der Wunsch, daß alle, die es angeht, sich die Gedanken des Verfassers voll zu eigen machen möchten, um so ihrerseits ehrlich und unverdrossen an diesem Brückenbau mitzuarbeiten.

Als stürmischer Rufer zu einem weiten, sieghaften Christentum tritt das Buch G. S. Hubers „Vom Christentum zum Reiche Gottes" auf (4). Sein Ziel ist die Aktivierung innerster Glaubenskräfte, um das Reich Gottes machtvoll auszuweiten. So sehr dieses Wollen zu begrüßen, so notwendig die Aufgabe selbst und so sympathisch der frische Schwung der knappen Kapitel im ganzen genommen ist — es fehlt doch dem hier erhobenen Ruf im einzelnen zu stark an jener letzten Klarheit der Zielsetzung und Begründung wie an jener letzten Zucht der Kritik und des Aufbauplanes, die dem aufrüttelnden Anstoß erst wirkliche, bleibende Früchte sichern.

Innerer Aufbauarbeit dienen je in ihrer Art drei Schriftenreihen, die ebenfalls die katholischen Glaubenskräfte zu lebendigem Einsatz wecken wollen. Die „Gottesrufe in der Zeit" (5) sind für die Hand des Seelsorgers gedacht und geben in Skizzenform in ihren bisher erschie-

nenen zwei Bänden reiches Material für die Arbeit an der Durchchristlichung von Ehe und Familie. Die eben begonnene „Laienbücherei" (6) dient der katholischen Bewegung im Laienstand und bietet in ihrem ersten Heft eine knappe, alles Wesentliche zusammenfassende Einführung in die Grundgedanken und Grundformen der Katholischen Aktion, deren Ziel sehr richtig vor allem in der „tiefgreifenden Erneuerungs- und Erweckungsbewegung" im kirchlichen Organismus selbst gesehen wird. Das Vorwort von Kardinal Innitzer begrüßt die neue Sammlung, die berufen sein dürfte, den Willen der katholischen Laienwelt zu tathaftem Einsatz so zu leiten, daß alles „aus der rechten Einsicht und in der praktisch besten Weise geschehe". Einzelpunkte aus dieser, der katholischen Bewegung wesentlichen Zielsetzung behandeln in zwangloser Auswahl und Folge die „Christenbriefe in die Zeit" (7), kleine Hefte, die nach Inhalt und Darbietungsform vorzüglich geeignet erscheinen, das christliche Leben allenthalben zu vertiefen und den Sinn für die Verantwortung gegenüber der Zeit zu schärfen.

Einfühlend und weitschauend geht Linus Bopp (8) dem „Zeitstil" nach, den heutige Seelsorge schon in mannigfaltigen Ansätzen an sich trägt, und den er zur vollen Bewußtheit erhebt, damit die Seelsorgsarbeit ihrer großen Aufgabe an der Zeit gerecht werden könne. Seine Ausführungen über Ganzheits-, Autoritäts- und Führergedanken in der Seelsorge, über Pfarrfamilie, Laientum, Familie als Filialkirche usw. sind ebenso geistvoll wie reich an Anregungen. Klar zeichnen sich hier die Linien ab, in denen die künftige Entwicklung des kirchlichen Innenlebens verlaufen wird, um dieses Leben aus einer unwiderruflich vergangenen in die neue Zeit überzuleiten.

Die gottgesetzten und letztverantwortlichen Führer aller katholischen Bewegung nach innen und außen sind die Bischöfe der Kirche. Es war darum ein guter und besonders heute wertvoller Gedanke, dem deutschen katholischen Volk seine Bischöfe in ihrer Gesamtheit vorzustellen, wie es das Buch „Die Wächter der Kirche" (9) unternimmt. Es ist ja nicht leicht, über Mitlebende und mitten im Schaffen Stehende zu berichten, ohne nach der einen oder andern Seite sich Gefahren auszusetzen. Man darf sagen, daß dieser Versuch, Leben und Wollen der Oberhirten einem weiteren Kreis der Gläubigen nahezubringen, im ganzen gelungen ist. Möge die würdig dargebotene Gabe im Herzen vieler das Band der Liebe zur gemeinsamen Kirche fester und enger schlingen.

A. Koch S. J.

Heilige Schrift

Bibbia e Non-Bibbia. Von Giuseppe Ricciotti. Brescia 1932, Morcelliana. L. 8.—

Das Buch ist eine humorvolle Darstellung der Mißhandlung von Bibelstellen. Es beginnt mit einer Retractatio: Für zwei Bibelstellen Apg. 2, 24—33; 13, 35 bis 37 über die Weissagung der Auferstehung Jesu Christi, und Matth. 16, 26 und Luk. 9, 25: „Was nützt es dem Menschen" usw., hatte die Bibelkommission am 1. Juli 1933 die Erklärung festgelegt, und dieser Erklärung unterwirft sich der Autor ehrfurchtsvoll. Wenn auch das Werkchen für italienische Verhältnisse geschrieben ist, so bietet es doch für alle etwas. Es richtet sich im besondern gegen Prediger, Konferenzredner, Katecheten, asketische Schriftsteller und ähnliche, die bis heute Schriftstellen falsch auslegen, Erklärungen hineinlegen, für die nichts zum Beweise gebracht wird. Mit großer Geduld und mit großem Freimut werden die richtigen Erklärungen und Lösungen gegeben, z. B. Comma Joanneum 1 Joh. 5, 7 und die allgemeine Auferstehung 1 Kor. 15, 51.

Als Heilmittel werden angegeben: gründliches Studium des Zusammenhanges, der Exegese, des Dogmas, der Geschichte und der Sprachen des Urtextes. Immer geistvoll und anregend ist der Verfasser, er kann aber auch derb und ironisch werden bis an die Grenze, die er im Vorwort versprochen hat. Ungefähr 100 Stellen des Alten und des Neuen Testamentes werden so behandelt und richtiggestellt, zuweilen in origineller Weise, aber es fällt auch immer etwas ab für die Exegese. K. Meyer S. J.

Religiöse Schriften

Einsiedler Schriften. Hrsg. von Dr. P. Rafael Häne O.S.B. und Dr. K. B. Heinrich. Schlieren-Zürich 1934, Neue Brücke.

Bd. 1. Das Gotteshaus Maria-Einsiedeln. Ein Bild seines heutigen Lebens. Von R. Häne O. S. B. 12° (146 S.)
Bd. 2. Einsiedler Novene, in Erzählung, Legende und Betrachtung. Von K. B. Heinrich. 12° (140 S.) Geb. je Fr. 2.50; M 2.20

Mit einem Jahrtausend geht Maria-Einsiedeln dieses Jahr ins „morgen" hinein. Die beiden Büchlein laden auch ihre Leser dazu ein. Das erste holt dich schon unten am Berge ab — zu Fuß wäre besser, wirst du in der Bahn belehrt — und gibt jeweils deinen fragenden Augen Antwort, auch ungefragt und darüber hinaus. Es ist eine von der Erinnerung begleitete Führung vor die Gnadenkapelle, in die Schulen, in die Zellen. Wo einer schafft, wird es dir hernach verraten, und wo einer den Schalk sitzen hat, wirst du rechtzeitig gewarnt, nur nicht vor dem Schreiber selber. Er beteuert, gewiß kein Dichter zu sein, aber er hat Dichteraugen, er möchte die „Natur nicht zu Tode reden", aber auf dem „Gang zur hohen Verwandten" wird er warm. P. Rafael zeigt das äußere Gesicht von Maria-Einsiedeln, doch überall leuchtet das innere durch; es ist so, du scheidest von einem „Gotteshaus", darinnen tausend Jahr gleich einem Tag.

Das zweite Büchlein nennt einen Dichter als Verfasser. Der malende Dichter tritt freilich etwas zurück, auch der empfindende; der besinnliche hat das Wort. Selbst die Leute, die darin reden, haben seine Denk- und Sprechweise angenommen; es beginnt nämlich mit einer Neunzahl von kleinen Erzählungen. Die Mitte ist eine fromm gedachte Brücke von Meinrad zu Maria, und den Schluß bildet eine Neunzahl von Erwägungen, die die erdgebundene Seele in Gebets- und liebegebundener Gemeinschafts-Vereinigung zu Gott hinaufträgt. Und jetzt lies einige der Erzählungen noch einmal. Es wird dir, wie dem Bildschnitzer darin, der gemeinsame Ausdruck auffallen. Vielleicht trägst du ihn schon selber: Marias Züge. S. Nachbaur S. J.

Die hl. Clara von Assisi. Von Maria Faßbinder. 8° (XII u. 224 S., 3 Tafeln.) Freiburg i. Br. 1934, Herder. M 3.40, geb. M 4.60

Im „Ausklang" des Buches schlägt die Verfasserin die Glocken der innern Bewegtheit an. Es werden sie die der Leser begleiten, bis zur kleinen des schüchternen Heimwehs nach der Heiligkeit. Das Sterben dieser Herrin Clara ist triumphal; doch war es so schon der Anfang: die möglichste Liebe Jesu aus dem Preis der möglichsten Armut. Um beides geht ein Ringen bis zur letzten Beharrung. — Das Buch führt passend zunächst an die Orte, wo wir Clara heute noch begegnen können — welcher dankbare Leser steuert dafür einen figürlichen Lageplan bei? —; es führt dann zurück in die Zeit, aus der heraus wir die Berufung Claras einzuschätzen vermögen. Dann folgt der Aufbau des Lebens aus den geschichtlich und übernatürlich gewerteten Quellen, die mehr in die Lebensräume als in die Zeitspannen der Heiligen verteilt und im Anhang zum Teil, gut übertragen, selber vorgelegt werden. Dabei bleibt sich die Verfasserin des engen Zugangs zur Persönlichkeit der Heiligen, wie er sich sowohl aus der Bescheidung der Quellen wie aus dem Eigenbereich des göttlichen Einflusses ergibt, in Ehrfurcht bewußt. S. Nachbaur S. J.

Katholische Männer. Eine Apologie in Lebensbildern. Von Berthold Lang S. J. 8° (186 S. u. 20 Abb.) München 1934, Kösel. Geb. M 4.50

Die zwanzig Männer, nur Laien, sind ganz verschiedenen Gesellschaftskreisen und Berufen entnommen. Alle aber haben sich durch ihre Treue gegen die katholische Kirche und durch hervorragende Leistungen für Volk und Vaterland verdient gemacht. Wenn der Verfasser seinem Werk den Untertitel „Apologie" gibt, schwebte ihm das Hertling-Wort der Konstanzer Görrestagung vom Jahr 1896 vor: „Ein einziger Gelehrter, der erfolgreich in die Forschung eingreift, dessen Namen mit weithin sichtbaren Zeichen in die Blätter der Geschichte eingegraben ist, und der sich zugleich in seinem Leben als treuer Sohn der Kirche bewährt hat, wiegt ganze Bände von Apologetik auf." Das Buch ist für alle geschrieben, die ihrer Treue zu Glauben und Kirche froh werden wollen. Es bietet Vorbilder katholischer Aktion aus einer Zeit, in der man dieses Wort noch nicht kannte. Hier wird durch leuchtende Beispiele klar, wie man in schwierigen Lagen kirchlichen Sinn bewahrt oder sich zu ihm durchringt.

B. Lang S. J.

Philosophie

Grundprobleme der Philosophie. Methodologie, Ontologie, Anthropologie. Von Heinr. Rickert. 8° (IX und 233 S.) Tübingen 1934, Mohr. M 7.50.

Der ehrwürdige Altmeister des süddeutschen Neu-Kantianismus bringt als reife Altersgabe ein Werk, das zunächst nicht wenig überrascht. Der Philosoph, in dem die Impulse Windelbands ausdrücklich zum „System" wurden, will hier nicht „Grundlinien eines Systems der Philosophie, sondern ausschließlich ... dessen Probleme" darlegen, „Fragen" stellen, nicht „Antworten" geben (V). Und der Meister eines Neukantianismus, für den Existenz und Sein und Mensch ausgelöscht sind vor dem Allein und Insich „reiner Methode", will Methodologie so darstellen, daß das Zueinander von Ontologie und Anthropologie als entscheidender „Ort" erscheint (also Aug in Aug zu Heidegger), und dies unter der besondern Rücksicht des „ganzen Menschen" als „geschichtlich bedingten Wesens" (V f.). Aber dann ist doch bereits in der Einleitung bezeichnend, mit welcher Schärfe an die Stelle des „Nichts" Heideggers das „Ist" gesetzt wird. Das hat seine Folgerichtigkeit in das ganze Buch hinein. Bald erscheint die „Systembildung" als der einzige und wahrhaft befreiende Weg der Philosophie (25), — und darum mündet folgerichtig alles in die Grundzüge des Systems Rickerts: „Dualismus von Wert und Wirklichkeit und damit ... Gegensatz von Sein und Sollen" (229). Gegen alle „Lebens- und Existenzphilosophie" wird in der gewohnten Weise des Neukantianismus die Ebene der von der Existenz unabhängigen „reinen Theorie" gestellt (7, 209). Und das Religiöse erscheint, trotz aller scheinbar positiven Haltung, eben dann doch, in der bekannten Weise desselben Neukantianismus, als immanenter Grenzbegriff der philosophischen Problematik, also hier als Grenzbegriff der „jenseitigen Einheit von Wirklichkeit und Wert" (139). Man darf mithin von dem Buch nicht eine immanente Auseinandersetzung mit der geistigen Gegenwart erwarten. Es ist vielmehr die von Rickert selber geschriebene Einleitung in seine eigene Philosophie. Und so hat sie ihren wichtigen Platz im Gesamtwerk des Meisters. E. Przywara S. J.

Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik. Von Heinz Heimsoeth. Zweite, durchgelesene Auflage. 8° (VII und 310 S.) Berlin-Steglitz 1934, Junker & Dünnhaupt. M 8.—.

1922 erschien die erste Auflage dieses Werkes und hatte bald ihren Platz in der anhebenden Diskussion über die Beziehungen der Philosophie der Neuzeit zur klassischen Scholastik. Heimsoeth schlug mit diesem Werk Bresche für die Sicht, daß die Anfänge der Philosophie der Neuzeit ohne die Scholastik nicht zu verstehen seien. Er stellte sich damit an die Seite der Arbeiten Koyrés, der das insbesondere für Descartes nachwies. Anderseits aber liegt in der Abfolge der Themen, und vor allem in dem Grundsätzlichen, die Entwicklung in Fichte, Hegel und Nietzsche gipfeln zu lassen, eine ganz scharfe Abhebung: Aufhebung des Gegensatzes von „Gott und Welt" in eine Innen-Spannung des All (I), darum „Unendlichkeit im Endlichen" (II), darum „Seele" gegen „Außenwelt" (III), darum „Lebendigkeit" gegen „Sein" (IV), darum „Individuum in Geschichte" gegen „Idee und Allgemeines" (V), darum „Wille" als das Eins und All (VI). Das Buch schließt bezeichnend: „Ein Wollen um des Wollens und der Wollensspannung willen, fernab von allem Glück beruhigten Anschauens, worin die höchste Seligkeit und aller Sinn des Daseins liegen soll" (305). Heimsoeth will hierin den Sieg des Christlichen über das Antike sehen, und dies im Sieg des Reformatorischen als Deutsch-Mystischen über das Kirchlich-Katholische, aber in einem Sieg, der mit Augustin, Früh-Augustinismus, Scotus, Eckhart und Nikolaus von Kues bereits einsetzt. Er sieht nicht, wie damit das Eigentliche von Augustin, Scotus, Eckhart und Nikolaus von Kues in sein Gegenteil umgewendet ist: die warumlose Freiheit des unbegreiflichen Gottes, der die restlose blinde Übergabe vonseiten des Menschen entspricht, — umgewendet in eine innerweltliche Irrationalität von „Leben" und „Wille". Die Spannweite zwischen Gott und Geschöpf, die durch die Heiligkeit der anbetenden Distanz wirklich frucht-

bare Spann-weite ist, ist eingezwungen in das Geschöpfliche allein und wird darum Spreng-stoff: alles Lebendige einsprengend in das Es einer Ordnung um der Ordnung willen (wie bei Fichte) oder es versprengend in einen wildtobenden Kosmos (wie bei Nietzsche).

E. Przywara S. J.

Klages' Kritik des Geistes. Von Julius Deußen. (Studien u. Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie, hrsg. von Dr. Werner Schingnitz, Fünftes Heft.) (XIV u. 169 u. 30 S.) Leipzig 1934, Hirzel. M 4.80.

Es ist sicher sehr wertvoll, daß Deußen es unternimmt, fast mathematisch schematisch das Grundmotiv Klages' zu bannen. Die Schemata, die er kühn versucht, sind recht dankenswert. Ebenso hat die Schrift den gewohnten Vorteil der Schingnitz-Sammlung, eine vollständige Bibliographie zu bieten, diesmal nicht nur über Klages und die Schriften über ihn, sondern überhaupt über die „biozentrische Literatur der Gegenwart". Aber erschreckend werden doch gerade hier die Schwächen dieser Sammlung offenbar: nicht nur das Übermaß von Schematisierung, in das die Ordnungslehre Drieschs sich vergröbert, sondern vor allem die Art, einen Autor dadurch darzustellen, daß man ihn von vornherein und durchgehend am System des Herausgebers mißt. So ist das praktisch durchgeführte Thema nicht eigentlich Klages, sondern eine vergleichende Studie über Klages und Schingnitz.

E. Przywara S. J.

Das Recht der Revolution. Von Dr. Erwin Albrecht. 8° (XII u. 138 S.) Berlin 1934, Carl Heymann. M 6.—.

Die sehr wertvolle Schrift bietet anderes und mehr, als man aus ihrem Titel vermuten könnte. Ihr Inhalt ist nicht politischer, sondern rechtsphilosophischer Art. Unter sorgfältigster Berücksichtigung der reichen deutschen Literatur — die ausländische wird nur sehr vereinzelt herangezogen — gibt sie zunächst ein klares Bild der Auffassungen von Recht in den verschiedenen rechtsphilosophischen Richtungen und untersucht dann das Verhältnis von Recht und Sittlichkeit, von Recht und Gewalt, um im zweiten Teil eingehend das Recht zur Revolution und die Revolution als Rechtsquelle darzustellen. Dabei werden auch alle Fragen, die sich aus der Revolution für den Staat, den Richter, die Träger und die Opfer der Umwälzung ergeben, wenigstens kurz behandelt. Ob die geschichtlichen Deutungen immer zutreffen, bleibe dahingestellt; den rechtlichen kann man auf weite Strecken zustimmen. Gut wird die Notwendigkeit einer rationalen Begründung des Rechts und dessen innere Verwurzelung in der Sittlichkeit dargetan. Bei den Ausführungen über das Naturrecht fehlt es aber an einer Unterscheidung des Naturrechts im Sinne Rousseaus von dem der Scholastik. Jedenfalls treffen die Einwände des Verfassers nicht das letztere (diese Zeitschrift 126 [1933/34] 10). Im Abschnitt über die rechtsschöpferische Kraft der Revolution wäre die Rücksicht auf das „bonum commune" entschiedener hervorzuheben (diese Zeitschrift 97 [1919] 157—160), und das positive Widerstandsrecht müßte als „ultima ratio" gegen unerträglichen Mißbrauch der staatlichen Gewalt noch schärfer umschrieben werden.

Wiewohl die Darlegungen nirgends den wissenschaftlichen Charakter verleugnen, erregen und verdienen sie doch durch ihre besonnene Stellungnahme und durch den Ausblick auf die Zeitereignisse erhöhte Aufmerksamkeit.

M. Pribilla S. J.

Die Weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik. Von Albert Schweitzer. 8° (XII u. 201 S.) München 1935, Beck. Kart. M 3.80

Über die indische Gedankenwelt gibt es zahlreiche gute Bücher, die das deutsche Publikum zuverlässig unterrichten. Nirgendwo mehr als in Deutschland wird diese Welt mit Verständnis und Sympathie von Fachleuten studiert und dargestellt. Das Gebiet der Indologie hat sich allerdings dabei derart erweitert und vertieft, daß nicht bloß der einfache Laie einen Führer braucht, der ihm die fremden Begriffe, Theorien und Systeme erläutert. Wenn dieser Führer ein Geist wie Albert Schweitzer ist, kann man sich nur freuen. Er ist zwar kein Indologe von Fach, aber seine Werke über Religionsphilosophie u. Religionsgeschichte, über Kultur und Ethik zeigen den ge-

schulten Blick für alles Religiöse und Mystische, der ihm hier zustatten kommt, um das Wesentliche aus einer dreitausendjährigen Geschichte des indischen Denkens festzuhalten. Nach Schweitzer ist diese Entwicklung „durch eine Auseinandersetzung zwischen Welt- und Lebensverneinung und Welt- u. Lebensbejahung bestimmt.... Die Entwicklung vollzieht sich so, daß die Welt- und Lebensverneinung der Welt- und Lebensbejahung immer größere Zugeständnisse macht.... Was in dem indischen Denken vor sich geht, bestätigt, was sich aus dem reinen Überlegen ergibt: daß nämlich die Weltanschauung der Welt- und Lebensverneinung mit der Welt- und Lebensbejahung nicht gleichberechtigt ist und mit ihr nicht in Wettbewerb treten kann."

Dieses Thema verfolgt Schweitzer von der Opfermystik der Brahmanen, von Jainismus und Buddhismus durch die Bhagavad-Gîtâ bis zu den modernen indischen Reformern. Merkwürdigerweise wird Gandhi überhaupt nicht genannt. Die knappe und kristallklare Sprache — alle Fachausdrücke werden sorgfältig erklärt — erleichtert dem uneingeweihten Gebildeten das Eindringen in diese indisch-arische Welt ungemein. Der unbefangene Blick für die Größe und die Schwächen der dargestellten Systeme, wobei interessante Streiflichter auf westliche und fernöstliche Kultur, auf Christentum, auf Kant und Nietzsche, auf Persien, auf Japan und China fallen, der frische Zug der Darstellung, der die uralten Probleme der Menschheit belebt, machen die Lektüre zu einem wahren Genuß. Der Indologe von Fach wird wohl mit dieser und jener Ansicht nicht einverstanden sein, aber im großen und ganzen wird er zugeben, daß Schweitzers Buch dennoch eine Bereicherung der indologischen Literatur bedeutet.

P. Dahmen S. J.

Von Buddha zu Gandhi. Von H. v. Glasenapp. 8° (36 S.) Tübingen 1934, Mohr.

Vielleicht ist es dem wachsenden Einfluß Südamerikas zu verdanken, daß auch dort das Interesse für den Buddhismus und sein Geburtsland Indien rege wird. Glasenapps Vortrag ist auf Einladung der Hauptuniversitäten der ABC-Staaten und Uruguays im Herbst 1933 gehalten worden. Wie in seinen bekannten Werken über indische Kultur zeichnet sich hier der Königsberger Professor durch seine gewandte Art aus, die Entwicklung des indischen Denkens in klarer Sprache darzulegen. Es ist allerdings ein Wagnis, zwei Jahrtausende Geistesgeschichte — von der vedischen Opfermystik bis zur Gegenwart — innerhalb eines Vortrages auch nur skizzieren zu wollen. Wohl deshalb klingen einige Formulierungen etwas massiv. Für den Leser, der die nötigen Nuancen wünscht, sind die Bemerkungen mit Literaturangaben gemeint. Ob, wie wir am Schluß des Vortrages lesen (S. 28), „bei all den Wechselfällen des Schicksals der Inder" dennoch „seinem geistigen Ideal treu" geblieben ist, sei dahin gestellt. Neulich sagte kein geringerer als Sir Kurma Venkata Reddi, Justizminister in der Madras-Regierung und echter Hindu: „Die Religion ist bei uns keine lebendige Kraft mehr", und führte dies zurück auf die religionslose Schule („Catholic Leader", Madras, vom 22. Dez. 1934). Und Tatsache ist, daß heute der Mahatma Gandhi vielen maßgebenden Indern als politisch gescheitert gilt, und daß er folgerichtig den allindischen „Nationalkongreß" verlassen hat. Mit Ahimsâ und Asahayoga (Non-cooperation) läßt sich nur für kurze Zeit und in einem beschränkten Umfange (wie damals in Südafrika) erfolgreiche Politik treiben. Im Riesenland Indien hat der passive Widerstand versagt. Deshalb die Rückkehr der indischen politischen Welt zu aktivistischen Methoden.

P. Dahmen S. J.

Geschichte

Römische Heldenleben. Von Plutarch. Übertragen und herausgegeben von Wilhelm Ax. (Kröners Taschenausg. Bd. 67.) 12° (398 S.) Leipzig 1934, Kröner. Geb. M 3.50

Plutarchs unsterbliche Biographien sind immer noch modern. Denn sie enthalten (ganz abgesehen von ihrem biographischen Wert) köstliche staatspolitische Weisheiten. Die vorliegende Auswahl bietet die Viten des Fabius, des Cato, der beiden Gracchen, des Marius, des Sulla, des Pompeius und des Cäsar — also einen Abriß römischer Geschichte der großen Zeiten der Republik. Es ist in unsern Tagen fast Mode geworden,

auf diese Gestalten als auf die besten Vertreter des „nordischen" Roms hinzuweisen, wobei dem blauäugigen, blonden Sulla der Vorzug eingeräumt wird. Die Lesung des ganzen Plutarch ist geeignet, solch romantische Vorstellungen zu korrigieren. H. Rahner S. J.

Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. Von Heinrich v. Treitschke. Zusammengefaßt und herausgegeben von Heinrich Heffter. (Kröners Taschenausgabe Bd. 115 u. 116.) 12° I. Bd.: Zusammenbruch und nationale Erhebung. (XXIV u. 418 S.) Geb. M 3.50. II. Bd.: Staat und Kultur der Friedenszeit. (682 S.) Geb. M 4.20. Leipzig 1934, Kröner.

Im Jubiläumsjahr des Geschichtsschreibers der deutschen Erhebung von 1813 und der Bismarckschen Reichsgründung will diese für weitere Kreise berechnete und deshalb gekürzte Ausgabe neue Freunde für das trotz aller genialen Einseitigkeit klassische Buch werben. Der Historiker freilich wird immer doch zur Gesamtausgabe greifen — und ob die heutige Zeit mit ihrem wahrlich nicht an der Vergangenheit sich ausrichtenden Tempo nach vorn sich bei Treitschke Rats erholt, bleibt mehr als fraglich.
H. Rahner S. J.

Friedrich der Große. Entwicklungsgeschichte eines Staatsmannes. Von Arnold Berney. 8° (V u. 363 S.) Tübingen 1934, Mohr. M 14.—

Man könnte dieses höchstwertige Buch noch treffender eine „Entwicklungsgeschichte des Staatsmännischen" in Friedrich dem Großen nennen: es ist eine Ideengeschichte im besten Sinn, noch mehr: eine (wenn wir so sagen dürfen) Existenzialgeschichte, die Geschichte der politischen Existenz Friedrich. Hier wird das Politische im ganz großen Stil als die Entelechie des Werdens in Friedrich bis zum Ausbruch des Siebenjährigen Krieges gesehen, daher freilich weder sein Gesamtcharakter noch seine Religionspolitik dargestellt. Die Gefahr, die eine derartige „Ziel"strebigkeit der Darstellung immer in sich birgt, ist hier in vorbildlicher Weise durch reife Quellenbeherrschung gebannt. So tritt klar die heroische Kontur dieses Lebens hervor; und es ist wohl die beste Frucht dieses Werkes, erreicht zu haben, „daß der schlachtenschlagende König in keiner größeren Vorbildlichkeit zu erscheinen vermag als der planende, entscheidende, ausdauernde Staatsmann und politische Geist". H. Rahner S. J.

Urgeschichte der Ostgermanen. Von Wolfgang la Baume. (Ostland-Forschungen, hrsg. vom Ostland-Institut in Danzig, Heft 5.) 8° (167 S.) Danzig 1934, Danziger Verlagsgesellschaft.

Das Werk ist nicht etwa eine monographische Zusammenfassung dessen, was wir bisher über die Vorgeschichte der später für die deutsche Weltgeschichte so wichtigen Gruppen der Ostgermanen (Vandalen, Burgunder, Goten) wissen — insofern ist also der Titel des Buches etwas zu großzügig. Was hier geboten wird, ist indessen um so dankenswerter. In 75 Bild- und Skizzentafeln mit daneben stehendem Begleittext werden in chronologischer Anordnung die Bodenfunde zusammengestellt und teilweise zum ersten Male zugänglich gemacht, aus denen wir die Geschichte der Ostgermanen ablesen können. Ohne allzuviel Belastung mit rein wissenschaftlich archäologischen Ausführungen wird doch in ganz ernster und schlicht sachlicher Form (von einzelnen phantasiereichen Zeichnungen abgesehen, die sich aus der Bestimmung für Schulzwecke erklären dürften) das Wesentliche der ostgermanischen Bodenforschung zusammengestellt. H. Rahner S. J.

Polen und die Berufung des Deutschen Ordens nach Preußen. Von Erich Maschke. (Ostland-Forschungen, hrsg. vom Ostland-Institut in Danzig, Nr. 4) 8° (84 S.) Danzig 1934, Danziger Verlagsgesellschaft.

Die Arbeit setzt sich mit den Untersuchungen polnischer Historiker über die gleiche Frage auseinander und gibt so eine Darstellung der Berufung des Deutschen Ordens aus dem Zusammenhang der polnischen Geschichte. Denn das Gebiet, in das der Deutsche Orden missionarisch und kolonisatorisch vordrang, lag lange vorher bereits im missionarischen und politischen Interesse Polens. Der Verfasser weist nach, daß Polen innerpolitisch und religiös noch

zu schwach war, um seine Pläne nach Preußen hin kraftvoll Wirklichkeit werden zu lassen. So wurde Konrad von Masowien, der in Klerus und Verwaltung schon den Deutschen die Tore geöffnet hatte, von den heidnischen Preußen immer stärker bedroht, schließlich dazu gedrängt, selber den Deutschen Orden zu rufen und einzusetzen. Die umstrittene Kruschwitzer Urkunde, die dem Orden für das Kulmer Land und Preußen volle Souveränität und Unabhängigkeit von Polen gab, sichert der Verfasser durch schlüssige indirekte Beweise als echt.

Die Arbeit zeigt deutlich, daß die nationale Aufgabe des Deutschen Ordens in Preußen nur möglich war und durchgeführt wurde, weil sie aus einem religiös und politisch starken und geeinten Stammland unternommen wurde, das um seine abendländisch-christliche Sendung wußte. H. Kreutz S. J.

Sozialwissenschaft

Die Kausalzusammenhänge in der Konjunkturbewegung; eine Vorstudie zur Theorie der Konjunkturpolitik. Von Robert v. Keller. 8° (XX u. 99 S.) Leipzig 1934, Felix Meiner. M 4.80

Die mit sehr großer wissenschaftlicher Sorgfalt und ungewöhnlicher Beherrschung sämtlicher wissenschaftlicher Arbeitsweisen und des dazu gehörigen Schrifttums verfaßte Arbeit setzt sich zum Ziele, die Schwäche der vielen landläufigen Konjunkturtheorien, ihre „Monomanie", zu überwinden und zu einer Konjunkturtheorie vorzudringen, die den gesamten Kausalzusammenhang gebührend berücksichtigt. Die Lösung dieser Aufgabe scheint allerdings doch nicht vollkommen gelungen zu sein, und dies wahrscheinlich deswegen, weil die ganze Arbeit und ihre Fragestellung auf der Voraussetzung der Quantifizierbarkeit der Wirtschaft und damit der Anwendbarkeit der mathematischen Methode auf das wirtschaftliche Geschehen als solches aufruht. Von dieser Voraussetzung aus kommt man aber zwangsläufig zu einer ganz bestimmten Auffassung der wirtschaftlichen Kausalität, richtiger zu einem wirtschaftlichen Funktionalismus, der ungemein interessant, aber darum doch nicht die volle Wahrheit und Wirklichkeit, sondern zuletzt auch nur eine „Monomanie" ist. Das hindert nicht, daß die Arbeit eine beachtliche Leistung darstellt: sie hat sozusagen das letzte Wort im Sinne der von ihr vertretenen Grundhaltung gesprochen und ersetzt eine Fülle von mittel- und geringwertiger Literatur, die durch sie überholt ist. Damit sichert sich die Schrift auf die Dauer einen ehrenvollen Platz im konjunkturtheoretischen Schrifttum. — Das beigegebene Literaturverzeichnis genießt bereits den Ruf des besten und vollständigsten auf seinem Gebiet.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Staat und Gesellschaft bei Mill, Marx, Lagarde; ein Beitrag zum soziologischen Denken der Gegenwart. Von Fritz Hippler. (Neue Deutsche Forschungen, hrsg. von Hans R. G. Günther und Erich Rothacker; Abt. Volkslehre und Gesellschaftskunde, Band 1.) 8° (239 S.) Berlin 1934, Junker & Dünnhaupt. M 8.—

In der christlichen Soziallehre haben wir stets betont, daß die Frage des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft viel mehr als die nach Individuum und Gemeinschaft das Kernstück der die Gegenwart beschäftigenden Fragen ausmacht. Auf diesen Boden stellt sich im großen und ganzen auch die Einführung des vorliegenden Buches. Demgemäß wird die Auffassung des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft bei drei grundverschiedenen Vertretern, J. St. Mill, Karl Marx, Paul de Lagarde, eingehend dargelegt und vielseitig beleuchtet. Das Wertvollste bietet wohl der Abschnitt über Lagarde, dessen Auffassung in „Abschluß und Ausblick" eng neben diejenige des Nationalsozialismus gerückt wird — für gewisse Gedankenströmungen im Nationalsozialismus zweifellos mit Recht. So viel Gutes und Richtiges auch in dem Buche steckt, zuletzt bleibt doch der Mangel fühlbar, daß bei sonstiger sehr begrüßenswerter Klarheit der Sprache und der Begriffe gerade die entscheidenden Bezugsbegriffe: Volk und Organismus, nur erfühlt, nicht wirklich geistig gemeistert erscheinen. Echte Sozialphilosophie vermag hierüber — ohne aufklärerischem Intellektualismus zur

Beute zu fallen — bestimmte und einsichtige Aussagen zu machen.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Börsentermingeschäfte (Short Selling). Von J. Edward Meeker. Deutsche Ausgabe als Beitrag zur Frage der Börsenreform und der Möglichkeit von Kurssicherungen in Waren und Effekten. Von Dr. Carl Hundhausen. 8° (VIII u. 187 S.) Berlin 1934, C. Heymann. M 8.—

Eine Kampfschrift zur Verteidigung des Termingeschäfts, zunächst in seiner in Neuyork üblichen Form des Short Selling, aus der Feder des wissenschaftlichen Beirats der New York Stock Exchange; echt amerikanisch. Soweit landläufige Mißverständnisse des Termingeschäfts und darauf beruhende Einwände widerlegt werden, ist die Beweisführung zwingend. In dieser Hinsicht bietet die Schrift aber nichts mehr und nichts anderes, als was Rezensent in seiner „Börsenmoral" (1928) auch schon klargestellt hat. Immerhin, bei der anscheinenden Unausrottbarkeit dieser Mißverständnisse, eine ganz nützliche Bemühung. — Das Wertvollste an Meekers Schrift ist das reiche und interessante statistische Material, das er vorzulegen vermag; leider aber ist dieses Material in völlig unzulänglicher Weise ausgewertet. Was die Statistiken beweisen sollen, dürfte größtenteils richtig sein; aber in solch „hemdsärmeliger" Weise kann man wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Beweise nicht führen. Daß die Schrift die tiefere Problematik der Marktwirtschaft, die doch heute auch für die Vereinigten Staaten von Amerika so überaus fühlbar geworden ist, überhaupt nicht sieht, fällt danach kaum noch auf; mit der Berufung auf das berühmte Gesetz von Angebot und Nachfrage wird jedes weitere Nachdenken abgeschnitten. Obwohl insofern die Schrift weltweit entfernt ist von den Fragen, die heute die Welt bewegen, und erst gar von der in Deutschland herrschenden Zeitströmung, so ist sie anderseits doch sehr zeitgemäß, da ihre nächste Zielsetzung ziemlich genau den Absichten Schachts entsprechen dürfte. Es ist ja doch kein Zufall, daß die Reichsbank zu Beginn 1935 sich erboten hat, im Maße der bescheidenen, heute bestehenden Möglichkeiten sogar einen Devisenterminhandel wieder in Gang zu bringen, eben zum Zwecke der Kurssicherung! — Die Schreibweise wechselt zwischen ermüdenden Wiederholungen und Abschnitten von höchstgesteigerter Spannung.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Die Theorien von den Wirtschaftsstufen. Von Dr. Gertrud Kalveram. (Frankfurter wirtschaftswissenschaftliche Studien, hrsg. von K. Pribram, Heft 1.) 8° (176 S.) Leipzig 1933, Hans Buske. M 7.—

Die Arbeit gibt auf sauberer verfahrensmäßiger Grundlage eine gute vergleichende Darstellung der verschiedenen Wirtschaftsstufentheorien der historischen Schule und im Anschluß daran eine Kritik sowie eine wohlgelungene Gegenüberstellung zur Marxschen Dialektik und zu Sombarts Wirtschafts-„Systemen". Die abschließende Wertung kommt zu einem sehr nüchternen und maßvollen Ergebnis; man bedauert nur, daß die Verfasserin sich nicht eigens mit Spanns vollständiger und bedingungsloser Ablehnung des Wirtschaftsstufenbegriffs auseinandergesetzt hat. — Für eine Erstlingsschrift ungewöhnlich wertvoll! O. v. Nell-Breuning S. J.

Naturwissenschaften

Chemische Plaudereien über Gaskrieg, Atomzertrümmerung, Vitamine und viele andere Gegenwartsprobleme. Von Robert Wirzinger. 8° (232 S. Text und 68 Abbildungen) Bonn 1934, Verlag der Buchgemeinde.

Das vortrefflich ausgestattete Buch vermittelt uns anziehende Rückblicke auf das Werden der heutigen Chemie, Einblicke in die Arbeitsweise des Chemikers, seine mit Mühe errungenen Erfolge und seine Enttäuschungen, endlich Ausblicke auf das, was noch zu leisten ist. Der Verfasser greift einige Teilgebiete der Chemie heraus, die weitere Kreise interessieren, und stellt sie in überaus klarer und fesselnder Weise dar. So führt er den Leser in die Alchimistenküche vergangener Jahrhunderte, belehrt ihn über den Aufbau der Materie, die Herstellung und die innere Zusammensetzung der Arzneimittel, der Farbstoffe; spricht von Vitaminen und Hor-

monen und was man von ihrer chemischen Konstitution weiß; er belehrt den Leser ferner über die Bedeutung der Chemie bzw. der chemischen Industrien für Friedenswirtschaft und Krieg. Dabei vereint er wissenschaftliche Genauigkeit und Nüchternheit mit Verständlichkeit. Man mag das Buch aufschlagen, wo man will, immer stößt man auf etwas Interessantes, über das man schon längst einmal etwas Klares und Sicheres hören wollte. A. Vetter S. J.

Das Gesundheitswesen bei Aristoteles. Von Dr. med. Paul Kalthoff. 8° (372 S.) Berlin und Bonn 1934, Dümmler. Kart. 12.80.

Es könnte überflüssig erscheinen, unserer Zeit alles das vorzulegen, was Aristoteles in seinen verschiedenen Werken, manchmal nur gelegentlich, vom Gesundheitswesen gedacht und geschrieben hat. Der Verfasser ist anderer Ansicht: „Viel Sisyphusarbeit wäre in der Wissenschaft vermieden worden, wenn sie sich in allen ihren Zweigen stets und ständig den klaren historischen Blick bewahrt hätte. Zu dieser Auffassung haben sich auch die einsichtigeren der modernen Naturforscher durchgerungen. Bei der bisher ziemlich unorganischen Entwicklung der Naturwissenschaften bedeutete noch lange nicht alles Neue einen Fortschritt und alles Alte etwas Überholtes. Manch neue Weisheit wurde nur aus der alten Tradition zu neuem Leben erweckt und manche moderne Überheblichkeit durch die Tradition korrigiert. Über diejenigen Forscher, die von ihrer Lehrkanzel aus auf die früheren Generationen verächtlich herabsehen, denen sie doch 99 Prozent ihrer eigenen Lehre verdanken, werden auch die zukünftigen Generationen in gleicher Weise spotten, und dies um so mehr, je ungebührlicher sie ihren doch nur kleinen Beitrag zur Menschheitstradition in den Vordergrund stellten." (Vorwort.)

Es kommt ja tatsächlich nicht nur darauf an, was Aristoteles und seine Zeitgenossen schließlich gemeint haben, sondern auch, wie sie forschten. Die Arbeitsweise, die man erst im 17. Jahrhundert, oder gar noch später, angedeutet finden will, war die des alten Aristoteles. Möglichst viele und möglichst selbst gemachte Einzelbeobachtungen oder gut verbürgte Berichte anderer sind seine Grundlage. Dann kommt der Versuch, eine allgemeine Theorie aufzustellen. Wo das nicht möglich ist, verweist Aristoteles stets auf bestimmte Untersuchungen, die noch zu machen sind. Gewiß ist seine Deutung nicht mehr die des modernen Mediziners oder Hygienikers. Aber es gelingt doch vielfach, ein Krankheitsbild wiederzuerkennen. Und er spricht nicht nur von Krankheiten, sondern auch von Gesundheitsverwaltung, Statistik, Rechtsauffassung in medizinischen Dingen, von sozialer Hygiene, Lebensweise und Leibesübungen, Wohnung, Kleidung, Milch, Alkohol, Klima, Luft, Wasser und Boden, Seuchen und Krankheitserregern, Fäulnis, Konservierung, Desinfektion, Pathologie, Chirurgie, Sexualität und Gesundheit, innerer Sekretion, Diagnostik, Prophylaxe, medizinisch bedeutsamen Pflanzen und Tieren, künstlichen Heilmitteln usw. Die Namen findet man natürlich nicht alle bei ihm, aber er ist den Dingen, die wir so nennen, irgendwie auf der Spur. Es muß für den Mediziner und den Sozialhygieniker ein Genuß sein, diesen Spuren nachzugehen. Das Buch stellt eine bedeutende Leistung dar und macht auch dem Philosophen vieles in den Werken des Meisters verständlicher.

K. Frank S. J.

Die „Seele" der Pflanzen. Biologisch-ontologische Betrachtungen. Von Dr. Hedwig Conrad-Martius. 8° (134 S.) Breslau 1934, Otto Borgmeyer. Kart. M 3.—

Die Verfasserin will die innere Konstitution der Pflanze bestimmen. Sie sucht deshalb die Art des Geschehens, das sich an der Pflanze offenbart, festzustellen. Um diese besondere Art sicher herauszufinden, vergleicht sie die Vorgänge bei den Pflanzen zunächst mit denen bei Tieren, um so die Grenze nach oben zu erkennen. Sie stellt fest, daß die Pflanze jedenfalls keine empfindende Seele hat, wie sie sich bei den Tieren (und dem Menschen) äußert, und auch keine haben kann. Bei der Pflanze wären Empfindungen wirklich nur wirkungslos nebenherlaufende „Begleiterscheinungen".

Um die Abgrenzung nach unten zu finden, wird die Pflanze mit dem Kristall verglichen und als wesentlicher, nicht überbrückbarer Unterschied einer-

seits die sich selbst von innen heraus gestaltende und fortpflanzende Ganzheit der Pflanze, anderseits die sich aus den Orientierungskräften der mineralischen Stoffe notwendig ergebende äußere Gestalteinheit der Kristalle herausgestellt. Sowohl bei der Vergleichung zwischen Tier und Pflanze wie bei der zwischen Pflanze und Kristall werden besonders Vorgänge untersucht, die Übergänge zwischen den beiden Gruppen zu sein scheinen oder als solche vielfach angesprochen wurden: so die „Sinnesorgane" der Pflanze, die charakteristische „Gestalt" der Kristalle und ihre sog. Regeneration und „Fortpflanzung". Immer verbindet die Verfasserin dabei eine gute Kenntnis der Tatsachen mit einem sehr klaren philosophischen Denken. Ihre Ausführungen wirken deshalb überzeugend. Zur Klarheit trägt es auch bei, daß in dem Buch die eigentliche fortlaufende Darstellung scharf getrennt wird von den Literaturnachweisen, von der ausführlichen Diskussion abweichender Ansichten, von Bestätigungen aus andern Gebieten, von weiteren aus der Auffassung der Verfasserin sich ergebenden Anwendungen. K. Frank S. J.

Kunst

Baugeschichte der Abtei Neresheim. Von Dr. P. Paulus Weißenberger O.S.B. Mit 106 Abbildungen auf 32 Tafeln. 8° (VIII u. 268 S.) Stuttgart 1934, W. Kohlhammer. M 18.—, geb. M 20.—

Neresheim wurde 1095 als Kanonikerstift gegründet, jedoch schon 1106 in ein Benediktinerkloster umgewandelt. Besiedelt wurde es zuerst von Petershausen aus, dann von Zwiefalten. Die den heutigen vorausgehenden Bauten, Kloster und Kirche, entstammten dem 12. Jahrhundert. Bauarbeiten des 13. und 14. Jahrhunderts betrafen, wie es scheint, vornehmlich das Kloster, dessen Dormitorium, Kreuzgang und Kapitel erneuert wurden. Im späten 15. Jahrhundert wurden die Seitenschiffe der Kirche mit Gewölben versehen. 1568 wurde der Chor, der als zu eng und zu kurz empfunden wurde, durch einen größeren Neubau ersetzt, 1618 an Stelle des alten, dem Einsturz drohenden Turmes ein neuer begonnen. Zu dem für 1695 geplanten 600jährigen Jubiläum der Gründung des Klosters erhielt die Kirche ein Barockkleid. Dann aber waren die Tage der altehrwürdigen Basilika bald gezählt. Nur ein halbes Jahrhundert, und sie wurde durch einen Neubau im Sinne des herrschenden Barocks ersetzt, die heutige Klosterkirche. Ein neuer barocker Klosterbau war bereits 1699 in Angriff genommen und 1714 vollendet worden. Die Pläne zur neuen Kirche schuf Balthasar Neumann, der 1747 dazu den Auftrag erhielt. Es sollte der letzte große Kirchenbau dieses genialen Barockarchitekten sein, da Neumann bereits 1753 starb. Sein Tod hatte nicht nur eine Verzögerung in der Fortführung der Bauarbeiten zur Folge, sondern auch eine Abänderung seines Entwurfes, nicht gerade zum Vorteil der Innen- und Außenwirkung des Baues, der auch wohl eine minder nüchterne, weniger vom Geist des Klassizismus erfüllte dekorative Ausstattung erhalten hätte, wenn es Neumann selbst vergönnt gewesen wäre, sein Werk zu Ende zu führen. Die Fresken der nicht steinernen, sondern aus Holz hergestellten Kuppelgewölbe schuf Knoller; sie gehören zu seinen besten Arbeiten. Vollendet wurde der Bau 1777; sein ausgesprochen klassizistisches Mobiliar erhielt er jedoch erst von da bis 1792.

Das ist in wenigen Strichen der wesentliche Inhalt der vorliegenden, allen Dankes werten Arbeit. Von der Bautätigkeit zu Neresheim während des Mittelalters kann sie uns infolge Mangelhaftigkeit der Quellen nur ein unvollständiges Bild bieten. Sehr eingehend, um nicht zu sagen erschöpfend, ist dagegen, was sie auf Grund eines reichen, gründlich ausgenützten Materials, der Bauten selbst, urkundlicher und chronistischer Angaben sowie besonders auch der noch vorhandenen Neumannschen Planzeichnungen zur Klosterkirche, die für die Einsicht in die Entwicklung der Bauidee von großer Wichtigkeit sind, über das Bauschaffen in nachmittelalterlicher Zeit, zumal die Neubauten des 18. Jahrhunderts, berichtet, vor allem über die Kirche, die im Aufbau eine Weiterbildung des von Sustris in St. Michael zu München begründeten Systems im Geist eines leichten, luftigen, bewegten Rokoko ist. Angenehm berührt die unvoreingenommene sachliche Würdigung der künstlerischen Qualität des als

Raumschöpfung hervorragenden, im übrigen aber von Schwächen, Zeichen des Verfalls, nicht freien Baues; der ihr wenig entsprechende maß- und sinnlose Dithyrambus Hautmanns hätte nicht angefügt werden sollen. Ein offenes Sepulcrum (S. 137) gibt es liturgisch nicht; der Überbau des Tabernakels des Hochaltars ist kein Ziborium, sondern lediglich Tabernakelbaldachin.

J. Braun S. J.

Schöne Literatur

Brot aus den Steinen. Roman. Von Werner Heinen. 8° (370 S.) Breslau 1934, Bergstadtverlag. Geb. M 4.50

In der reinen, klaren Sprache Heinens spürt man die frische, würzige Luft der bergisch-sauerländischen Welt, in der die schlichte Handlung spielt. Den jungen Lehrer Peter Volkenrath zwingt der Tod der Eltern, das väterliche Erbe anzutreten. Die Welt in ihm und die Welt um ihn sind sich noch fremd, aber er findet immer mehr den Weg zur Heimat. Die paar Monate, die er als Hauslehrer auf Schloß Gimbrecht zubringt, lassen ihn klarer und bewußter den eigentlichen Beruf sehen: als stiller, ausgleichender Mann seiner Heimat Wegweiser und Helfer zu sein. Dennoch bleiben sein Schaffen wie seine Liebe ein Ringen der Tiefe und Weite in ihm mit der schicksalsengen Welt ringsum. „Aber es gibt keinen Menschen, der nicht im höchsten Glück auch am tiefsten einsam ist. Was hätte sonst die Sehnsucht zu bedeuten?"

Mit diesem Ausklang stehen wir eigentlich nicht am Abschluß eines großen Werdens und Geschehens, sondern wie am Beginn eines immer wieder reifenden, kämpfenden Lebens. Aber nicht das Leben und Sich-Durchsetzen einer starken, in sich geschlossenen Persönlichkeit trägt die Handlung, sondern vielmehr in ihr die schicksalhafte Welt der Heimat. Vielleicht zeigt sich gerade darin die Meisterschaft Heinens am sprechendsten, daß er in heiliger Scheu den letzten Schleier über dem Persönlichsten eines Menschen nicht hebt oder zerreißt, und darin seine Lebensnähe, daß er das Leben nie ganz fertig sein läßt.

H. Hellweg S. J.

Die Salzstörche. Eine Erzählung aus der friderizianischen Zeit. Von Cosmus Flam. 8° (135 S.) Breslau 1934, Bergstadtverlag. Geb. M 3.—

In angenehmer, volksnaher Sprache und dichterischer Gestaltung der Landschaft und der ihr innig verwachsenen Menschen plaudert Flam dieses Mal aus der Vergangenheit seiner Heimat, der schlesischen Berge. Der Dichter hat ein neues Gebiet betreten, das seiner Fabulierkunst ohne Zweifel näher liegt als das Malen einer Großstadt. Flam versteht es, die alte Zeit erwachsen zu lassen in den Gestalten der Schmuggler und der preußischen Soldaten, die sich in gemütvollem schlesischem Dialekt und im Stelzstil der altpreußischen Verordnungen bewegen. Eine reiche Zahl urwüchsiger Menschen kennzeichnet die Novelle. Die eigentliche Charakterzeichnung ist oft noch wenig scharf u. bewegt sich noch häufig in einer etwas sentimentalen Romantik. Die Sprache zeigt vor allem in den Landschaftsschilderungen hohe dichterische Qualitäten. Die bewegte Zeit des Wandels in Schlesien wird deutlich in all den oft abenteuerlichen Gestalten eines Umbruchs.

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: A. Koch S. J., 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. Verantwortlich für den Anzeigenteil: Eugen Riegger, Freiburg i. Br. — DA. I. Vj. 1935: 6750 Stück.

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.

Der gläubige Mensch

Von Peter Lippert S. J.

Was heißt glauben? Und was ist die Gläubigkeit? Es lohnt sich, den Bedeutungen dieser Worte nachzugehen, die sie im Sinne der heutigen Menschen haben, die verschiedenen seelischen Färbungen und Tönungen zu beobachten, die diese Worte im Bewußtsein der Menschen von heute annehmen. Wir entdecken auf diese Weise nicht nur die mannigfaltigen Formen des Glaubens, die es gibt, sondern auch die einheitliche Grundbedeutung, die dieses Wort unter allen verschiedenen Formen besitzt. Wir werden instandgesetzt, die einzelnen Formen und Arten des Glaubens, besonders die höchsten und vornehmsten Arten, den religiösen, den ethischen und den nationalen Glauben, in einen umfassenden Zusammenhang einzuordnen; wir vermögen die gläubigen Menschen, die sich allüberall finden, in ihrer gemeinsamen Art, in ihrer innern Zusammengehörigkeit, wie in ihrem eigentümlichen Wert zu erkennen.

In unserem heutigen Empfinden ist mit dem Glauben wesentlich ein gewisses, starkes, oft sogar heroisches Wollen verbunden, ein Sichausstrecken und ein Hinauslangen; jedenfalls aber eine Entscheidung. Wir empfinden im Glauben eine gewisse Schwäche und eine gewisse Stärke. Die Schwäche ist eine Art Machtlosigkeit gegenüber dem Gegenstand, der immer in einer Ferne liegt, so daß er sich dem unmittelbaren, mühelosen Ergreifen und Begreifen entzieht. Er läßt sich nicht so einfach erfahren und erproben. Er ist uns nicht in die Hand gegeben als untertäniges Ding, über das man ohne weiteres verfügen kann. Die Stärke des Glaubens aber empfinden wir als eine Art höchster Anspannung unserer persönlichen Kräfte, mit der wir nach dem Gegenstand des Glaubens langen, als eine Innigkeit, ja Inbrunst der Hingabe, die eine festere Überzeugung schafft, als irgend ein müheloses Wissen es tut.

Wenn wir von einem gläubigen Menschen sprechen, dann schwingt eigentlich immer ein Ober- oder Unterton einer besondern Wertschätzung oder Geringschätzung mit. Wir sind nie ganz kühl, wenn wir von Glaube und Gläubigkeit reden. Oft ist es der Ton der Geringschätzung, der etwas spöttische Vorwurf der Leichtgläubigkeit, der jedem gläubigen Menschen gemacht wird. Wenn ein naives Landkind in die Großstadt kommt und die schreiende und grelle Reklame in den Straßen und über den Dächern sieht und sich gleich geneigt zeigt, diesen reklamehaften Versicherungen ehrfurchtsvollen Glauben zu schenken, dann lächeln wir mitleidig über die kindliche Gläubigkeit dieses Menschen. Eine größere oder geringere Spur von diesem Mitleid ist immer vorhanden, wenn der moderne Mensch von einem gläubigen Menschen hört oder spricht.

Anderseits, wenn wir einem begeisterten, von einer großen und reinen Idee erfüllten Menschen begegnen, der bereit ist, für diese Idee zu leben

und zu sterben, dann nennen wir auch diesen Menschen, mit einem leisen Gefühl heiligen Neides, einen gläubigen Menschen. Und wenn er uns zu überzeugen sucht von seiner Idee und sie in glühenden Farben vor uns ausbreitet, dann sagen wir mit einer Mischung von Bewunderung und Ablehnung: „Das ist eben dein Glaube; er macht dich selig. Wie sehr wünschte ich, auch an irgend etwas so glauben zu können, an einen Menschen oder an einen Gedanken!" Ja, wir verweisen die größten Dinge, die es gibt, von denen die Menschenherzen je hingerissen, von denen zuweilen ganze Völker ergriffen wurden, die weithin strömende Bewegungen ausgelöst haben, in das Gebiet des Glaubens und unterscheiden diesen Glauben vom Wissen und von der Wissenschaft. „Was kein Verstand der Verständigen sieht, das übet in Einfalt ein kindlich Gemüt." Und eben diese Ahnungen reiner Herzenseinfalt nennen wir Glauben.

In jedem Fall scheint also die seelische Haltung, die wir Glauben nennen, eine höchst persönliche und die ganze Persönlichkeit umfassende und darum auch kennzeichnende Haltung zu sein. Sie gibt dem Menschen, der sie hat, einen Charakter, den wir werten, schätzen oder auch mißachten. Wir wissen, daß seine Seele darin ist, also auch seine Freiheit, seine innerste Art, Entscheidungen zu treffen, sein persönliches Wesen. Glauben ist nicht eine Äußerung irgend einer Teilkraft des Menschen, so wie Sehen oder Hören oder Denken und Urteilen Teilfunktionen einer einzelnen Fähigkeit sind. Am Glauben, an der gläubigen Haltung ist immer der ganze Mensch beteiligt; seine Totalität drückt sich aus in dieser Haltung.

Das ist aber nur möglich, wenn auch die Wirklichkeit, die der gläubige Mensch meint, zu der er sich gläubig neigt, eine gewisse Totalität ist, nicht eine leere Tatsache, ein bloßer Sachverhalt, sondern eine erfüllte, eine gehobene, eine gewichtige und bedeutende, eine wertvolle Tatsache. Auch der leichtgläubige, naive Landbewohner, der sich von einer großsprecherischen Lichtreklame gefangennehmen läßt, nimmt nicht nur die gemeldete Tatsache — etwa die Existenz eines Wasch- oder Heilmittels — zur Kenntnis, sondern läßt sich auch erfüllen von der überragenden Wertigkeit, von der Unentbehrlichkeit, von der epochemachenden Bedeutung dieses Mittels. Glauben in dem Sinn, wie wir uns heute dieser Haltung bewußt sind, ist also immer mehr als ein bloßes Fürwahrhalten, es ist auch und vor allem ein Fürwerthalten; es ist eine Anerkennung überragender Größe, eine Bejahung einer außerordentlichen, herzbewegenden Gültigkeit, Notwendigkeit und Würdigkeit. Die Ferne, in der die Dinge des Glaubens stehen, ist also immer und wesentlich auch eine gewisse Höhe, zu der man aufschaut. So sind gerade jene Formen des Glaubens, die wir mit Vorzug und Betonung als Glaube einfachhin bezeichnen, in ganz auffälliger Weise erkennbar als Verneigungen vor einem überragenden Großen, vor einem Heiligen und Absoluten. Der nationale Glaube neigt sich vor der Größe und Ehre des Volkes, des Staates, dem der Glaube gilt. Der ethische Glaube ist eine Verehrung gegenüber den sittlichen Prinzipien und Normen. Der religiöse Glaube ist eine demutvolle Anerkennung der Göttlichkeit, der göttlichen Schönheit, Seligkeit, Erhabenheit jenes Wirklichen, das er umfaßt: des Daseins und Wesens Gottes, seiner Ratschlüsse,

seiner Werke und seiner Verheißungen. Auch der christliche Glaube ist nicht ein bloßes Hinnehmen irgend welcher religiöser Aussagen, sondern eine aus tiefstem Herzen kommende Bejahung der verkündeten Wirklichkeit im Sinne einer Willensentscheidung für diese Wirklichkeit, im Sinne einer Verehrung, einer Bewunderung, einer Sehnsucht nach ihr und einer Beseligung, die von ihr erwartet wird. Er ist immer ein Heilsglaube. Darum kann man eigentlich einen Menschen nicht als gläubig bezeichnen, der zwar der religiösen Verkündigung nicht widerspricht, sie nicht leugnet, aber sie auch nur so hinnimmt wie irgend eine Notiz in der Zeitung, völlig gleichgültig, uninteressiert.

So kann man auch nicht von einem Glauben an Gott reden etwa bei einem Denker, der eben nur denkend, gleichsam rechnend das Dasein Gottes sich erschließt. Solange ihn dieses Dasein nicht innerlich und persönlich berührt, ihm kein persönliches und die ganze Persönlichkeit umfassendes, über die bloße Verstandes- und Urteilsfunktion hinausreichendes Interesse einflößt, ist er kein gottgläubiger Mensch. Und es gibt heute solche Menschen. Sie hören die Botschaft von Gott, widersprechen ihr nicht, lassen sie stillschweigend gelten, aber mit derselben Teilnahmslosigkeit, wie sie etwa die Botschaft von einem Gewitter in einem andern Weltteil hören oder von einem Negerfürsten, der irgendwo gebietet.

In der Werthaltung, in der sich neigenden Verehrung, ja Anbetung vor der geglaubten Wirklichkeit besteht also die eigentliche Glaubensleistung, die diese Art seelischer Haltung von der Haltung des bloßen Erkennens und Wissens unterscheidet. Um ihretwillen überschreitet der Glaube als solcher das Erkennen, auch in seiner höchsten Form als wissenschaftliches Erkennen. Und erst recht überschreitet er die bloße Erfahrung. Er nimmt eine Wirklichkeit in die Seele auf in einer Weise, die anders ist als das bloße Erfahren, anders als das bloße Sehen, Hören, Empfinden. Es kann sein, daß der Gegenstand des Glaubens alle Möglichkeit der Erfahrung überschreitet, so wie die meisten christlichen Offenbarungswahrheiten es tun. Aber auch Wirklichkeiten, die an sich, in ihrem bloßen Tatbestand, dem wissenschaftlichen Erkennen zugänglich sind, wie das Dasein des Schöpfergottes, ja die sogar von der alltäglichen Erfahrung ergriffen werden können, wie etwa eine Volksgemeinschaft, ein nationaler Wille oder ein sittlicher Heroismus, liegen doch ihrer Natur nach in einer solchen Höhe und darum auch Ferne, daß sie eben in dieser Höhe und Ferne, also mit ihrer ganzen Totalität nur von der besondern Haltung des Glaubens gewürdigt werden können, gewürdigt in des Wortes buchstäblicher Bedeutung: in ihrer Würde erfaßt und anerkannt. Und das ist eine Haltung, die in ihrer psychischen Eigenart und erst recht in ihrer Stärke und Innigkeit alle Erfahrungsgrenzen überschreitet. Das Besondere dieser Haltung des Glaubens ist eben die von der ganzen Persönlichkeit, nicht bloß vom Verstand vollzogene Wertung einer überragenden Wertfülle; diese Wertung kann sich bis zu der Inbrunst einer begeisterten, ja berauschten Liebe steigern. Der höchste Glaube ist die anbetende Liebe.

Mit dieser Werthaltung ist nun auch ein besonderes Erkennen verbunden und eine besondere Gewißheit: eine Art Intuition, eine hellseherische

Kraft, die den Dingen eine besondere Durchsichtigkeit verleiht, eine ganz eigene Evidenz. Es ist nicht etwa so, daß der Glaube für wahr hält, was er liebt und also wünscht. Das wäre schon eine Entartung des Glaubens nach der Seite der Leichtgläubigkeit hin, der blinden Gläubigkeit. Vielmehr ist es so: Der Glaubende schaut mit den Augen der Liebe, die, wenn sie echt ist, von einer ganz besondern und sonst unerhörten Hellsichtigkeit ist; und in der Kraft dieses Schauens erkennt er Wirklichkeiten oder vielmehr die innern Seiten der Wirklichkeit, die dem Nichtliebenden unkenntlich bleiben. Der Mensch des starken, ja des heißen Wollens, der Mensch der Liebe hat Erkenntniskräfte, die ebenso zuverlässig, ja noch viel gewisser sein können als die nüchterne, von keiner Liebe erwärmte Vernunft. Dabei aber dringen sie in Tiefen vor, in Bereiche des Seins, die dem bloß vernünftigen Menschen verschlossen bleiben.

Das ist also der eigentliche Unterschied zwischen Glauben und Wissen, ein Unterschied in der seelischen Haltung und darum auch in der Art des Erkennens. Wir wissen heute ganz genau, daß es Dinge gibt, die sich in keiner Weise wissenschaftlich darstellen oder anlernen lassen, die aber doch keine Täuschung, keine Illusion sind, sondern im Gegenteil überwältigend stark und lebendig. Es sind immer die ganz großen Werte, denen der Glaube gilt: Ideen von außerordentlicher Lebenskraft und Menschen von wahrhaft hinreißender Persönlichkeit. Gerade um dieser hinreißenden, in ferne Höhen, in unendliche Weiten hinaufführenden Realität willen können sie nicht in die Enge eines wissenschaftlichen Systems eingespannt werden. Nur der Glaube kann ihnen folgen.

Der Glaubende ist also ein liebender oder doch zu großer Liebe befähigter Mensch, zu einer Liebe, die über sein eigenes, engbegrenztes Ich hinausführt zu einer verehrten, ja angebeteten, mit einer zum äußersten bereiten Inbrunst umfangenen Wirklichkeit. Darum ist der gläubige Mensch immer auch ein lyrischer Mensch; ein beschwingtes Wesen ist ihm eigen. Er trägt Hymnen und Gesänge in sich, Lob- und Danklieder, begeisterte Worte und Rhythmen. Er ist fähig zum Enthusiasmus und darum auch zu einem starken, tiefgründigen und ausdrucksfähigen Erleben. Wer all das nicht aufzubringen vermag, der kann auch nicht im eigentlichen Sinne glauben. Anderseits verstehen wir nun auch die ungeheure Leidenschaft, die zu allen Zeiten aus gläubigen Menschen hervorgebrochen ist und die wundervollsten Heldentaten, aber auch die schrecklichsten Kämpfe, die es je gab, die Glaubenskämpfe erzeugt hat.

Der Glaube geht immer auf Dinge und Wesen, für die man sich begeistern, für die man seelisch ins Glühen geraten kann, also auf hohe und lichte Dinge. Niemals auf das Finstere an sich, das Böse oder Zerstörende an sich. Selbst der Glaube an den Bolschewismus oder an die Weltrevolution, wenn er wirklich irgendwo lebt, ist nicht ein boshafter Glaube, nicht ein Enthusiasmus für das Destruktive, sondern ein Erglühen für wirkliche, wenn auch falsch gesehene Ideale der Menschheitsbeglückung, der sozialen Gerechtigkeit und des Friedens. An das Nichts, an den Unsinn oder an die Bosheit als solche kann niemand glauben. Auch an die Hölle können wir nur glauben, weil sie eine Offenbarung der göttlichen Gerech-

tigkeit, ein Denkmal der ewigen und endgültigen Überlegenheit des Guten über das Böse darstellt. Jeder Glaube geht auf ein Evangelium, eine Frohbotschaft. Darum ist jeder Glaube auch etwas Freudvolles und Frohmachendes, solange er nicht in irgend einem Sinne entartet ist. Der wirklich gläubige Mensch trägt immer tief drinnen in seiner Seele ein unzerstörbares Beruhigtsein, einen Frieden, den die Welt, das heißt in diesem Falle das bloße Sehen, Hören, Denken, nicht geben kann.

Darum kann man in der Tat den Glauben als eine Art Idealismus bezeichnen; Idealismus in diesem Sinn ist die Werthaltung des Übergroßen, das über den Alltag mit seinem gewöhnlichen Behagen und Nutzen hinausreicht. Idealismus ist Begeisterung für letzte und darum eben ideale, das heißt erst im Geist erfaßbare Dinge, Interessen und Ziele. Gerade solche Wirklichkeiten aber sind um ihrer Größe und Schönheit willen auch die rechten Gegenstände für den Glauben, der in seinem Begriff schon die liebende Verehrung und Anbetung, den Enthusiasmus für das Ferne und Große einschließt. Darum geht der Glaube in seinem reinsten und vollkommensten Sinn auf religiöse, das heißt auf göttliche, gottverbundene, gottgegebene Wirklichkeiten, und wir alle denken, wenn wir von Glauben und gläubigen Menschen sprechen, meist ohne weiteres und unwillkürlich an den religiösen Glauben und an religiöse Menschen.

Daraus ergibt sich nun auch die Erklärung, warum gerade das Christentum die Religion der Gläubigkeit einfachhin ist und einen so unbedingten Wert auf den Glauben als solchen legt, daß es erklärt, ohne Glaube sei es unmöglich, Gott zu gefallen. Der Grund liegt nicht nur in der Tatsache der Göttlichkeit seiner Glaubenswelt, sondern auch in der vollkommenen Natur und Wesenheit des Glaubens selbst. Der Glaube und erst recht der religiöse Glaube ist eben nicht eine Teilfunktion des Menschen, sondern eine die ganze Persönlichkeit umfassende Haltung, die in einem keimhaften Beginn bereits alle sittlichen und religiösen Haltungen einschließt und möglich macht: die Ehrfurcht, die Demut, das Gebet, das Vertrauen und die Liebe.

Freilich, wer unter Glauben die bloß verstandesmäßige Zustimmung zu irgend welchen Lehrsätzen, etwa den Katechismussätzen, versteht, der könnte niemals begreifen, warum eine solche Zustimmung von Gott zu einer alles entscheidenden Heilsbedingung gemacht wurde und warum das ganze Neue Testament, besonders die paulinischen Briefe nichts anderes sind als ein einziger Lobgesang auf den Glauben und auf die glaubenden Menschen der Vergangenheit und der Gegenwart. Abstrakt betrachtet ist der Glaube freilich eine Tat des Erkennens und Urteilens, aber psychologisch, das heißt in dem ganzen Zusammenhang des Seelenlebens und in der Verflechtung mit der Gesamthaltung der Seele, die doch immer eine ungeteilte und einheitliche ist, stellt sich der Glaube dar als eine Tat der Gesamtpersönlichkeit, als eine das ganze Wesen umfassende Neigung und Verneigung vor einer überragend großen und verehrungswürdigen Wirklichkeit.

Der Gegenstand eines echten Glaubens reicht also immer hinaus über das eigene Ich des Glaubenden. An dieses eigene Ich, wie groß und begabt

und herrlich es sein mag, kann ein gesunder Mensch nicht glauben. Denn ein gesunder Mensch kann sich nicht vor sich selbst verneigen. Jede Art von Selbstanbetung ist Wahnsinn, wenn sie auch zuweilen gleichzeitig eine wirkliche Schuld, ja die größte Schuld darstellt, die Sünde einfachhin, die magna superbia. Es gibt aber doch einen gesunden Glauben an sich selbst, wie ihn jeder leistungsfähige Mensch unumgänglich braucht; doch ist dieser Glaube nicht ein Glaube an das eigene Ich, sondern an die Sendung, die er empfangen, an den Beruf, der ihm geworden, an die schon vorliegenden, also von höherer Gewalt ihm geschenkten Fähigkeiten, an den Platz, den er in der sozialen Verbundenheit seiner Umwelt einzunehmen berufen und befähigt ist. Es ist also immer ein Glaube an eine Wirklichkeit, die schon vor dem eigenen Ich da ist, in der Höhe der göttlichen Bestimmung, und von dort aus in das Ich und über das Ich hereinragt. Der gesunde Glaube an sich, wie stolz und kühn er auch sein mag, ist immer auch ein demütiger Glaube an den Gott, der seinen Knecht, seine geringe Magd angesehen und Großes an ihnen getan hat.

Der Glaube als solcher geht auf Tatsachen, die nicht nur objektiv sind, jenseits des eigenen Ich begründet und bestehend, sondern auch in einer gewissen Ferne und zugleich Höhe liegen und von dort aus wirken. Darum müssen diese Tatsachen dem Menschen, der an sie glauben soll, erst nahegebracht, vermittelt, seiner gläubigen Umfassung zugänglich gemacht werden, und zwar in einer Weise und Nähe, daß eine gesamtpersönliche Regung und Haltung im Menschen ausgelöst und ermöglicht wird, nicht bloß ein zustimmendes Urteil des Verstandes, sondern auch und vor allem eine wertende, verehrende Haltung des Herzens. Die Wirklichkeit, die einen Gegenstand des Glaubens bilden soll, muß „geoffenbart" werden. Offenbarung wird hier im weitesten Sinne genommen als eine Erschließung, die nicht bloß in den Tatbestand als solchen, sondern auch in seinen Wert, seine Größe, seine Schönheit, seine Liebenswürdigkeit, seine Heiligkeit hineinführt.

Die Offenbarung kann eine Selbstoffenbarung sein oder eine vermittelte. Die dem Glauben sich darbietende Wirklichkeit kann unmittelbar aus sich selbst so leuchtend, so gewaltig, so gesund und heilsam, so liebenswürdig und anbetungswürdig sich darstellen, daß es keiner weiteren Vermittlung mehr bedarf, daß jeder Mensch, der überhaupt zum Glauben fähig und bereit ist, ohne weitere Hilfe dieser Größe und Schönheit inne wird und sich von ihr gefangennehmen, überwältigen und hinreißen läßt. Doch ist eine solche Selbstoffenbarung nicht immer möglich, ja gerade bei der größten aller Wirklichkeiten, bei Gott, ist sie hienieden sogar ausgeschlossen, wenigstens für die Allgemeinheit und für den Alltag. Denn Gott ist seinem Wesen nach unsichtbar, „niemand hat ihn je gesehen". Er ist nirgends, an keinem Punkt der Welt oder des Seelenlebens, so zu ergreifen, zu erleben, daß seine göttliche Größe und Schönheit unmittelbar wirksam wird. Darum ist gerade hier, auf dem eigentlich religiösen Gebiet, das Gottes Dasein, Wollen und Wirken umfaßt, eine vermittelnde Offenbarung notwendig, eine Offenbarung durch die von Gott geschaffenen Werke oder durch die von Gottes Geist erfüllten und aus dieser Geistes-

fülle redenden, Zeugnis gebenden Menschen. Dieses Sprechen gottgesandter und gotterfüllter Menschen nennen wir Offenbarung im strengsten Sinn, weil sie eine ganz persönliche Mitteilung Gottes ist, weil sie über den Bereich der naturhaften Ursächlichkeit hinausreicht und ein wunderbares Hereintreten Gottes in die Menschenwelt bedeutet. Eine solche Offenbarung ist in der Geschichte des auserwählten Volkes und in der Ursprungsgeschichte des Christentums erfolgt. Darum ist auch der Glaube, der die von dieser Offenbarung dargebotene göttliche Wirklichkeit erfaßt, ein Glaube im vollkommensten Sinn, sowohl durch die Größe und Tiefe und Bedeutung seines Gegenstandes, wie auch durch die Art seiner Vermittlung, eben die persönliche Offenbarung Gottes.

In den meisten Fällen ist also der Glaubensgegenstand nicht unmittelbar wirksam, sondern wird durch eine Vermittlung, ein „Sprechen" nahegebracht. Und wir müssen unterscheiden zwischen diesem sprechenden, offenbarenden Wesen und seinem gesprochenen Wort, dem Inhalt seiner Offenbarung. Der Glaube gilt an sich und zuletzt dem gesprochenen Wort, dem Offenbarungsinhalt. Aber auch die Offenbarungsrede, der Sprechende ist sehr wesentlich beteiligt an dem Zustandekommen des Glaubens. Denn die redende Stimme, die für den Inhalt ihres Wortes wirbt, muß uns nicht bloß den leeren Tatbestand vermitteln, sondern auch seine Wertigkeit, seine Größe, Würde, Schönheit und Heiligkeit. Aber gerade diese Wertigkeit läßt sich nicht einfach in unpersönliche Worte und Begriffe übertragen, so wie eine bloße Tatsache sich mitteilen läßt. Wie das Erfassen der Wertigkeit mehr ist als ein bloßes Erfahren, Zur-Kenntnis-nehmen, so ist auch ihre Übertragung mehr als ein bloßes Aussprechen oder gar Nachsprechen. Es muß etwas von der Größe und Güte der Wahrheit miteingehen in den Sprechenden; es muß seine Stimme zittern unter der heiligen Last, die sie trägt. Es muß die innere Dynamik der Wahrheit noch mitschwingen in dem Wort, das sie ausspricht. Der Offenbarende muß teilhaben an der Gewalt seiner Botschaft.

In der persönlichen Offenbarung Gottes wäre an sich dieses Teilhaben in der vollkommensten Weise gegeben; denn da ist der Offenbarende und seine Botschaft ein und dasselbe. Aber wir können ja die sprechende Gottheit nicht unmittelbar hören; so wie wir sie nicht unmittelbar sehen können. Gott spricht zu uns immer nur durch Vermittlung von geschaffenen Dingen, Symbolen, Ereignissen und Menschen. Was wir wirklich hören, sind im besten Falle die aus seinem Geist redenden Propheten und der Menschensohn, der er geworden ist in Christus Jesus. Immer nur menschliche Worte und Laute dringen an unsere Sinne. Es bleibt also auch in der christlichen Offenbarung der Abstand zwischen den Sprechenden und ihrer Botschaft. Aber auch hier und gerade hier besteht die Notwendigkeit, daß die Sprechenden nicht bloß die geoffenbarten Tatsachen, sondern auch ihre Göttlichkeit, ihre Heiligkeit, ihre Heilskraft übertragen. Ihre Worte müssen beben und leuchten und strahlen von dem schöpferischen, gnadenvollen, liebesheißen Inhalt, den sie tragen. Wie wäre sonst ein Glaube möglich, der ja, wie festgestellt wurde, gerade diese innere Wertglut erfassen und in die Seele des Gläubigen einführen soll? Ein

minderwertiger, verächtlicher, gott-loser Glaubensbote ist ein Widerspruch in sich.

In der Tat war in den großen geschichtlichen Trägern der göttlichen Offenbarung diese Wertglut zu spüren. An den Propheten, ihrer Seelenkraft und ihrer Sprachgewalt konnte man etwas von dem gewaltigen Jahwe, der aus ihnen sprach, inne werden. Und gar Jesus und seine Jünger und Apostel haben gesprochen „wie solche, die Gewalt haben". „Nie hat ein Mensch so geredet." Das war der Eindruck, den diese Boten machten. Und die Kirche, die das Wort Jesu und der Apostel auftragsgemäß übernommen hat, um es weiterzutragen durch die ganze Welt bis zum letzten Tag, hat durch die Kraft und Schönheit und Größe ihrer Erscheinung, vor allem durch die Glaubensboten und Lehrer, die sie zu den Menschen sandte, zu allen Zeiten etwas ahnen und spüren lassen von der Güte und Heiligkeit ihrer Botschaft. Freilich nur in ihren besten, in den aufrichtigen und aus glühender Überzeugung sprechenden Glaubensboten. Diese sind ja auch die wirksamsten gewesen. Der Glaube an das Christentum ist in die Welt verpflanzt und verbreitet worden durch heilige oder doch mustergültige, vorbildliche Menschen. Das römische Reich wäre nie christgläubig geworden, wenn nicht die Katakomben-Christen, die Martyrer und Bekenner diesen Glauben gepredigt hätten. Die germanischen Völkerschaften hätten den Glauben nicht angenommen, wenn nicht ein Bonifatius und die Schar seiner großen und würdigen Gefährten und Nachfolger durch die germanischen Wälder gezogen wäre. Gewiß gab es auch und gibt es immer eine große Zahl unwürdiger, vom Geist unerfüllter Glaubensboten. Aber sie wirken nur wenig, ja oft genug zerstörend auf den Glauben der Menschheit, und soweit sie das nicht zu tun vermögen, soweit sie Positives leisten, geschieht es nur auf den Grundlagen und auf dem Hintergrund ihrer besseren Vorgänger und Weggefährten.

Um der Ferne willen, in der die Glaubenswirklichkeit liegt, muß vor aller Möglichkeit zu glauben die Tatsache einer Offenbarung und zumeist auch eines offenbarenden, eines sprechenden Wesens, einer Stimme von oben gegeben sein. Da aber diese Stimme auch die Erhabenheit und Heiligkeit ihrer Botschaft vermitteln soll, da sie also selbst an dieser Erhabenheit und Heiligkeit Anteil haben muß, richtet sich der Glaube des gläubigen Menschen notwendig auch auf diese Würdigkeit des Offenbarenden. Auch sie liegt in einer Höhe und kann also nur im Glauben erfaßt werden. Daraus ergeben sich verschiedene Möglichkeiten, wie die offenbarende Stimme und das geoffenbarte Wort einander ergänzen, unterstützen und tragen können bei der Erzeugung des Glaubens. Es kann der Fall eintreten, daß aus der überragenden und überzeugenden Größe und Eindrucksfähigkeit des Sprechenden ohne weiteres der zündende Funke des Glaubens auf die hörenden Menschen überspringt, und daß dann dieser Glaube an den Sprechenden um sich greifend auch den Glauben an das Gesprochene erzeugt. So kann das einmütige Bekenntnis eines ganzen Volkes, einer großen Versammlung, die einmütige Begeisterung großer Massen auch schon aus sich allein den Glauben an die Ideen erzeugen, die sie verkünden und bekennen. Ähnliches geschieht meist auch bei der Erzeugung und

Weiterverbreitung des christlichen Glaubens: aus dem unmittelbar geweckten Glauben an die Gottesboten erwächst der Glaube an den sprechenden Gott, der sie gesandt hat, und dieser Glaube an den offenbarenden Gott entzündet dann ohne weiteres auch den Glauben an sein Wort, an die Geheimnisse, an die Ratschlüsse, Verheißungen und Weisungen, die in seinem Wort enthalten sind, die zum Teil in so tiefes Dunkel gehüllt erscheinen, daß ein unmittelbares Innewerden ihrer Größe und Bedeutung nicht so leicht möglich ist. Aber um des Gottes willen, der sich würdigt, sie mitzuteilen, erfaßt die gläubige Seele auch ihre Anbetungswürdigkeit, ihre Erhabenheit, ihre Heilswahrheit. Und sobald sie erst einmal so in gläubiger Verehrung erfaßt sind, geschieht unter dem Licht der glaubenden Liebe auch eine Aufhellung selbst der dunkelsten Geheimnisse. Das innerpersönliche Leben Gottes, die Abgründe seiner Wesenheit, die Unerforschlichkeit seiner Gedanken werden bis zu einem gewissen Grad aufgehellt, werden beleuchtet, werden strahlend und einleuchtend für den Glaubenden. Darum sagte Jesus, wir sollten erst einmal seine Lehren annehmen und liebend erfüllen, dann würden wir schon inne werden, daß sie aus Gott sind.

Aber auch der umgekehrte Fall ist möglich und tritt oft genug tatsächlich ein. Eine Offenbarung kann ihrem Inhalt nach von solch wuchtiger, großer und hinreißender Schönheit sein, daß sie ohne weiteres, aus sich selbst, durch ihr inneres Licht den Glauben erzeugt in jedem Menschen, der zum Glauben überhaupt bereit und für die Strahlung der Wahrheit empfänglich ist. Von diesem Glauben an die Botschaft wird dann auch der Glaube an den Boten, an den Sprecher, den Zeugen der Offenbarung geweckt. Von solcher Art sind viele Verkündigungen des Christentums. Seine Botschaft vom Sinn und Ziel des Menschenlebens, von der sittlichen Güte, von der ewigen Tragweite des sittlichen Tuns hatte besonders für die Völker in Mittel- und Nordeuropa und auf den britischen Inseln eine unmittelbar glaubenweckende Kraft. Um ihrer innern Wahrheit und Schönheit, um ihres überwältigenden Ernstes willen glaubten die besten dieser urgesunden Völker auch an die Glaubensboten und an den göttlichen Auftrag, der sie zu ihnen gesandt. Die Schönheit und Helligkeit der Botschaft waren ihnen eine Gewähr, daß sie nur von einem ebenso lichten und gütigen Wesen ausgehen konnte. Die Verkündigung von der Eucharistie, von dem geheimnisvollen Fortleben und Fortwirken und von dem immerwährenden Opfer Jesu Christi im Sakrament des Altares zieht immer wieder empfängliche, tief angelegte, ahnungsreiche Gemüter an sich und erzeugt in ihnen den Glauben an dieses Mysterium, oft jahrelang bevor sie auch nur die Möglichkeit des Glaubens an die Kirche und ihre gesamte Verkündigung zu denken wagen.

Es wird nun auch klar, in welchem Sinn der Glaube und auch schon die Gläubigkeit, die Bereitschaft zum Glauben entarten kann, falsch gerichtet, ungesund und minderwertig sein kann. Das Wesen des Glaubens ist das bereitwillige Hinnehmen einer in großer Höhe und Ferne liegenden und zugleich verehrungswürdigen Wirklichkeit, die durch sich selbst oder durch Vermittlung einer Offenbarung der Seele des Gläubigen nahe-

gebracht wurde. Eine Verirrung des Glaubens ist also nur auf doppelte Weise möglich: wenn er seine verehrungsvolle Aufnahme auch Dingen gewährt, die sie nicht verdienen, oder wenn er um der Empfänglichkeit und Aufnahme willen, die er einer Glaubenswirklichkeit gewährt hat, sich andern Wirklichkeiten verweigert und verschließt, die ebenfalls Einlaß in seine Seele verlangen. Im ersten Falle ist der Glaube allzu naiv, zu kurzsichtig, vielleicht auch blind. Es fehlt dem Menschen an den Maßstäben zur richtigen Beurteilung wirklicher Größe, die von Vernunft und Erfahrung und von dem offenbarenden Gott und seinen beauftragten Lehrern geboten werden. Er läßt sich täuschen durch Scheingröße. Er wird leichtgläubig. So wie der Mann vom Lande hereinfällt auf die Lichtreklame über den Dächern der Großstädte. Auch auf sehr lebenswichtigen Gebieten ist eine solche Leichtgläubigkeit möglich, wie etwa auf dem Felde der nationalen Belange oder sogar auf religiösem Gebiet. Selbst im Christentum ist eine solche Leichtgläubigkeit möglich und leider allzu oft tatsächlich. Etwa die Überschätzung von wunderbaren Zeichen und Begebenheiten führt zu allzu bereitwilliger Annahme von Wundererzählungen. Oder die Überspannung religiöser Gefühle, Eindrücke, Erlebnisse kann dazu verleiten, diesen innern Erscheinungen eine Wichtigkeit und einen Wert beizulegen, den sie nicht haben, und an persönliche, wunderbare Offenbarungen Gottes, an innere Stimmen und Gesichte zu glauben, wo nichts anderes vorliegt als ganz natürliche Erregungszustände. Auch religiöse Begriffe, theologische Gedankensysteme können, wie die Geschichte zeigt, in ihrer Tragkraft überschätzt werden, so daß ein ehrfürchtiger und oft ängstlicher Glaube an sie entsteht. Dieser wirkt dann leicht verengend, austrocknend, erstarrend auf die Seele.

In diesem letzteren Falle berührt sich die Glaubensentartung der Leichtgläubigkeit mit der zweiten Möglichkeit von Mißbildung: der künstlichen Einengung des Blickfeldes und der daraus folgenden Einseitigkeit, Eigenwilligkeit, Verbohrtheit des Gläubigen. Im äußersten und schlimmsten Falle entsteht aus dieser Erkrankung des Glaubenslebens der Fanatismus, der wiederum die schrecklichsten Formen annimmt, wenn es sich um die höchsten Glaubensgegenstände handelt, um die nationalen oder ethischen oder religiösen Wirklichkeiten. Derartiger Fanatismus hat unabsehbare und unsagbare Greuel in der Menschheitsgeschichte verschuldet.

Diese Entartungsform entsteht dann, wenn der Gläubige allen Dingen, die außerhalb des von ihm erfaßten Glaubensgegenstandes liegen, eine eigensinnige und harte Verschlossenheit entgegensetzt. Wenn er etwa — auf nationalem Gebiet — in seinem begeisterten Glauben an das eigene Volk alle Werte und Leistungen anderer Völker nicht mehr zu sehen vermag oder nicht mehr sehen will. Oder — auf religiösem Gebiet — wenn er ein Dogma, etwa das Dogma von der Vorherbestimmung Gottes, so einseitig und ausschließlich in sein Bewußtsein aufnimmt, daß er andere Dogmen, etwa die Lehren von der Freiheit und Güte des Menschen, nicht mehr sieht. Oder wenn er das religiöse Gebiet so übermäßig betont und schätzt, daß alle andern Lebensgebiete als profan, unchristlich und verächtlich oder gar verwerflich abgetan und vernachlässigt werden.

Aber diese Möglichkeiten der Entartung und Erkrankung tun der Größe und Erhabenheit der gläubigen Gesinnung keinen Eintrag. In Wahrheit sind es die gläubigen Menschen, auf denen das höhere Leben, der moralische Bestand und sogar der wirkliche, geistige und seelische Fortschritt der Menschheit beruht. Der gläubige Mensch ist der empfängliche Mensch, der bereit ist, die großen und weiten, wie auch die feinsten Schwingungen, die den Raum der geistigen Welt durchziehen, aufzunehmen und in sich erklingen zu lassen. Seine Seele singt alle Melodien mit, die von Gott her durch die Welt gehen. Er ist der Mensch, der immerfort aufnimmt und darum auch wächst, der Anteil nimmt an allem, was da ist und sich vor nichts verschließt, der Mensch, der bereit und willig ist und sich keiner Forderung versagt, die von oben her und aus der Weite und Ferne zu ihm kommt. Darum ist der gläubige Mensch auch immer irgendwie ein schöpferischer Mensch; wenn auch nicht immer in genialem, geschichtlich bedeutsamem Ausmaß; aber innerhalb seines Glaubenslebens ist er schöpferisch, weil er von einer hochragenden und lebensmächtigen Wirklichkeit gespeist und befruchtet wird. Der gläubige Mensch ist auch der sachliche Mensch, dem es wirklich um große und heilige Interessen zu tun ist, dem mehr am Herzen liegt als sein ganz privates Behagen oder Besitzen. Der Mensch, der in andere einzugehen vermag in der Selbstlosigkeit seines Glaubens und darum auch die Gemeinschaft, die weltweite und weltschwere, auf sich nimmt, sie zu tragen und heimzuführen.

Gewiß, der gläubige Mensch wird oft genug enttäuscht, betrogen und ausgenützt, auch dann und gerade dann, wenn sein Glaube gesund und auf reinste Wirklichkeit gerichtet ist. Alle großen Idealisten fallen ihrem reinen Wollen irgendwann und irgendwie zum Opfer. Aber getäuscht wird der an eine ferne und erhabene Wirklichkeit glaubende Mensch nicht von seinem Glauben und von der Welt, an die er glaubt; denn sie ist ewig und wahrhaftig wie Gott selbst. Getäuscht wird er nur von den Menschen, die keinen Glauben haben oder ihm nicht folgen. Und diese sind, wenn auch nicht in der Überzahl, so doch sicher in der Übermacht, in einer Welt, in der nach außen hin, im sichtbaren Bereich die rohe Gewalt und die Lüge obzusiegen pflegen. Aber kein wirklich gläubiger Mensch wird um dieses seines Unterliegens willen ernstlich irre an seinem Glauben. Die Größe der Dinge, an die er glaubt, wird nicht berührt durch die kleinen und winzigen und vergänglichen Widrigkeiten, die wie eine Wolke von Staub über einer erhabenen Landschaft und über einem heimführenden Wege liegen.

Nach vierhundert Jahren

Von Max Pribilla S. J.

„Nach vierhundert Jahren", so lautet der Titel einer bedeutsamen Schrift, die Marius Besson, Bischof von Lausanne, Genf und Freiburg, über das Verhältnis zwischen Katholizismus und Protestantismus veröffentlicht hat. Die französische Originalausgabe erschien im August 1933 und erlebte schnell vier Auflagen. Nun liegt auch eine deutsche Über-

setzung vor, die von Dr. P. Leutfrid Signer O. M. Cap. stammt[1]. Da die behandelte Frage uns Deutsche besonders angeht, ist die Schrift wohl geeignet, zum Ausgangspunkt einer ernsten Besinnung über die konfessionelle Lage nach vierhundert Jahren der Glaubensspaltung gemacht zu werden.

Es ist nicht das erste Mal, daß der feinsinnige Bischof, der nicht nur die Diözese, sondern auch den Geist eines Franz von Sales geerbt hat, sich mit dem interkonfessionellen Problem befaßt. Die eigenartige Zusammensetzung seines Sprengels, zu dem sowohl überwiegend katholische als auch überwiegend protestantische Gegenden gehören, mußte ihn immer wieder in persönliche und amtliche Berührung mit Andersgläubigen bringen und ihn nach Mitteln und Wegen Ausschau halten lassen, um den unheilvollen Riß, der seit vierhundert Jahren durch die abendländische Christenheit geht, zu heilen oder doch wenigstens seine Heilung vorzubereiten. Dazu trieb ihn auch die Wahrnehmung, wie viele gute und edle Christen hüben und drüben unter der bestehenden Trennung leiden und wie sehr durch diese Trennung die Kräfte des Christentums zersplittert werden.

Aber aus der eigenen Erfahrung gewann er auch einen tiefen Einblick in die ganze Verwickeltheit der konfessionellen Verhältnisse, die mit geschichtlichen Überlieferungen, theologischen Auffassungen, persönlichen und nationalen Eigenheiten verwoben sind. Er machte die Beobachtung, daß sich aus der Ferne oder vom Katheder die Dinge nicht selten doch ganz anders ausnehmen, als sie in Wirklichkeit sind, und lernte Verständnis für die geistigen und gefühlsmäßigen Unwägbarkeiten, die im Leben fördernd oder hindernd mitschwingen und oft die Entscheidung geben. Aus diesen Erkenntnissen erwuchs ihm das Bewußtsein der schweren Verantwortung, die durch die Tatsache der Glaubensspaltung beiden Teilen — Katholiken wie Protestanten — auferlegt ist. Denn da die Einheit der Kirche der ausdrückliche Wille Jesu Christi ist, so ist die Sorge für sie auch Pflicht aller Christen, der sie mit blassen Wünschen und kraftlosen Entschlüssen nicht genügen können.

Ein großes Verstehen ist es also, mit dem Bischof Besson an seine Aufgabe herantritt. Diesmal hat er die Form von Briefen gewählt, die zum größten Teil zwischen einem katholischen und einem protestantischen (reformierten) Pfarrer gewechselt werden. Doch kommen auch andere Briefschreiber zu Wort, um bald die eine, bald die andere Seite der interkonfessionellen Beziehungen zu beleuchten. Alle Beteiligten sind gute, friedliche Menschen; kein schriller Ton von finsterem Haß stört ihre vertrauliche Aussprache. Alle fühlen den Schmerz der konfessionellen Trennung und erkennen klar, daß über diese traurige Spaltung gesprochen werden muß. Aber über das Wie können vorerst nur tastende Versuche gewagt werden. „Vierhundert Jahre hindurch", schreibt der katholische Pfarrer, „stehen wir jetzt einander gegenüber, Katholiken und Protestanten, wiederholen uns stets dieselben Einwände und verteidigen uns stets mit denselben Gegengründen. Und doch, die Frage als solche ändert sich in keiner Weise" (19 f.). Und der protestantische Pfarrer antwortet: „Wir befinden

[1] (366 S.) Luzern 1934, Räber & Cie. M 3.80, geb. 5.50.

uns gleichsam auf zwei Ufern und sind durch einen breiten Graben getrennt. Viele machen sich in ihrem Unverstand überdies ein Vergnügen daraus, ihn täglich tiefer zu schaufeln. Mit dieser verheerenden Arbeit sollten wir einmal aufhören und vielmehr danach trachten, den schmerzlichen Abgrund auszufüllen. Zwar ständen wir einander auch dann noch fern, aber wir wären doch nicht mehr durch einen Abgrund, sondern nur noch durch einen Abstand getrennt, — eine Ebene läßt sich leichter überschreiten als eine Schlucht" (25).

Nach solcher vorsichtiger Fühlungnahme entwickelt sich dann ein Gespräch, das nicht nur theologische Lehrunterschiede, sondern auch das praktische Verhalten zwischen Katholiken und Protestanten zum Gegenstande hat. Besprochen werden vornehmlich Fragen, die dem Leben und der Seelsorge naheliegen und sich immer wieder vordrängen, wie z. B. Marienverehrung und Andachtsübungen, kirchliche Autorität, Propaganda, Darstellung der Reformationsgeschichte, Rechtfertigungslehre, Mischehen, Ablaß und Gebet für die Verstorbenen. Zwanglos bietet sich dabei die Gelegenheit, so manches Vorurteil und Mißverständnis in dem dornenvollen Gelände zwischen den Konfessionen zu berühren und zu beheben. Und es ist stets eine zarte Hand, die nur schonend die Wunden betastet und sich hütet, durch harten Druck das Übel zu vermehren. Alles ist zugleich getaucht in die Liebe zum gemeinsamen Vaterland, über dem die Spaltung im Glauben wie ein dunkler Schatten liegt. Immer wieder fallen Schlaglichter auf die heimatlichen Verhältnisse des schönen Waadtlandes, dessen altehrwürdige Kirchen und Stätten dem Leser in eingefügten Holzschnitten vor Augen geführt werden. Das gibt der ganzen Darstellung etwas Persönliches und Anheimelndes. Auch dort, wo die Briefe sich fast zu theologischen Abhandlungen erweitern, trägt nicht trockene Lehrhaftigkeit dogmatische oder geschichtliche Beweise vor, sondern ist die Bemühung offensichtlich, den religiösen Lebenswert der kirchlichen Lehre und Praxis darzutun und dem Verständnis auch der Andersgläubigen nahezubringen.

Der katholische Pfarrer, aus dem wir die Stimme des Bischofs selbst vernehmen dürfen, weiß sehr wohl, daß die empirische Erscheinung der katholischen Kirche infolge der Unvollkommenheit ihrer Glieder dem Ideal der Kirche Christi nicht entspricht, ihr vielmehr oft im Lichte steht; er macht deshalb auch nicht den aussichtslosen Versuch, Schwächen und Fehler auf der katholischen Seite zu verschweigen oder zu vertuschen. Alle Schwarzweißmalerei wird sowohl für die Kirchengeschichte der Vergangenheit wie für das religiöse Leben der Gegenwart von ihm beherzt abgelehnt. Zwar verkennt er nicht, daß es noch immer so etwas wie einen „furor protestanticus" gibt, aber ebenso bereitwillig gibt er zu, daß es auch die Katholiken oft an Verständnis, Ehrfurcht und Liebe gegenüber den Andersgläubigen fehlen lassen und sich das Werk der Wiedervereinigung im Glauben zu einfach und zu leicht vorstellen.

Wie zufällig, aber mit weiser Absicht sind in die Briefe ganz unscheinbare, aber praktisch überaus wichtige Regeln der christlichen Klugheit eingestreut, um das Augenmerk darauf zu richten, wie durch herzliche An-

teilnahme am Geschick des andern, durch kleine Gefälligkeiten und Rücksichtnahmen das gegenseitige Verstehen und Vertragen der beiden Konfessionen gefördert werden kann. Das sind freilich, zumal für den Christen, ganz selbstverständliche Dinge; aber das Leben zeigt immer wieder an zahlreichen Beispielen, daß gerade das Selbstverständliche und Nächstliegende nicht beachtet wird. Um so nützlicher ist die eindringliche Mahnung, die durch dieses Buch besonders an alle Theologen und Seelsorger ergeht, sich stets bewußt zu sein, wieviel sie durch ihr Verhalten in Wort und Tat zur Versöhnung, aber auch zu weiterer Entfremdung der getrennten christlichen Konfessionen beitragen können. Die Folgerung für die Heranbildung der Geistlichen ergibt sich von selbst. Sie müssen von Jugend auf theologisch und psychologisch auf die schwere, aber echt christliche Aufgabe der konfessionellen Verständigung hingewiesen und vorbereitet werden, was natürlich voraussetzt, daß ihre Erzieher ihnen durch Wort und Beispiel, durch Einsicht und Takt die rechte Gesinnung gegenüber den Andersgläubigen vorleben. Heißsporne und Fanatiker wird es freilich immer geben, aber sie müssen Ausnahmen bleiben und dürfen nicht den Beifall der andern finden.

Mit Recht wird in dem Buche großes Gewicht auf die Sprache bei Behandlung konfessioneller Dinge gelegt; denn die Sprache offenbart hier die innere Gesinnung und wirkt auch wieder auf die Gesinnung zurück. Das gilt sowohl für die Sprache der Wissenschaft wie für die des alltäglichen Lebens. So wird zutreffend gesagt: „Selbst gewisse theologische Fachausdrücke, die an sich richtig sind, aber im Zusammenhang Mißverständnisse hervorrufen können, lassen wir besser beiseite" (212). Und dann die weise Bemerkung über das Gebet für die „Bekehrung der Protestanten", fast so, als ob wir, „die Gerechten", sie, „die Sünder", herumbringen wollten (306 f.). „Beten wir also für die ‚Bekehrung' von Katholiken und Protestanten, damit wir alle den Einsprechungen der Gnade gehorchen und die Heilsbotschaft Christi in ihrer ganzen Fülle erlangen. Dann werden wir einmal alle die gleiche Lehre bekennen, die gleichen Sakramente empfangen, dem gleichen Oberhaupt gehorchen und vom gleichen Geist durchdrungen sein. Dann wird ein Hirt sein und eine Herde."[2]

Ganz in Übereinstimmung mit der Lehre der Geschichte und des Lebens wird in dem Buche an den verschiedensten Stellen nachdrücklichst betont, daß die Rückkehr zur Glaubenseinheit eine Frage nicht nur der Wahrheit, sondern auch der Liebe ist, und daß man sich in den Erweisen der Liebe auch nicht durch üble Erfahrungen und Enttäuschungen beirren lassen darf. In diesem Zusammenhang erwähnt der katholische Pfarrer das Wort des hl. Johannes vom Kreuz — „eins der schönsten, die von Menschenlippen geflossen" —: „Wo keine Liebe ist, da säet Liebe, und ihr werdet Liebe ernten" (42). Im Verhältnis zwischen den getrennten Kirchen muß

[2] Das hier naheliegende Mißverständnis kommt von der Mehrsinnigkeit des lateinischen Wortes „conversio", das sowohl die Hinwendung zu Gott aus einem Sündenleben als auch den Eintritt in die katholische Kirche oder in einen religiösen Orden bedeuten kann. Nicht jeder Protestant, der zur katholischen Kirche übertrat, ist danach ein besserer Christ geworden.

eben die Liebe erst die psychologischen Voraussetzungen schaffen, ohne die jeder Versuch der Verständigung von vornherein auf Ablehnung stoßen würde.

Darum ist auch das äußere, persönliche wie berufliche Verhältnis zwischen den verschiedenen Konfessionen in der gleichen Gemeinde von großer Bedeutung für die gegenseitige Verständigung. Wir sind gewohnt, das rechte Verhältnis als konfessionellen Frieden zu bezeichnen, und es ist dabei eine Frage der Wortbegrenzung, ob man den Ausdruck „konfessioneller Friede" auf die bürgerliche Gleichberechtigung und Unangefochtenheit im gemeinsamen politischen Raum beschränken oder in einem weiteren Sinne fassen will. Jeder Friede, wenn er echt und dauerhaft sein soll, ist immer auch eine Frucht der Liebe und reicht damit über die rein bürgerliche Rechtssphäre hinaus. Auch das äußere Verhältnis zu den Andersgläubigen ist bezeichnend für die religiöse Gesinnung, die ihm zu Grunde liegt. Wie nichts den Charakter eines Menschen mehr verrät als Vornehmheit oder Unbeherrschtheit bei Angriffen gegen seine Überzeugung, so ist auch die Art und Weise, unser Verhältnis zu den Andersgläubigen aufzufassen und zu gestalten, in Wahrheit eine Probe auf den Wert unseres praktischen Christentums.

Endlich hebt das Buch die Aufgaben hervor, die unbeschadet der konfessionellen Verschiedenheiten von Katholiken und Protestanten zur Ehre Gottes und zum Heile der Menschen gemeinsam unternommen werden können und sollten. Es berührt sich hierin mit den berechtigten Gedanken und Bestrebungen der Stockholmer Bewegung, die unter Ausschaltung theologischer Streitfragen auf eine Zusammenarbeit aller Christen in praktischen Lebensfragen hinweist. Manche schauen zwar heute auf diese Richtung geringschätzig herab, weil sie sich nicht zur Höhe theologischer Problemstellung und Zielsetzung erhebt, gleichsam im Vorhof des Heiligtums stehen bleibt. Wer aber die Erfordernisse des Lebens betrachtet, wird diese Geringschätzung nicht teilen. Denn wenn die Christen sich nicht entschieden und geschlossen gegen die Ausbreitung der Gottlosigkeit und der Unsittlichkeit, gegen den Einbruch des alten und des neuen Heidentums zur Wehr setzen, dann wird bald für theologische Untersuchungen und ihre Dialektik weder Raum noch Muße sein. Mit allem Nachdruck hat denn auch Papst Pius XI. in seiner Enzyklika „Caritate Christi" vom 3. Mai 1932 die Christen aller Bekenntnisse gemahnt, mit vereinten Kräften (viribus amice consociatis) den sozialen Übeln der Menschheit abzuhelfen und gegen den Ansturm der offenen Gottlosigkeit zusammenzustehen[3].

In den Gesprächen, die Bischof Besson zwischen Katholiken und Protestanten führen läßt, ist die protestantische Seite durch Anhänger eines bibelgläubigen Kalvinismus vertreten, dessen kirchliches Leben in seit langem gewohnten Bahnen unangefochten verläuft und noch räumlich und geistig überschaubare Verhältnisse kennt. Die konfessionelle Lage im

[3] Acta Apost. Sedis 1932, 178 184. Näheres über die Einheit im Wirken in meinem Buch „Um kirchliche Einheit" (Freiburg 1929) 240—264.

schönen Waadtlande ist daher noch ziemlich einfach, und so kommt es, daß die ganze Darstellung, von Deutschland gesehen, fast wie ein Idyll wirkt; denn in Deutschland ist die religiöse Krise in einer Tiefe aufgebrochen, daß selbst die abgründige Frage, ob wir überhaupt noch Christen sind oder sein können, die Geister beunruhigt und entzweit. Die religiöse Unwissenheit und Zerfahrenheit, auch bei den sog. Gebildeten, ist geradezu erschreckend, und im praktischen Leben ist weithin eine Säkularisierung eingetreten, die den Einfluß des Christentums auf die private oder öffentliche Wirklichkeit vermissen läßt. Das allmähliche Dahinschwinden der Glaubenssubstanz hat weite Kreise der bloßen Namenchristen für den Abfall reif gemacht. Dazu kommt, daß die protestantische Kirche auch in ihrer äußern Verfassung wie durch ein Erdbeben erschüttert ist.

Solche Zeiten schwerster Prüfung, in denen Sturm und Wellen gegen die Kirche toben, zwingen die Christen selbst gegen ihren Willen zu ernster Rückbesinnung auf die letzten Grundlagen ihres Glaubens, nötigen sie, sich selbst und andern über Wesen und Eigenart ihres besondern Bekenntnisses und auch ihrer Spaltungen Rechenschaft abzulegen. Damit ist aber unausweichlich die alte Frage nach dem Verhältnis von Katholizismus und Protestantismus aufs neue und in neuer Eindringlichkeit gestellt.

Es liegt im Wesen des Protestantismus, daß er immer wieder gefragt ist, gegen was und gegen wen er eigentlich protestiert. Das ist der Grund, warum er innerlich von der katholischen Kirche nicht freikommt, mögen die Seitenblicke auf sie nun freundlich oder feindlich sein. Und die Haltung zur katholischen Kirche entscheidet auch über den weiteren Weg des Protestantismus.

Die äußern Bedrängnisse hätten dem Protestantismus nicht in solcher Weise zusetzen können, wenn er nicht schon lange von einer innern Unruhe gequält wäre, die gerade seine ernstesten und besten Anhänger ergriffen hat, zumal angesichts der großen Uneinigkeit in den eigenen Reihen. Die Kunde klingt in ihren Ohren nicht mehr glaubhaft, daß die große Mannigfaltigkeit des protestantischen Christentums die Herrlichkeit der freien, göttlichen Gnade vor aller Augen ausbreite. Es ist allmählich der Zersplitterung zu viel geworden, als daß noch von einem Reichtum der Entfaltung gesprochen werden könnte. Die Spaltung der Christenheit wird aufrichtig als Schuld, Schmach und Not anerkannt und empfunden, wenn auch kein Weg sichtbar ist, sie zu überwinden. So heißt es in einer Schrift der „Bekennenden Kirche“[4]: „Das Vorhandensein der Konfessionen ist nicht ... die begrüßenswerte Darstellung des großen Reichtums des christlichen Glaubens in mancherlei Frömmigkeitstypen, sondern eine Frucht der Sünde und deshalb eine Strafe Gottes.... Konfessionen entstehen durch menschliche Schuld; Irrlehre, Ehrsucht, Irrtum stehen an ihrem Anfang.“ Was aber aus menschlicher Schuld stammt, muß mit Gottes Gnade wieder gutgemacht werden.

[4] Chr. Stoll, Konfessionen? (München 1935, Kaiser) 9 f. Vgl. dazu das Urteil H. Grisars: „Ohne die Annahme eines großen Verderbnisses in der Kirche bleibt die Tragödie der Glaubensspaltung ein völlig unlösbares Rätsel“ (Martin Luthers Leben und sein Werk[2] [Freiburg 1927] 117).

Es geht heute nicht um Erneuerungen und Besserungen in untergeordneten Dingen. Daß der Protestantismus, „allein das körperlose Wort verehrend", aus Gegensatz zur katholischen Kirche die religiös bildende Kraft einprägsamer Formen und Zeichen vernachlässigt und dadurch an Einfluß auf die weiten Volkskreise erheblich verloren hat, wird ohne viel Bedenken zugestanden. Aber der eigentliche Zweifel sitzt viel tiefer. Es ist die bange Frage, die sich freilich nur schüchtern und unter ausdrücklichen Verwahrungen hervorwagt, ob nicht die Reformatoren des 16. Jahrhunderts durch die innere Wucht der Ereignisse weiter getrieben worden sind, als sie selbst eigentlich wollten und voraussahen, ob sie nicht eine Protesthaltung, die bis zu einem gewissen Grade berechtigt war, zu einem grundsätzlichen Bekenntnis erweitert und versteift haben, ob somit im Grunde die ganze Reformation in den Augen des Christen (nicht des Freigeistes) vielleicht ein einziges, großes Mißverständnis durch die Schuld beider Teile gewesen ist.

Zu Beginn der Oxfordbewegung hat der Anglikaner Richard Hurrell Froude († 1836) das vielen Ohren hart klingende Wort gesprochen: „Die Reformation war wie ein schlecht eingerichtetes Glied; man muß es wieder brechen, um ihm die rechte Form zu geben."[5] Der Verlauf jener Bewegung hat es zustande gebracht, daß heute viele Anglikaner, auch wenn sie keine Neigung zeigen, römisch-katholisch zu werden, es dennoch mit Entrüstung ablehnen, Protestanten zu sein und zu heißen. So weit ist allerdings die Entwicklung in Deutschland keineswegs gediehen. Doch ist auch hier in unsern Tagen der Kampf um den Sinn der Reformation in aller Schärfe entbrannt. Und zwar handelt es sich darum, nach welcher Richtung die „Nachprüfung" der Reformation zu erfolgen hat, ob man auf die Reformatoren oder hinter die Reformatoren zurückgehen, oder ob man die „morschgewordenen" Grundlagen der Vergangenheit beherzt verlassen und die „steckengebliebene" Reformation Luthers und Kalvins in einer „wirklichen" Volkskirche mit einem artgemäßen, dogmenlosen Christentum „vollenden" soll. Diese Frage wird nicht nur in stiller Studierstube erwogen, sondern vor die breiten Massen getragen und mit großer Leidenschaftlichkeit umstritten. Und es geht dabei um den letzten Einsatz, was christliches Bekenntnis, was christliche Kirche überhaupt ist und bedeutet.

So durchlebt der Protestantismus in der Gegenwart eine entscheidende Stunde, die zugleich sein eigenes, zwiespältiges Wesen und die innerste Seinsproblematik der Reformation enthüllt. Denn, wie Oskar Bauhofer[6] treffend bemerkt, „die Reformation ... schwingt innerlich, sucht sich selber ruhelos zwischen zwei äußersten Polen: — und diese beiden Pole werden bezeichnet durch die (katholische) Kirche auf der einen und

[5] Remains I (London 1838) 433: „The Reformation was a limb badly set, it must be broken again in order to be righted." Vgl. Yngve Brilioth, The Anglican Revival (London 1925) 121.

[6] Der Katholische Gedanke (Augsburg 1934) 39/40. Vgl. auch die Ausführungen Bauhofers in: E. Kleineidam und O. Kuß, Die Kirche in der Zeitenwende (Paderborn 1935, Bonifatius-Druckerei) 390—410.

die Glaubenslosigkeit, die reine Säkularität auf der andern Seite. In dieser ungeheuerlichen Spannungsbreite verläuft, vollzieht sich die Reformation, von innen gesehen. Dies ist das geschichtliche Gesetz, dies ist die innerlichste Tragik und zugleich auch die letzte Verheißung reformatorischen Christentums. Irgendwo auf dieser Linie, ganz nahe der Kirche oder ganz nahe dem Unglauben oder in einer schwebenden Mitte und Unentschiedenheit, steht jede Generation evangelischer Christen und noch einmal jeder einzelne.... Darum ist ja die Geschichte der Reformation und des reformatorischen Christentums ... von so geradezu beängstigender Rätselhaftigkeit, wenn wir auf das geistige Schicksal der Menschen blicken. Das, was wir hier als Gesetz des evangelisch-reformatorischen Christentums überhaupt ausgesprochen haben, erleuchtet und erläutert mit einem Schlag auch die Vorgänge im heutigen deutschen Protestantismus."

Eine solche Zeit gewaltiger Gärung stellt aber auch an die Katholiken schwere und hohe Anforderungen. Nicht nur die innere Verbundenheit mit allen, die Christi Namen tragen und um Christi Lehre ringen und leiden, sondern auch die Wahrung und Verteidigung des eigenen Glaubens zwingt sie, aufzuhorchen, wenn der Sinn, das „Anliegen" der Reformation wieder zur Erörterung gestellt wird; denn erst dann ist die providentielle Aufgabe der Reformation ganz erfüllt und damit die Reformation katholischerseits innerlich überwunden, wenn alles Wahre und Gute, das die Reformatoren gewollt haben, unter Ausschluß ihrer Irrtümer von der Kirche anerkannt und aufgenommen sein wird. Die Katholiken haben sich also ernstlich zu prüfen, ob sie die theologischen Fragen und Einwände der Protestanten und des Protestantismus mit letzter Klarheit beantwortet und auch die inzwischen eingetretenen Verschiebungen in der Problemstellung und den tatsächlichen Verhältnissen genügend gewürdigt haben. Ist es nicht möglich oder sogar wahrscheinlich, daß wir hüben und drüben unter verschiedenen Formeln das gleiche, aber auch unter gleichen Worten Verschiedenes meinen? Haben die Katholiken in Gegensatzhaltung zum Protestantismus nicht manche Wahrheiten und Werte zu wenig betont, weil sie von den andern zu stark hervorgehoben wurden, und umgekehrt? Es ergibt sich jedenfalls für die katholische Seite die unabweisbare Notwendigkeit, über die üblichen Darstellungen in den theologischen Lehrbüchern hinaus eine neue geistige Fühlungnahme mit der religiösen Gedankenwelt der heutigen Protestanten zu gewinnen, damit wir klar sehen, worin nun jetzt Katholiken und Protestanten einig oder uneinig sind. Es muß also zwischen den getrennten Kirchen das Gespräch, das vor Jahrhunderten als aussichtslos abgebrochen wurde, unter wesentlich veränderten Umständen wieder aufgenommen und fortgesetzt werden.

Freilich wird dagegen mit ungestümen Worten eingewandt, dieses ganze Bemühen sei unter den Stürmen des vorwärtsdrängenden Lebens gegenstandslos geworden. Das Volk interessiere sich nicht mehr für die Fragen einer veralteten Dogmatik, und die Kirchen sollten endlich aufhören, einander zu „bekämpfen" und durch theologische Streitigkeiten, durch „Theologengezänk" die konfessionellen Gegensätze zu verschärfen, und zwar aus Religion und aus Liebe zur Volksgemeinschaft. Darauf ist zu ant-

worten, daß die Bemühung um die konfessionelle Verständigung nicht mit einem gehässigen, polternden, die Leidenschaften aufpeitschenden Streiten verwechselt werden darf. Nicht das Eintreten für die eigene Überzeugung mit ritterlichen Waffen hindert die Einigung in nationalen Fragen, wohl aber Unaufrichtigkeit und Unduldsamkeit. Geistiges Leben ist hienieden ohne geistigen Kampf nicht möglich. Das stört oder gefährdet keineswegs die Volksgemeinschaft, wofern man nur geistigen Frieden und geistigen Friedhof unterscheidet. Wollte man unter dem zu meidenden „Bekämpfen" auch das geistige Ringen um die religiöse Wahrheit und das echte Christentum begreifen, dann muß gesagt sein, daß eine Religion ihre Seele verliert, wenn ihr an der Wahrheit nichts mehr gelegen ist. Wem religiöse und kirchliche Fragen gleichgültig sind, der mag alle konfessionellen Auseinandersetzungen ablehnen; ihm fehlt aber auch die erste Vorbedingung, um hier mitsprechen zu können, genau so wie dem Blinden, wenn von Farben die Rede ist.

Wenn Christus wirklich der eingeborene Sohn Gottes ist und eine Botschaft für uns gebracht hat, was die Katholiken und die positiv gläubigen Protestanten zuversichtlich bekennen, dann ist es die eigentlich entscheidende Frage der Menschheit, was er zu glauben und zu tun befohlen hat. Mag auch die Lehre Christi den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit sein, den wahrhaft Gläubigen ist sie Gottes Kraft und Gottes Weisheit (Röm. 1, 16; 1 Kor. 1, 23 24). Und darum kommt alles darauf an, die wahre Lehre Christi zu erkennen. Denn wer an Christi Gottheit glaubt, kann nicht auf die verlegene Rede verfallen, Christi Wahrheit sei im Laufe der Jahrhunderte verlorengegangen und unauffindbar geworden. Um die wahre Lehre Christi geht es also in dem Ringen der Konfessionen um Glauben und Kirche. Es ist der erfreuliche Gewinn aus all den vielen Aussprachen der letzten Jahrzehnte über das Verhältnis der Konfessionen zueinander und die Möglichkeit ihrer Wiedervereinigung, daß der überragende Wert der Wahrheit allseits anerkannt wird und das Suchen nach der Einheit überstrahlt. Klar und bestimmt hat es 1904 der anglikanische Bischof Charles Brent, später Präsident der Lausanner Kirchenkonferenz, auf dem sechsten internationalen Altkatholikenkongreß in Olten ausgesprochen: „Wahrheit ist größer als Einheit. Wahrheit mit Einheit, wenn möglich; — aber Wahrheit um jeden Preis und ohne Einheit, wenn es sein muß."[7]

Gerade weil die Wahrheit der Stern ist, der über aller Arbeit für die Wiedervereinigung der getrennten Christenheit stehen muß, so ist die Hoffnung begründet, daß diese Arbeit überall dort gesegnet sein wird, wo sie aus lauterer Liebe zur Wahrheit unternommen wird. Schon die bloße Tatsache, daß es verschiedene christliche Bekenntnisse gibt, die im Glauben nicht übereinstimmen, ist ein deutlicher Beweis, daß Christi Offenbarung an irgend einer Stelle mißverstanden worden ist. Alle Bestrebungen, die auf die kirchliche Einigung gerichtet sind, haben daher im Grunde nur das eine Ziel, die Ursprungsstelle des Irrtums herauszufinden und klar-

[7] Internationale Kirchliche Zeitschrift (Bern 1929) 68.

zustellen. Die notwendige Voraussetzung dazu ist die konfessionelle Verständigung. Wer sich aber mit einem andern verständigen will, muß zweierlei leisten: den Standpunkt des andern verstehen und den eigenen dem Verständnis des andern nahebringen. Beides gehört innerlich zusammen; denn nur wer die Anschauungen seines Gegners richtig kennt, versteht auch seine eigene Überzeugung. Beides ist auch schwieriger, als es auf den ersten Blick erscheint; denn der Zwiespalt der Konfessionen ist nicht auf einzelne dogmatische Sätze beschränkt, sondern geht bis in die Tiefe und erstreckt sich fast auf jedes einzelne Wort. Und überdies steht so viel Papier zwischen den Konfessionen, daß sie nicht über den Berg hinweg einander in die Augen sehen können.

Die Lehrunterschiede der Vergangenheit wirken auch in der Gegenwart weiter fort und haben sich zu Fragen und Gegensätzen zugespitzt, von denen das 16. Jahrhundert in dieser Fassung nichts geahnt hat. Ja sie haben zu Unterschieden in der theologischen Grundhaltung geführt, die bis zum Begriff Gottes, der Religion und der Offenbarung hinab- oder hinaufreichen. Man denke etwa an das Bekenntnis Karl Barths: „Ich halte die ‚analogia entis' für die Erfindung des Antichrist und denke, daß man ihretwegen nicht katholisch werden kann. Wobei ich mir zugleich erlaube, alle andern Gründe, die man haben kann, nicht katholisch zu werden, für kurzsichtig und unernsthaft zu halten."[8] Dazu kommt noch die Verwirrung der Sprache, so daß dieselben Worte, wie z. B. Natur, Sünde, Gnade, Glaube, Verdienst, Kirche, Autorität und Sakrament, hüben und drüben einen ganz verschiedenen Sinn haben. Es ist daher notwendig, beständig auf die störenden Nebengeräusche zu achten, die in den Ohren des andern wach werden, wenn eines dieser theologischen Worte erklingt. Dies gilt besonders in der so entscheidenden Rechtfertigungslehre, wo genau geprüft werden muß, ob mit den gebrauchten Fachausdrücken die gleiche Bedeutung verbunden wird, da die geringste Verschiebung hier von größtem Ausschlag ist[9].

In methodischer Hinsicht sind ferner einige Regeln zu beobachten, um das Werk der konfessionellen Verständigung zielstrebig zu fördern. Während in Fragen des praktischen Lebens ein ausgleichender und abschwächender Kompromiß oft eine glückliche Lösung ist, verhält es sich in theoretischen, geistigen Fragen gerade umgekehrt. Das Trennende wird hier leichter überwunden, wenn es in seiner ganzen Tragweite und Tiefe bewußt erkannt wird. Das gilt auch für den geistigen Kampf der Konfessionen, und es gilt auch für die Auswahl der Kämpfer. Jene oft tragischen Gestalten, die zeitweilig oder dauernd zwischen den konfessionellen Fronten stehen, haben gewiß im Plane der göttlichen Vorsehung ihre besondere

[8] Die Kirchliche Dogmatik I 1 (München 1932), Vorwort VIII f.

[9] Bekannt ist Luthers Ausspruch aus dem Jahre 1535: „Si igitur papa nobis concesserit, quod solus Deus ex mera gratia per Christum iustificet peccatores, non solum volumus eum in manibus portare, sed etiam ei osculari pedes" (Comment. in Ep. ad Gal., Erl. Ausg. I 149; Weim. Ausg. 40 I, 181). Den Satz: „quod solus Deus ex mera gratia per Christum iustificet peccatores", kann auch der Katholik unterschreiben (Conc. Trid. sess. 6, c. 7 8; Denzinger, Enchiridion n. 799 801). Es kommt also auf die Auslegung an.

Aufgabe. Aber für die Klarstellung und Behebung der konfessionellen Gegensätze scheinen sie weniger geeignet. Darum sagte ich in meinem Vortrag zu Uppsala am 2. November 1933: „Die interkonfessionelle Aussprache, die der Verständigung dienen soll, wird dann am fruchtbarsten sein, wenn sie zwischen Persönlichkeiten stattfindet, die in ihrer religiösen Überzeugung gefestigt sind und keiner Schärfe der Problemstellung ausweichen. Nur sie können mit Autorität für ihre Konfession sprechen und sind der Gefahr entrückt, von ihren Glaubensgenossen beargwöhnt oder abgelehnt zu werden." [10]

Aber bei aller Entschiedenheit in der Verteidigung der eigenen Ansicht muß man doch einen offenen Blick für das Wahre und Berechtigte in der Meinung des andern haben und zeigen. Was H e g e l über die Widerlegung eines philosophischen Systems gesagt hat, läßt sich auch hier anwenden, daß nämlich „daraus die schiefe Vorstellung zu verbannen ist, als ob das System als durchaus f a l s c h dargestellt werden solle, und als ob das w a h r e System dagegen dem falschen n u r e n t g e g e n g e s e t z t sei.... Die wahrhafte Widerlegung muß in die Kraft des Gegners eingehen und sich in den Umkreis seiner Stärke stellen; ihn außerhalb seiner selbst angreifen und da recht zu behalten, wo er nicht ist, fördert die Sache nicht." [11] Diese Mahnung wird um so sicherer befolgt werden, je mehr man sich bei der Lehrauffassung des andern an den Kern und den Zusammenhang des Ganzen hält, nicht aber an irgend einen überspitzten oder verfehlten Ausdruck. Wenn daher etwas ganz Törichtes, Unwürdiges oder Unverständliches als die Lehre der andern Konfession vorgetragen wird, dann wollen wir erst vorsichtig prüfen, ob es sich in Wahrheit so verhält; denn die Wahrscheinlichkeit spricht gegen die Richtigkeit einer solchen Annahme. Gibt es doch in allen christlichen Bekenntnissen ernste, gewissenhafte und gescheite Menschen, die sicherlich ganz offenbare Ungereimtheiten erkennen, ablehnen und ausmerzen würden, so daß diese kaum je eine t y p i s c h e Bedeutung für irgend eine kirchliche Gemeinschaft erlangen können. Daher kommt es, daß die glänzendsten Triumphe, die in der konfessionellen Polemik gefeiert werden, meist darauf beruhen, daß zuvor die Ansicht des Gegners entstellt und für den forschen Zugriff zurechtgestutzt wurde. Es ist freilich auch zuzugeben, daß es große Selbstverleugnung und beträchtliche geistige Gewandtheit voraussetzt, eine philosophische oder theologische Ansicht, die man als falsch ablehnt, genau so darzustellen, daß ihre Vertreter darin ein getreues Abbild dessen anerkennen, was sie sagen wollen.

Endlich ist bei jeder geistigen Erörterung, die nicht in Monologen verlaufen soll, eine Anpassung an die Gedanken- und Gefühlswelt des Gesprächspartners notwendig, und man kann sich wirksam nur auf Quellen und Autoritäten berufen, die der andere anerkennt. Thomas von Aquin [12]

---

[10] Religion och Kultur V (Stockholm 1934) 39.

[11] Logik II, Vom Begriff im allgemeinen (WW. V [1928] 9 11).

[12] Quodlib. 4, 18: „Quaedam disputatio ordinatur ad removendam dubitationem, an ita sit; et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus, quas recipiunt illi, cum quibus disputatur." Vgl. S. c. Gent. I 9.

hat es wiederholt ausgesprochen, daß jede Beweisführung nach dem jeweiligen Gegner gestaltet werden muß. So sehr daher der Katholik verpflichtet ist, treu zu den Lehren und Vorschriften seiner Kirche zu stehen, ebenso verfehlt und aussichtslos wäre es, wollte er in der Auseinandersetzung mit Andersgläubigen zu ihrer Überzeugung oder Widerlegung seine Beweise eben jenen katholischen Lehren und Vorschriften entnehmen, die von den Nichtkatholiken bestritten werden.

Die katholische Kirche hat in ihren Thesen gegen Bautain (1840) und Bonnetty (1855) es unzweideutig erklärt, daß man sich nicht auf den Offenbarungsglauben stützen dürfe, um gegen einen Atheisten das Dasein Gottes oder gegen einen Naturalisten die Geistigkeit und Freiheit der Seele zu beweisen[13]. Es ist nur die Anwendung dieses einleuchtenden Grundsatzes, wenn man sagt, daß der Katholik bei einem Versuch der Verständigung mit einem Protestanten nicht von vornherein etwa die Anerkennung des päpstlichen Primats und des kirchlichen Lehramtes fordern oder voraussetzen darf. Jede Aussprache zwischen wirklichen Gegnern kann nur von einer gemeinsamen Grundlage ausgehen, die jenseits der strittigen Punkte liegt, um in vorsichtigem Weitertasten den Versuch zu machen, die Ebene der Übereinstimmung zu vergrößern. Ja, es besteht keinerlei grundsätzliches Bedenken, zur Erleichterung der interkonfessionellen Aussprache zwar nicht eine dogmatische, wohl aber eine methodische Gleichberechtigung den verschiedenen theologischen Auffassungen ausdrücklich einzuräumen. So hat es zum Beispiel Augustinus[14] gehalten, wenn er den Manichäern den methodischen Vorschlag macht: „Keiner von uns sage, er habe die Wahrheit schon gefunden. Laßt uns sie so suchen, als ob sie beiden unbekannt wäre. Denn dann werden wir sie gewissenhaft und einträchtiglich suchen können, wenn keiner anmaßend sich herausnimmt, sie schon gefunden und erkannt zu haben." Nur bei solcher methodischer und psychologischer Anpassung wird der tote Punkt im Verhältnis der getrennten Konfessionen überwunden. Nur dann gewinnt man ein klares Bild der geistigen Lage und lernt die Wege finden, die zueinander führen. Freilich wird man dabei oft die Erfahrung machen, daß die Beweise, die im Leben den tiefsten Eindruck machen, durchaus nicht dieselben sind, die im theologischen Lehrbuch an erster Stelle stehen, und daß die Verständigung an Dingen scheitern kann, an denen die zünftige Wissenschaft achtlos vorübergegangen ist.

Die Form der theologischen Auseinandersetzung zwischen den Konfessionen ist in früheren Jahrhunderten und besonders auch in den letzten Jahrzehnten oft Gegenstand mannigfacher Überlegung gewesen. Es kann zunächst einmal ein jeder seine Ansicht darlegen und die Gründe angeben, warum er die des andern ablehnt. Beide Teile bleiben dann gleichsam auf ihrem Ufer und senden Briefe hinüber, ohne sich auf der Brücke Auge in Auge zu begegnen. Es bleibt ein nicht nur sachlicher, sondern auch persönlicher Abstand, der die gegenseitige Fremdheit nicht beseitigt. In

---

[13] Denzinger, Enchiridion n. 1622 1650.

[14] Contra Epistolam Manichaei c. 3, n. 4; ML 42, 175.

dieser Hinsicht ist zwar wohl nicht ganz richtig, aber doch beachtenswert, was Hermann Herrigel[15] von seinem protestantischen Standpunkt zu dem Buche des Bischofs Besson bei aller sonstigen Anerkennung bemerkt: „Da es sich nicht um einen wirklichen Briefwechsel zwischen einem protestantischen und einem katholischen Pfarrer handelt, darf hier auch keine wirkliche Aussprache erwartet werden. Die Briefe des Protestanten, die auch schon ihrem Umfang nach geringer sind, beschränken sich im wesentlichen auf kurze Fragen und Einwände, da es ja dem katholischen Briefschreiber nicht möglich ist, selber die protestantische Auffassung voll zum Ausdruck zu bringen. Da die wirklichen protestantischen Antworten fehlen, kommt es auch nicht zu einer wirklichen Auseinandersetzung über die Glaubensfragen."

Auch die größte Einfühlungsgabe, auch das weitsichtigste Verständnis für die Gedanken, Anliegen und Nöte der andern kann eben den Ernst und die Farbe der Wirklichkeit nicht ersetzen. Es ist doch immer etwas anderes, wenn eine gegnerische Ansicht nur als Einwand dargestellt wird, oder wenn der Gegner selbst seine Auffassung mit der ganzen Wärme der eigenen Überzeugung vertritt. Vor allem aber scheint die Auseinandersetzung glaubhafter, wenn sie zwischen zwei wirklichen Gegnern geführt wird; denn erst dann empfinden wir die ganze Schwere des geistigen Kampfes mit seinen Erschütterungen und unabsehbaren Entwicklungen.

Wer daher die konfessionelle Verständigung ernstlich will, kann über die Notwendigkeit einer unmittelbaren Aussprache zwischen den getrennten Konfessionen nicht im Zweifel sein, mag er auch klar die Schwierigkeit der Ausführung erkennen. Denn die wirkliche Aussprache zwischen zwei wirklichen Gegnern stellt naturgemäß die Beteiligten vor eine schwere Aufgabe. Hier ist es nicht möglich, das Kampffeld willkürlich abzustecken und nur auf willkommene Fragen zu antworten, sondern man muß bereit sein, dem Gegner auf dessen Gebiet zu folgen und gegebenenfalls von ihm das Gesetz des Handelns zu empfangen. Solche Aussprachen müssen auch in Formen und unter Umständen geführt werden, daß die Liebe nicht verletzt wird, und daß nicht ein taktloser Beobachter eine freimütige Äußerung oder ein sachliches Zugeständnis gleich zu einer Sensation aufbauschen und an die große Glocke hängen kann. Nur so wird auch der Übelstand vermieden, dem die katholische Kirche — übrigens in ihrem praktischen Verhalten auch die andern christlichen Kirchen — vor allem vorgebeugt wissen will, daß nämlich die „simplices", d. h. die einfachen, theologisch ungeschulten Gläubigen in ihrer religiösen Überzeugung beunruhigt und verwirrt werden[16].

Bei aller Zurückhaltung, die von der katholischen Kirche gegenüber Religionsgesprächen gewahrt wird[17], stehen einer unmittelbaren Aussprache zwischen Katholiken und Protestanten grundsätzliche, dogmatische Hindernisse auch von der katholischen Seite nicht im Wege. Ob im einzelnen Falle aus persönlichen oder sachlichen Gründen Bedenken

[15] „Frankfurter Zeitung", Nr. 97/98 der Reichsausgabe vom 22. Febr. 1935.
[16] S. Thomas, S. theol. 2, 2, q. 10, a. 7.
[17] Can. 1325 § 3 des Kirchlichen Gesetzbuches.

bestehen, unterliegt der näheren Prüfung, in letzter Zuständigkeit dem Urteil der kirchlichen Autorität. Hierbei ist zu beachten, daß die Theologen der katholischen Kirche weit mehr als die Geistlichen irgend einer andern kirchlichen Gemeinschaft eine „acies ordinata" bilden und auch in taktischen, mit dem Dogma nicht in notwendigem Zusammenhang stehenden Fragen an die Weisung der kirchlichen Autorität gebunden sind, was sich unter Umständen sehr einschneidend fühlbar machen kann. Wenn die kirchliche Autorität ein bestimmtes taktisches Vorgehen, das gewisse Vorteile bieten würde, trotzdem aus Gründen einer für richtig befundenen Gesamthaltung ausdrücklich ablehnt, wäre es für den katholischen Theologen, wie immer seine Privatmeinung sein mag, unklug und praktisch auch aussichtslos, die gewählte Linie zu durchbrechen. Vielmehr darf und soll er Entscheidung und Verantwortung mit ruhigem Gewissen der kirchlichen Autorität überlassen und sich bemühen, mit ihr Einzelaufgaben und Einzelwünsche im Rahmen des Ganzen zu sehen und zu werten.

Alles, was im Hinblick auf die konfessionelle Verständigung geschieht und geschehen kann, ist bloß menschliche und daher unvollkommene, ergänzungsbedürftige Vorbereitungsarbeit. Die Wiedervereinigung im Glauben kann nur das Werk Gottes sein, der in seiner Vorsehung Mittel hat, sanfte und harte, um sein Ziel der kirchlichen Einheit auch gegen die stärksten Widerstände der Menschen von innen und von außen zu erreichen. Es sei dies ausdrücklich hervorgehoben, damit niemand auf den abwegigen Gedanken kommt, sich die Wiedervereinigung als das Schlußergebnis eines großen Religionsgespräches vorzustellen. Die letzte Entscheidung muß und wird fallen in der Einsamkeit des Gewissens vor dem Angesichte Gottes. Die Notwendigkeit des Gebetes steht darum außer aller Frage.

Die menschliche Bemühung aber um die konfessionelle Verständigung verspricht nur dann Erfolg, wenn sie mit zäher Beharrlichkeit und auf weite Sicht unternommen wird. Schnelle Erfolge werden auf diesem Gebiete fast immer Scheinerfolge sein. Darum ist hier die moderne Hast mit ihrem Verlangen nach glänzenden Berichten und überraschenden Statistiken fehl am Platze; vielmehr gilt der Satz: „Des Menschen Einsicht erkennt man an seiner Geduld" (Spr. 19, 11; vgl. 2 Kor. 6, 4), jener Geduld, die Zeit und Ruhe zum Warten und Wachsenlassen hat, aber auch „hoffend wider die Hoffnung" (Röm. 4, 18) nichts unterläßt, was in ihren Kräften steht. Und so mögen denn den Abschluß dieser Betrachtungen „Nach vierhundert Jahren" die besonnenen Worte bilden, die mir Erzbischof Nathan Söderblom unter dem 28. September 1929 schrieb: „Für die Kircheneinigung soll man beten und arbeiten, als ob sie uns von Gott bald gegeben werden könnte. Zugleich muß man immer wissen und denken, daß die Kirche Gottes mit Jahrhunderten und Jahrtausenden rechnet, und daß kein unweiser Eifer die Reinheit und Gründlichkeit der Arbeit schädigen darf."

Die Staatsphilosophie Platons

Von Bernhard Jansen S. J.

Staatsphilosophie ist bekanntlich etwas himmelweit Verschiedenes von Staatsrecht, von Staatspolitik. Staatsphilosophie ist die Theorie vom Wesen des Staates, ist also Metaphysik, die das Sein einer vollkommenen Gesellschaft bloßlegt. Jede Gesellschaft ist ein Organismus, d. h. die Hinordnung verschiedener Teile auf eine lebendige Einheit, Organismus ist lebendige Einheit in der Vielheit. Aus dieser Definition der Staatsphilosophie erhellt sofort, daß die staatsphilosophischen Theorien der führenden Denker nur aus ihren allgemeinen weltanschaulichen Grundauffassungen zu verstehen sind. Eine streng ethisch oder religiös geformte Philosophie wird eine ganz andere Staatstheorie entwerfen als eine empiristische, naturalistische, eine vorwiegend metaphysisch eingestellte Philosophie wird die Prinzipienfragen ganz anders behandeln als eine kritisch-skeptische. Die tatsächliche Geschichte der Staatsphilosophie bestätigt immer wieder diese a priori feststehenden Haltungen.

Nur unter diesem Gesichtswinkel ergibt sich ein volles Verständnis und eine gerechte Würdigung der philosophischen Leistung, die in der uns durch die Fragestellung der Gegenwart wieder besonders nahegerückten Staatstheorie Platons vorliegt. Platon hat durch seine Philosophie wie wenig andere in die geschichtliche Entwicklung der Staatstheorien eingegriffen; sowohl wegen der überragenden Bedeutung seiner Gesamtpersönlichkeit wie wegen der gedanklichen Inhalte seiner Ausführungen.

Daß die praktische Philosophie im Mittelpunkt der gewaltigen und vielseitigen Geistesarbeit Platons steht, daß im besondern die tiefsinnige, umfassende Theorie des vielleicht genialsten Metaphysikers aller Zeiten sich völlig der Tätigkeit unterordnet, könnte überraschen. Verliert sich sein Eros nicht fast traumartig in den transzendenten Höhen des Allgemeinen, der reinen Ideen, in den dialektischen Feinheiten und Unterscheidungen der Logik, in den grüblerischen Abstraktionen der Mathematik? Und doch ist es so, daß all dieses Spekulieren von dem urwüchsigen Glauben an den alles überragenden Wert des sittlich Guten getragen und richtungweisend bestimmt wird, daß all die trüben Lebenserfahrungen den Willen zur Verwirklichung des Staates als der Verkörperung der sittlichen Idee nicht brechen konnten.

Platon ist in seiner Jugend der begeistertste, aufnahmefähigste Schüler des in vieler Beziehung, in gesellschaftlicher, künstlerischer, spekulativer, so ganz anders gearteten Sokrates. Sokrates aber ist ganz Ethiker, will nur „Entbinder" des Guten sein, fühlt in sich den von der Gottheit kommenden Beruf des Volkserziehers, des Reformators seiner tief gesunkenen Umgebung. Dieses große Erbe tritt Platon an. Am liebsten hätte er sich nach dem Tode des Meisters (399) der Politik in irgend einem einflußreichen Staatsamt Athens, entsprechend seiner vornehmen Herkunft, sorgfältigen Bildung und dem damaligen Brauch, gewidmet. Nur die klare Einsicht

in die völlige Hoffnungslosigkeit auf Erfolg seiner hochfliegenden, idealen Absichten in den damaligen verkommenen Zuständen führten ihn nach den großen Wanderungen in Nordafrika und Süditalien, wo er Land und Leute reichlich kennen lernte, zu der festen Überzeugung, daß alles sittliche Handeln auf klaren Erkenntnissen ruhe, daß die Verbesserung der Völker durch die Führer erfolge, diese aber in sorgfältiger, langjähriger Schulung heranzubilden seien. So verzichtete er auf unmittelbare staatsfördernde Betätigung und gründete die Akademie. Diese vielberufene Akademie ist ja zubreitest und zutiefst eine Lebensgemeinschaft, nicht bloß ein Lehr- und Lernkörper einer fein differenzierten Elite ideal veranlagter jüngerer und älterer Männer.

Daß es nur die hoffnungslosen Verhältnisse der Heimat waren, die ihn die praktische Mitarbeit an dem Aufbau des Staatslebens, zu Gunsten weitblickender theoretischer Untersuchungen opfern ließen, und daß er auch diese letztlich in den Dienst der Praxis stellte, zeigen die dreimaligen Versuche, in Sizilien durch Dionysius den Ersten und Zweiten und Dion seine ethischen Ideale in die Wirklichkeit zu übersetzen. Es verlangte den ganzen Idealismus eines Platon, nach den beiden ersten, völlig fehlgeschlagenen Versuchen, die ihm Verfolgung und Schmähungen eingebracht hatten, noch im Alter von fast siebzig Jahren einen letzten vergeblichen Vorstoß zu machen.

In der Akademie werden die Probleme im regsten Austausch nicht bloß durchdacht, sondern auch durchlebt, wie sie in ihrer literarischen Prägung, in den dramatisch bewegten, künstlerisch geformten Dialogen heute noch in ihrer Lebensnähe uns packen, durchleuchten, begeistern. Wir wissen ja jetzt nach einem Jahrhundert „Platonprobleme", wie sie den Werdegang, das persönliche Ringen des nie rastenden philosophischen Eros des Dichterphilosophen unnachahmlich wiedergeben. Die Dialoge der Frühzeit des Schaffens in den Dreißigern stehen formell und inhaltlich noch ganz im Bann des Lehrers: die Auseinandersetzungen gelten wie bei ihm dem Kampf gegen den ethischen Subjektivismus und Relativismus der Sophisten und der Bestimmung des sittlich Guten und seiner verschiedenen tugendlichen Betätigungen.

Wenn auf dem Höhepunkt des Mannesschaffens der Ausbau der spekulativen Metaphysik in der Formierung der transzendenten allgemeinen Ideen als des wahren Seins den breitesten Raum einnimmt und diese Breite die Behauptung von der Tiefe und Höhe der praktischen Zielsetzung zu widerlegen scheint, dann wird die folgende Ausführung der Architektonik des Wissensbaues, die Forderung der streng intellektuellen Grundlegung des Wollens durch die Erkenntnis diese Behauptung rechtfertigen. Das gewaltigste Werk des Philosophen, die zehn Bücher vom Staate, die in etwas loser literarischer Aufmachung alle Seiten der Platonischen Weltweisheit darstellen, sind der beste Beweis dieses unsere ganzen Ausführungen vereinheitlichenden Leitsatzes: die Behandlung der Gerechtigkeit, der individuellen und sozialen, steht derart im Mittelpunkt, daß sie Sein und Gefüge aller Einzelteile bestimmt.

Das Schrifttum der Altersperiode endlich in den letzten zwanzig Jahren

(370—347) zeigt, wie stark die ethischen Ideale noch in Platon arbeiten, an einem Ausgleich mit den vielfachen Ernüchterungen und Erfahrungen arbeiten. Zeuge dessen sind neben dem „Philebos" der „Politikos" mit den tief eindringenden Erörterungen über Wesen und Aufgabe des wahren Staatsmannes und der Scheidung und Wertung der verschiedenen Staatsverfassungen, vor allem das nicht abgeschlossene, umfangreichste letzte Werk über den zweitbesten Staat, die „Gesetze".

Scharfsinnige dialektische Begriffsbestimmungen und Einteilungen, tief eindringende metaphysische Untersuchungen und Begründungen, ethisch hochfliegende Erwägungen, psychologische und ästhetische Analysen, feinsinnige pädagogische Anweisungen kreuzen sich, um das Wesen des sittlich Guten, das letzte Ziel und die höchste Norm des menschlichen Tuns, das Wesen der Tugend, das Verhältnis von Erkennen und Streben, von Pflicht und Lust in ihrer Aneignung, die verschiedenen Betätigungsweisen der sittlichen Fertigkeiten in der Form der vier von Platon grundgelegten Kardinaltugenden, die Willensfreiheit als die psychologisch metaphysische Vorbedingung der Sittlichkeit, den Anteil der Vernunft und der niederen Seelenteile sowie der Vererbung und körperlichen Veranlagung, die Sanktion der sittlichen Ordnung und Betätigung in diesem und im jenseitigen Leben herauszuarbeiten und trotz des systemfreien, zeitlebens nicht abgeschlossenen Philosophierens zu einem einheitlichen Ganzen der Ethik zu verknüpfen.

Vorhin sahen wir bereits, wie der geniale Begründer der europäischen Metaphysik, der wie kein zweiter Denker auch geschichtlich durch seine großen Schüler Aristoteles, Plotin, Augustinus die Entwicklung der griechischen und christlichen richtunggebend bestimmt hat, in den Jahren seines fruchtbarsten, persönlichsten Schaffens in der Seinsbetrachtung, in der Bestimmung der wahren Wirklichkeit die bei Sokrates noch fehlende ontische Begründung der sittlichen Ordnung gibt. Es gilt, diese ureigenste Geistestat Platons zu verstehen und zu würdigen. Mit ihr tritt etwas ganz Neues und Großes in die Geschichte der Philosophie aller Zeiten und Geschlechter ein. So verfehlt dieser erstmalige Versuch im einzelnen ist, so tiefgreifend und weitend ist der Grundgedanke. Nur von hier aus versteht man Aristoteles, Plotin, Augustinus und Thomas als Weltweise, Nichttheologen. Nur von diesem Intellektualismus erschließt sich der Sinn der Ethik Platons, seiner Staatsphilosophie.

Wohl hatte auch Sokrates als echter Grieche, dem der Logos, der zu formende Logos im Blut liegt, die Ethik in nächste Lebensnähe zur nüchternsten Logik gesetzt. Ohne klare Einsicht, ohne bestimmt umschriebenes Wissen, ohne unwandelbare, ewig gültige Begriffe und Definitionen ist auch nach ihm ein ethisches Handeln, ein sittlicher Charakter nicht möglich. Nicht nur die eine Seite des Grundsatzes der Sophisten, den bekanntlich Nietzsche ihnen entnommen hat, alles ist erlaubt, sondern auch die andere, nichts ist wahr, galt es zu widerlegen. Daher das sokratische Induktionsverfahren in der Gewinnung eindeutiger Tugendbegriffe.

Diesen Gedanken greift der unvergleichlich tiefere und allseitigere Schüler auf. Er bleibt aber bei der bloßen logischen Forderung nicht stehen.

Logik als menschliches Verstandestun ist normiert, gemessen an der überindividuellen, übermenschlichen, zeit- und raumlosen Wahrheit. Ohne weiteres, ohne ableitende Begründung steht dem großen Intuitionisten, dem plastisch denkenden und gestaltenden Künstler, dem erkenntniskritisch ungebrochenen griechischen Philosophen fest, daß diese Wahrheit nicht wie etwa in dem neuzeitlichen Denken ein frei schwebendes, rein logisches Transzendentalbewußtsein im Sinne Kants oder ein unmögliches objektiv gegebenes, an sich seiendes Mittelreich zwischen reiner Vernunftbetätigung und sachlichen Verdinglichungen im Sinne der heutigen Geltungstheorien, sondern wie bei Augustinus ein wirkliches, metaphysisches, existentielles Sein ist, hat bzw. in ihm gründet.

Wo ist nun dieses Wahrsein verwirklicht, auf das die logischen Begriffe als ihren Gegenstand, als ihr Gemeintes, als ihre Erfüllung, als ihr Ideal, als ihren Wert intentional gehen? Welchen Seinsgestalten haftet die auszeichnende Note der Allgemeinheit, Notwendigkeit, Raum- und Zeitlosigkeit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit an? Nicht den erfahrbaren, sinnfälligen Dingen, die ja, wie Heraklit mit Recht gelehrt hat, in ständigem Fluß sind, ein bloßes Werden, kein Sein enthalten. Das wahre Sein ist das geistige Sein der Eleaten, es ist nur der Vernunft, dem Geist zugänglich. Aber nicht in der Form ihres strengen Monismus, sondern in gesetzmäßig verlaufenden, differenzierten Schichtungen, entsprechend der Vielheit und Verschiedenheit der allgemeinen Begriffe, die alle wahr sind, alle ein Anderes meinen und darum ebenso viele Seinsgegenpole verlangen. So steht denn vor dem Seherblick des Platonischen Eros das Wirklichkeitsreich der an sich seienden Ideen, sie sind das Allgemeine, Notwendige, Ewige, das wahre Sein, durch Teilnahme an ihm existiert das Schattenreich der sinnfälligen Erfahrungswelt, das Einzelne, Zufällige, Zeitliche. Alles Wissen geht auf diese idealen Gegenstände.

Die Ideen sind zugleich die höchsten Normen des Handelns, die höchsten Werte, nach denen die diesseitige Welt zu beurteilen ist. Die Platonische Philosophie ist in ihrem tiefsten Sinn Wertphilosophie, in der freilich die Werte sachlich mit dem Sein, in dem sie gründen, dem sie anhaften, zusammenfallen. Dieser Charakter kommt vor allem dadurch zum Ausdruck, daß die Pyramide der nach ihrer Allgemeinheit und ihrer Seinsfülle geschichteten Ideen in der Idee des Guten und Schönen gipfelt. Das Gute und Schöne, das mit dem persönlichen Gott zusammenfällt, ist die Sonne, die allen andern Ideen Sein, Wahrheit, Gutheit vermittelt. Wenn mithin das ethische Wollen ganz und gar auf dem rechten, wahren Erkennen ruht, die Idealwelt aber der Gegenstand alles Wissens ist, dieses Wissen weiterhin ein streng philosophisches ist und nur in der langen, bewußten Schulung der Dialektik und Metaphysik erworben wird, dann leuchtet die Notwendigkeit und die Schwierigkeit der philosophischen Spekulation, ihre Bedeutung für die Ethik ein.

Schon mit diesen, Person und Denken Platons allgemein kennzeichnenden Ausführungen ist Wesen und Aufgabe seiner Staatsphilosophie zu einem guten Teil dargelegt. Die Individualethik und ihr integrierender Bestandteil, die Ideenlehre oder die Dialektik und Metaphysik, sind nämlich

vollständig in die Staatsphilosophie eingebaut. Noch mehr: die Staatsphilosophie ist ihrem ganzen Wesen nach Sozialethik, Platon ordnet nicht bloß alle Einzelaufgaben, die wirtschaftlichen, sozialpolitischen, künstlerischen, wissenschaftlichen, vollständig dem einen Endziel, der Verwirklichung der ethischen Ordnung, der Darstellung der sittlichen Idee, wie später Hegel, unter. Sein ethisch-religiöser Idealismus, seine transzendente, metaphysische Einstellung, seine teilweise Weltfremdheit nimmt seinen weiten, starken Geist derart in Anspruch, daß er darüber die nüchterne Wirklichkeit großenteils übersieht, die natürlichen Anlagen wie die der beiden Geschlechter, die naturhaften Institutionen wie die der Familie und des Privateigentums sinnstörend vergewaltigt, über den Allgemeinbetrachtungen den verwickelten, an tausend Umstände verhafteten nüchternen Weg zum Einzelnen, Konkreten, Geschäftlichen, Rechtlichen, Alltäglichen gar nicht findet. Ethisches Handeln aber ist vor allem logisch-metaphysisch wahres Erkennen. Zeitlebens überschätzt Platon die Bedeutung des theoretischen Wissens für das Handeln, speziell das sittliche Tun, trotz allen Ringens und Fortentwickelns bleibt er in dem verhängnisvollen Grundirrtum, dem einseitigen Intellektualismus des Sokrates stecken: sittliches Handeln ist gleich richtigem Erkennen, niemand ist wissend verkehrt. In dem bekannten Motto der „Politeia" (V 473 C), das Georg von Hertling, ebenso bekannt als Denker wie als Politiker, gern anzuführen pflegte, kommt der alles überragende Wert der Spekulation für die Staatsphilosophie zum Ausdruck: Es wird nur dann mit der Gesellschaft gut bestellt sein, wenn die Herrscher Philosophen oder die Philosophen die Herrscher werden.

Die Staatsphilosophie Platons deckt sich mit seiner Sozialethik, sahen wir. Damit taten wir den einen Schritt zum Eingang in das innerste Wesen der ersteren. Noch ist ein zweiter Schritt zu tun zu ihrem vollständigen Verständnis, zu ihrer allseitigen Würdigung. Die Sozialethik fällt mit der Individualethik zusammen. Platon setzt die streng seinsmäßige, metaphysische Einheit der menschlichen Einzelpersönlichkeit der weit lockereren, funktionellen, moralisch-rechtlichen Einheit der Gesellschaft, des Staatsganzen völlig gleich. Der Staat ist der Mensch im großen, der alles bevormundende Erzieher. Daher die folgenschweren Verstiegenheiten seiner Staatsphilosophie. Daher das nie zum Abschluß gelangte Ringen um Ausgleich der Spannungen zwischen den Belangen, Rechten und Pflichten des Ganzen, der Herrscher, der Gesetze und der Individuen, der Familie, wie es in der wesentlich verschiedenen Struktur des besten Staates der „Politeia" und des zweitbesten der „Nomoi" allüberall sich ausspricht. Daher die bitteren Enttäuschungen und trüben Erfahrungen, die über dem Lebensabend des greisen Philosophen lagern und von denen u. a. sein siebter Brief ein anschauliches Bild gibt. Aristoteles setzte hier mit seiner berechtigten Kritik ein. In echt wissenschaftlicher Zucht gibt er eine strenge Begriffsbestimmung des Staates, des Bürgers, was bei Platon fehlt. Und noch eins, wie Platon wegen seiner einseitigen ethischen Einstellung für die wirtschaftliche und rechtliche Seite kein Verständnis hat, so kümmert er sich ebensowenig um die Beziehungen seines

Stadtstaates zu andern Staatsgebilden, kaum werden die Selbstverteidigung und deren Maßnahmen erwähnt.

Die verhängnisvollste Auswirkung der Gleichsetzung der individuellen und sozialen Sittlichkeit ist die völlige Unterordnung des Einzelnen unter den Staat. Die Gesellschaft ist autonomer Selbstzweck, dem der Mensch restlos eingeordnet ist. Damit fällt Platon freilich aus der Gesamthaltung des griechischen Heidentums nicht heraus. Erst in der christlichen Atmosphäre kam die Idee der freien sittlich-religiösen Persönlichkeit, ihr Hinausragen über die Aufgaben und Rechte des Staates zum Durchbruch. Erst auf Grund jahrhundertelanger Erfahrungen hat sich eine Gesamttheorie vom Verhältnis der Persönlichkeit zum Gesellschaftsganzen herausgearbeitet, die ihrer sittlich-religiösen, jenseitigen Bestimmung gerecht wird. Und doch hätten diese völlige Unterordnung des Individuums andere zentrale Lehrstücke der Platonischen Psychologie, Ethik, Metaphysik verbauen sollen: Wie reimt sich damit die tiefe, schöne Ansicht, daß die höchste Aufgabe des unsterblichen Geistes Gottähnlichkeit, Gottesdienst ist?

Damit dürfte der Geist der Staatsphilosophie Platons herausgearbeitet sein. Auf die Ausführung und Beschreibung des Einzelnen müssen wir der Kürze halber verzichten.

An die Spitze dieser Betrachtung wurde das Prinzip gestellt, daß die Staatsphilosophie etwas von Staatsrecht und Staatspolitik Grundverschiedenes ist, daß die Staatsphilosophie der führenden Denker nur aus dem Ganzen, aus den Wesenszügen ihrer Welt- und Lebensanschauung zu begreifen ist. Wenn dieser Leitsatz sich irgendwo bewahrheitet, dann bei dem genialen Schöpfer der Metaphysik, bei dem ideal gerichteten Anwalt des Geistes und seines Primats, der ethischen Ordnung als der Gestaltung der Menschheitsordnung überhaupt. Darin gründen die einzigartigen Vorzüge der Platonischen Staatsphilosophie. Kein anderer außerhalb des Christentums stehender Philosoph kommt an ihre Höhe und Tiefe, ihren sittlich-religiösen Ernst heran. Die Platonische Staatsphilosophie weist aber auch all die Irrtümer, Unklarheiten, Verstiegenheiten, Vergewaltigungen und Mängel des wirklichkeitsfremden Idealisten, des einseitig abstrakten, metaphysischen Dichterphilosophen auf.

Es ist eine geschichtliche Tatsache, die bereits erwähnt wurde, daß die Staatsphilosophie Platons wie kaum eine andere, etwa die christliche Augustins ausgenommen, geschichtlich in die Tiefe nachgewirkt hat. Der ethische Idealismus befruchtet die späteren Griechen, besonders Plotin und seine neuplatonischen Nachfahren, Augustinus, das Mittelalter, die beginnende Neuzeit. Vor allem hat die Staatsphilosophie maßgebend die Kritik des Aristoteles gefördert, abgesehen von der unmittelbaren positiven Einwirkung. Aristoteles hat klar die sozialen Entstehungsgründe, Wesen und Bestimmung des Staates herausgearbeitet. Er ist eine vollkommene Gesellschaft, die den Naturzweck verfolgt, ihren Gliedern die allseitigen Bedingungen eines vollkommenen Glückes zu ermöglichen. Aristoteles prägt klar und scharf den Begriff des Bürgers, erhellt das Wesen der Staatsauffassung, gibt eine scharfe Einteilung ihrer verschiedenen Formen. Der hl. Augustinus aber,

dem fälschlich eine rationalistische, antikirchliche Geschichtskonstruktion den Vorwurf macht, er kenne keine unabhängig und vorgängig zur Sünde bestehende, naturrechtlich begründete Gesellschaftsform des Staates, hat bei aller Herübernahme antiker, unmittelbar auf Cicero und mittelbar auf die griechische, besonders die Aristotelische Staatsphilosophie zurückführender Denkmotive in einer weitsichtigen und tiefbohrenden Synthese den Grundirrtum der heidnischen Staatsauffassung überwunden: die irdischen, diesseitigen Belange, die dem Staat als einem selbständigen Naturgebilde unterstehen, sind auf die höheren religiös-sittlichen, übernatürlichen Hochziele, die ewige Seligkeit, das gnadenvolle Heil der Einzelpersönlichkeiten und der Gesamtmenschheit, deren Verwirklichung die Kirche im friedlichen Zusammenarbeiten mit den irdischen Machthabern anzustreben hat, hingeordnet.

Die Aristotelischen Elemente baute Thomas von Aquin in die Platonisch-Augustinischen, wie überhaupt in die christlichen überlieferten Gedankenmotive hinein. Damit erhob er den bei Platon und Augustinus in das Reich des Sittlich-Religiösen reichenden Staatsbau auf das solide, breite Fundament des echt Menschlichen, Natürlichen, Sozial-Rechtlichen. Die späteren Scholastiker, vorab die Staatsphilosophen der beginnenden Neuzeit, wie Franz von Vitoria, Dominikus Soto, Suarez, Bellarmin, sowie die christlichen Denker der letzten Jahrzehnte, angeregt durch die neuzeitlichen Theorien sowie die Enzykliken Leos XIII., führten das mehr Prinzipielle der früheren Theorien im einzelnen durch, gaben ihm damit eine immer fühlbarere, brauchbarere Lebensnähe, entsprechend den Forderungen, Gefahren und Fortschritten der Stunde.

Die Gesellschaftslehre ist wohl das heute lebendigste, wichtigste Problem der Philosophie. Jedenfalls dasjenige, an dem der ganze Mensch beteiligt ist und das zahlenmäßig die meisten Menschen ergreift. Geht man die Geschichte der philosophischen Staatstheorien durch: die Einseitigkeiten des Absolutismus und Liberalismus, des Rechts-, Polizei- und Wohlfahrtsstaates, wie sie in der Neuzeit von den führenden Denkern aufgestellt wurden, so sieht man, daß die Philosophie vom Staat zu den schwierigsten aller Wissenschaften gehört: Erfahrung und Denken, Praxis und Spekulation, allgemeine, abstrakte Prinzipien und wirtschaftliche, politische, soziale, technische Gesichtspunkte, Philosophie, Psychologie, Geschichte, Recht kreuzen sich vielfältig. Gesunde, der Wirklichkeit gerecht werdende und zugleich an den ewigen Seins-, Moral- und Rechtsnormen orientierte Staatstheorien sind das Werk der vereinten jahrhundertelangen Geistesarbeit der Weisesten und Erfahrensten.

Wenn sich die katholischen Philosophen und Theologen in der Unklarheit, die allüberall gerade auf dem Gebiete der Gesellschaftslehre die Geister von heute verwirrt und bedrückt, an der in Jahrhunderten ausgereiften christlichen Staatsphilosophie schnell und sicher orientieren können, dann hat daran Platon, den der hl. Augustinus zeitlebens wegen seiner spekulativen Tiefe und seiner sittlich-religiösen Höhe bewunderte und verehrte, seinen gewichtigen Anteil.

Zur Artgemäßheit der christlichen Sündenidee

Von Josef Gummersbach S. J.

Der „Kampf um die Substanz des Christentums ist entbrannt; denn alle Polemik gipfelt im Kampf gegen die christliche Idee der Sünde, und damit wird ganz ohne Frage die Substanz des Christentums in Zweifel gezogen".

„Begründet wird dieser Angriff mit verschiedenen Argumenten. Zunächst wird natürlich gesagt: Die christliche Sündenidee, speziell die Idee der Erbsünde, verstößt gegen die rassenmäßig höchste Idee der heroischen Haltung dem Leben gegenüber. Die Sündenidee habe dem arischen Menschen Welt und Leben und eigene Kraft verächtlich gemacht, habe ihn zu einer Sklavenhaltung gezwungen, die seiner Art fremd sei. — Man wirft dieser Sündenidee daher weiter vor, sie habe die elementare Ungebrochenheit des Menschen zerstört und einen Bruch in die menschliche Existenz gebracht, durch den der arische Mensch entartet sei. — Diese Sklavenhaltung des allzeit sündenbewußten Menschen ist somit artfremd, und das ist ohne weiteres als notwendig einzusehen, wenn man bedenkt, daß diese Idee eben auf jüdischem Boden gewachsen ist und von dort her in die arische Welt als Fremdkörper eingewandert ist. Es ist somit erwiesen, daß diese artfremde, demütigende und alles starke Selbstgefühl raubende Idee den Ariern aufgezwungen ist und die typischen Verdrängungssymptome gezeitigt hat, wie das stets in ähnlicher Situation der Fall ist."

Mit diesen Sätzen faßt Gustav Mensching, der uns durch seine religionsgeschichtliche Studie „Die Idee der Sünde, ihre Entwicklung in den Hochreligionen des Orients und Okzidents" bekannt ist, in seiner letzten beachtenswerten Schrift „Die Artgemäßheit der christlichen Sündenidee" (Gotha 1934) die in unserer Gegenwart geradezu leidenschaftlich vorgetragenen Anwürfe gegen das wirkliche positive Christentum der Heilsoffenbarung kurz und eindeutig zusammen. Und allzu wahr ist der Schluß Menschings, daß mit der Ablehnung der christlichen Sündenidee logischerweise auch die Ablehnung bzw. Überflüssigkeitserklärung eines Erlösers und seines Erlösungswerkes ausgesprochen wird; knüpft doch der Gottessohn als Heiland in seiner Lehre und seinem Sühnetod (Matth. 20, 28; Joh. 2, 2; 1 Kor. 6, 20; 2 Kor. 5, 21; 1 Petri 1, 18) nicht lediglich an die subjektive „Einbildung" irgend eines Volkes, sondern an die objektiv tatsächliche Entsündigungsnotwendigkeit des ganzen Menschengeschlechtes an. Ist jene Notwendigkeit nur eine Bewußtseinstäuschung, dann ist nicht mehr Christus „gestern, heute und in Ewigkeit" (Hebr. 3, 8), sondern nur ein Christus von gestern, der Mann mit der größten „Illusion", um wenig zu sagen.

Ohne Zweifel deckt Christentum seine Substanz auf, wenn es vor der sich offenbarenden göttlichen Wahrheit bekennt, daß die Völker aller Zungen in Adam, dem gemeinsamen Stammvater, eine Ursprungseinheit bilden: „Er hat aus einem Menschen das ganze Menschen-

geschlecht gemacht, daß es wohne über die ganze Erde", sagt Paulus auf dem Areopag zu Athen (Apg. 17, 26); und ebenso, wenn Christentum sich mit dem Völkerapostel einig erklärt: wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen sei und durch die Sünde der Tod, so sei auf alle Menschen der Tod übergegangen, weil alle in jenem gesündigt hätten (Röm. 5, 12), wie durch des Einen Sünde auf alle Menschen Verdammnis gekommen sei, so komme auch durch des Einen (Christi) Gerechtigkeit Rechtfertigung auf alle Menschen (Röm. 5, 18). Christentum weiß demnach aus der Unfehlbarkeit seines Glaubens gewiß, daß seine „Frohbotschaft an alle Völker" (Matth. 28, 19) unmöglich darin bestehen kann, irgend einem Volke einen „Bruch in die menschliche Existenz" hineinzudichten, sondern daß seine Botschaft sich vielmehr darauf zu erstrecken hat, der allenthalben vorgefundenen Gebrochenheit des historischen Menschen schlechthin — Heilung und Erhebung, ja Vergöttlichung zu verheißen und zu vermitteln.

Zwei Weltanschauungen stehen sich in der Geistessituation der Gegenwart trutzig gegenüber, und jede von beiden wehrt sich — gegen eine „Entartung" ihres Wesens. Handelte es sich nur um die trennende Verschiedenartigkeit in der Vorstellungsweise des dennoch gemeinsam festgehaltenen Wahrheitsgehaltes einer religiösen Idee, so könnte der Gegensatz allenfalls noch als ausgleichbar angesehen werden; jedoch geht es beiden nicht lediglich um eine bloße Form oder kontingente Formulierung, sondern um die Wahrung des metaphysischen Wahrheitskernes, an dem beide Anschauungen um so interessierter sind, als sie, jede in ihrer Weise, heiß erwarten, daß eben diese Wahrheit die Menschen von falscher Belastung frei machen werde.

Auffallend nun ist, daß das Christentum die „elementare Ungebrochenheit des Menschen" jedem Volke, jeder Rasse abspricht und damit seine Artgemäßheit und die seiner Sündenidee in einem absoluten, zeitlich wie räumlich universellen Sinne herausstellt, während der Gegner die Artfremdheit der christlichen Sündenidee und damit des Christentums überhaupt in einem nur relativen Sinne, d. h. allein für die Arier, behauptet. Man könnte demnach meinen, es gehe nur um eine Diskussion zwischen Christentum und einer einzigen Rasse; und doch liegt der konstruierte Gegensatz viel tiefer. Die Wege scheiden sich schon in der allgemeinen Anthropologie: Ist christliche Anthropologie mit ihrer Offenbarungsweisheit vom Fall des Menschen und des ganzen Menschengeschlechtes auf einem Irrweg, oder ergeht sich die neue, „rein rassisch orientierte Anthropologie" in einer wirklichkeitsfalschen Utopie?

Christentum hat keinerlei Interesse — im Gegenteil —, die Natur auch nur einer einzigen Rasse, eines einzigen Volkes, eines einzigen Menschen zu zerstören oder zu mindern; bei ihm ist das klassische Wort beheimatet: Gratia non destruit, sed elevat naturam. Doch vor aller Artbildung irgend einer Rasse steht vor ihm schon die von Gott geoffenbarte Tatsache einer Erbschuld des ganzen Menschengeschlechtes mit all ihren wehen Folgen. Diese Lehre sieht das Christentum nicht bedingt in den geistigen bzw.

biologischen Voraussetzungen irgend einer, etwa dem Arier, artfremden (semitischen) Rasse; denn hätte Adam, das Menschheitshaupt, nicht gesündigt, so wäre selbst das Judenvolk nicht in jene Schuldgemeinschaft verstrickt. Und wenn Christentum zu den Germanen kam, so konnte es als Erlösungsreligion, wesensgetreu, nicht seine Aufgabe darin schauen, ihnen artfremde Schuld-Mythologien des Orients aufzupfropfen, sondern es hatte ihnen nur einen Weg zur Entsklavung vom Bösen (2 Petri 2, 19), zur Gotteskindschaft und Freiheit der Kinder Gottes (Röm. 11; 17, 23—24; Röm. 8, 11) zu zeigen. Hinsichtlich der Schuldverstrickung nahm das Christentum, von Gottes Offenbarung belehrt, auch bei unsern Altvordern eine „Artgleichheit" oder besser „Menschheitseinheit" (Kol. 3, 11) an; daß es aber in die Germanen nicht erst ein Schuldbewußtsein hineindichten mußte, sondern es bei ihnen schon vorfand, wird fortschreitende Religionswissenschaft immer mehr bestätigen. Will Christentum also seinem Wesen nicht selber das Todesurteil sprechen, so kann es eindeutig nur die Veredlung jedes Menschen, jedes Volkes und jeder Rasse wollen, muß es notwendig jedem Menschen, jedem Volk, jeder Rasse, der ganzen Menschheit die unstreitig „höchste Idee der heroischen Lebenshaltung" (d. h. der vollkommenen ethischen Identifizierung menschlichen Eigenwollens mit dem erhabenen Heilswillen des transzendenten Gottes an Mensch, Volk, Rasse und Menschheit) verwirklichen helfen. Das ist seine Sendung!

Eine Sendung voll Belastung und voll Beglückung! Es ist in der Tat nicht immer leicht, einem die Begrenztheit seines Eigenkönnens zu zeigen; am stärksten ist die Menschheit in ihrem Verlangen nach Wahrheit, am wehleidigsten aber auch, wenn eben diese Wahrheit ihr selber nicht schmeicheln will und kann. Und doch darf Christentum der Menschheit nicht die „Verwundung der Natur" (S. Thom., S. th. 1, 2, q. 85, a. 3), an der diese seit den Tagen des verlorenen Paradieses leidet, verschweigen; ist doch der historisch „eingewanderte Fremdkörper" nicht bloß ein irriges, pathologisches Sündigkeitsbewußtsein, sondern die objektive Tatsächlichkeit unserer erblichen Schuldverstrickung und der dieser entstammenden und zur persönlichen Sünde neigenden sinnlichen wie geistigen Begierlichkeit in uns. Und doch muß Christentum, unbetört von Beifallsgier und unverängstigt durch einsetzende Abneigung, als Antwort es sagen: so sehr auch ein Mensch oder eine Rasse mit natürlichen Kräften sich aufzuarten versucht, den Bruch in der menschlichen Existenz vermag nur zu heilen — die Gnade Christi.

Eine beglückende Sendung des Christentums insofern, als es den Völkern und Rassen ein über ihnen liegendes, überzeitliches Höchstziel aufweisen und erreichbar machen kann. Mensch und Rasse verlieren nicht ihren natürlichen Eigenwert, gewinnen aber ihren Letzt- und Höchstwert, ja Überwert aus dem sich erbarmenden Gott. So hängt denn Christentum die Sterne der Menschheit nicht niedriger, daß sie sich in Selbstzufriedenheit und Stolz vergötze, sondern es trägt die Menschheit hinauf zu der Sonne Gottes, daß sie von ihm in Gnade vergöttlicht werde.

Wie oft schon ist diese Sendung des Christentums im Laufe der Jahrhunderte verkannt worden, als ginge es ihm lediglich um die Behauptung

gewisser äußerer Machtpositionen! Ebensowenig darf man ihm starren Eigensinn oder schulmeisternde Rechthaberei zum Vorwurf machen. Daß es eine gewisse Souveränität des Gedankens für sich beansprucht und mit Absolutheitscharakter auftritt, darf man ihm nicht übelnehmen, da es sich ob der Gewißheit göttlichen Offenbarungsauftrags mit beidem belehnt, zu beiden somit berechtigt, ja verpflichtet glaubt. Seine Sendung lautet nichtsdestoweniger auf Dienst an der Menschheit, letztlich auf Seelsorgepflicht im Dienste des einen nämlichen Gottes, dessen Liebe die Welt am Frühmorgen der Schöpfung aus dem Nichts hervorgebracht und der Menschheit am Mittag des Weltgeschehens seinen eingeborenen Sohn gesandt hat, damit am Weltabend trotz Sünde und Schuld Gott sei alles in allem (1 Kor. 15, 28). So sieht auch jetzt wieder das Christentum seinerseits im „Kampf" das Ziel des Friedens. „Der Friede Christi frohlocke in euern Herzen; zu diesem seid ihr ja berufen in einem Leibe" (Kol. 3, 15). Christentum wird daher nie sein theoretisches Wissen um die doktrinäre Lösung der aufgetretenen „Spannung" für sich allein behalten; Kirche als bestellte Führerin und Lehrerin der Völker wird sich melden ohne zu verstummen, wird mit der Liebe der Gewinnenden immer wieder den unerbittlichen Beweis antreten, daß das letzte Kriterium der Wahrheit einer religiösen Idee nicht die einer wandelbaren Rasse und Art entsprechende Gemäßheit, sondern nur die ewige unvergängliche Wahrheit sein kann, die sich nicht widerspricht, ob sie sich nun in der Naturschöpfung zu erkennen gibt, oder in der eigentlichen positiven „Offenbarung" erneut kundtut. Diesen Standort wird das Christentum selbst niemals verlassen, und eine „Überbrückung" der aufgetretenen Gegensätze kann seinerseits nur den Sinn haben, den andern betend und belehrend herüberzurufen.

Buhlte Christentum um Beliebtheit bei der Welt und fühlte es sich nicht der absoluten Wahrheit ewig vermählt (vgl. 1 Thess. 2, 4; Gal. 1, 10), wie oft hätte es sich im Laufe der Kirchengeschichte zu einem Kompromiß hergeben können, wobei man allenfalls die gleichen Worte mit wesensverschiedenem Inhalt gebraucht hätte. Man sprach vom Gottmenschen und meinte doch nur einen „Gottesträger" (Nestorianismus); man sprach von Gnade und meinte doch nur die Natur (Pelagianismus); man sprach vom positiven Christentum und meinte nicht die einzige vom Gottessohn selber gegründete Heilsanstalt, sondern eine historisch gewordene, doch nur von Menschen organisierte Konfession, die zu guter Letzt doch wieder nur Negation unserer eigenstarken Natur besage; man sprach von Sünde und meinte doch nicht die bewußt freiwillige und wahlfreie Übertretung des ewigen Gesetzes eines überweltlichen Gottes; man sprach von Gott und meinte doch nur die sich herrlich entfaltende Natur. Ein aufgeschlossener Blick in katholische Dogmatik könnte davon überzeugen, wie Mutter Kirche nie an den Problemen vorbeigesehen oder sie verschoben hat, sondern in ihrer Liebe zur Wahrheit und den Wahrheitssuchenden beim Dienst am Wort (1 Tim. 6, 20—21) klar und ehrlich geblieben ist. In solcher Klarheit und Ehrlichkeit wird sie der Herr, wie er es in den verflossenen

neunzehnhundert Jahren getan, auch in dieser Stunde erhalten (Matth. 16, 18; 5, 10; 10, 16; 24, 9)!

Welche „Verständigungsmittel" das Christentum nun brauchen wird?

Grundsätzlich die gleichen, die sich seit den Tagen seines Bestehens bewährt haben. Auf unsern Gegenstand angewandt also: zunächst (in Berücksichtigung der Mentalität seines thematischen Gegners) eine Darbietung der rein wissenschaftlichen Gegeninstanzen, die noch von den aus dem Wesen des Christentums sich anbietenden Gegenargumenten absieht; dann mittels der Darstellung seines Wesens den eindeutigen Erweis der unfehlbaren Wahrheit seiner Sündenidee. Wiederum wird sich dann bestätigen, daß Glaube und Wissen einander nicht widerstreiten; sind doch die Gottesgeheimnisse wohl über der Vernunft, aber niemals wider die Vernunft.

Bei seinem Eifer für die reine Wahrheit wird das Christentum die Wissenschaft warnen, nicht voreingenommen zu sein, sondern ohne unwissenschaftliche Akzentsetzung objektiv zu berichten. Akut ist zuerst der historische Nachweis, daß der Sünden- und Erlösungsgedanke unsern Altvordern durchaus nicht artfremd gewesen ist. Daß dieser im Bewußtsein eines Heidenvolkes mit seiner Vielheit von durchaus nicht absolut-heiligen Göttern nicht so geklärt und rein auftreten kann, wie bei einem Volk, das sich, zumal sittlich, von dem einen und wahren Gott ständiger Offenbarung (5 Mos. 6, 4) geführt weiß, ist zu erwarten. Man wird überhaupt sachlich wie methodisch zwischen subjektiv empfundenem Erlösungsbedürfnis und objektiver Erlösungsbedürftigkeit bzw. Erlösungsnotwendigkeit unterscheiden müssen; ersteres kann, absolut gesprochen, aus irgend welchen Gründen verblaßt sein, während letztere tatsächlich immer noch vorliegt.

Sicherlich erkannten die ersten Glaubensboten in unsern Altvordern nicht lediglich eine gens sancta, sondern stellten bei ihnen im einzelnen nicht weniger als anderswo auch klaffende Gegensätze zum allgemein gültigen Sittengesetze fest. „Auch die Germanen waren unvollkommene, mit Fehlern und Schwächen behaftete Menschen; es bedeutet keine Herabsetzung der Rasse, das einzugestehen. Die Sagas führen uns mit genügender Deutlichkeit vor Augen, daß es auch unter den echten Heiden nicht nur gute, edle und tapfere Menschen, sondern auch Schwächlinge, Neidinge und Lasterhafte gab. Haß, Niedertracht, Eifersucht, Verleumdung, Hinterlist, Diebstahl, Mord, Raub, Ehebruch — alles das findet sich auch dort, wo wir noch durchaus wurzelhaftes heidnisches Leben vor uns haben."[1] „Fehlten so bei den Germanen nicht die dunklen Seiten des sittlichen Lebens, so gab es auch Schuld, Sünde und Reue. Allerdings ist es zweifelhaft, wieweit diese Gefühle einen religiösen Charakter haben"[2], meint Baetke.

---

[1] Walter Baetke, Arteigene germanische Religion und Christentum (Berlin-Leipzig 1933) 35.

[2] Baetke a. a. O. 35.

Selbst wenn wir nun einräumen müßten, diese Gefühle hätten noch keinen streng religiösen, d. h. aus der Erfassung des schuldbar gesprengten Verhältnisses des Menschen zur Gottheit geborenen Charakter gehabt, was noch nicht eindeutig erwiesen ist[3], und die germanische Religion wäre somit noch nicht zu einem Erlösungsgedanken in irgend einer Form durchgestoßen, so folgt daraus trotzdem für den germanischen Menschen keine Artfremdheit der eigentlichen Erlösungsreligion; denn die christlich erfaßte Aufgabe der Missionare an den Germanen konnte nicht darin bestehen, „sie erst erlösungsbedürftig zu machen, um ihnen die Erlösung predigen zu können", sondern nur darin, in ihnen die selbständige Erkenntnis der Erlösungsnotwendigkeit des Menschen schlechthin, also auch der ihrigen, zu wecken. Was schließlich im Lichte der beginnenden Missionierung als religiöses Gefühl sichtbar wurde, war die aufgehellte Eigenüberzeugung von der allgemein menschlichen und nicht minder germanischen Erlösungsnot vor dem einen wahren Gott. In diesem Zusammenhang gewinnt übrigens Menschings religionsgeschichtlicher Nachweis der gewaltigen Analogien zur christlichen Sündenidee (längst ehe das Christentum in die Erscheinung tritt) in den sonstigen arischen Religionen, d. h. die Feststellung der im religiösen Gewissen erfahrenen „Isolierung der menschlichen Existenz von einem transzendenten heiligen Gott", besondere Bedeutung. Dem Christentum wird ein solcher Nachweis wertvoll sein, nicht als ob sein Glaube sich erst auf solch religionsgeschichtliche Tatsachen aufbaute und mit ihnen stiege oder fiele, sondern als Bestätigung seines auf der positiven göttlichen Offenbarung beruhenden Glaubens von der Sündlichkeit des Menschengeschlechtes, das eben seine paradiesische Unversehrtheit eingebüßt hat.

Das „Verständigungsmittel", das wir als erstes skizzierten, ist offensichtlich eine Angelegenheit der christlichen Apologie, insofern sie sich auf die Abwehr der jeweiligen Angriffe beschränkt. Solche Apologie setzt aber beim Sich-wehrenden zweifelsohne eine wenigstens ihm selbst sichere Position voraus; sonst liefe ihr Verfahren eher auf ein dem Zufall des Kräftespiels überlassenes Durchsetzen des eigenen Ichs hinaus als auf die siegreiche Behauptung der Sache, für die der andere doch durch Überzeugung gewonnen werden soll.

Das andere, entscheidende Verständigungsmittel ist allgemeinfundamentaltheologischer bzw. dogmatischer Art. Wissenschaftlich heißt es fürs erste, Gemeinschaft gewinnen in der systematischen Klärung prinzipieller Vorfragen des Offenbarungsglaubens überhaupt (praeambula fidei). Diese Vorfragen sind nun teils philosophisch geartet (Begriff, Möglichkeit, Erkennbarkeit einer eigentlichen göttlichen Offenbarung), teils geschichtlicher Natur: die Tatsächlichkeit der christlichen Offenbarung, d. h. daß Jesus Christus wirklich als Gottgesandter den Menschen göttliches Wissen und göttlichen Willen mitgeteilt hat. In diesem historischen Teil wäre dann aufzuweisen Christi Existenz, Persönlichkeit, Lehre, göttliche Sendung und namentlich sein Werk, d. h. die Stiftung einer gesellschaftlichen

[3] „Das Quellenmaterial, das uns zur Verfügung steht, enthält wenig Urkunden, die religiösen Charakter tragen" (Baetke a. a. O. 37).

Religion, der Weltkirche, der allein er die unfehlbare Hut und die Vermittlung der von ihm gebrachten Offenbarung anvertraut hat. Das Ergebnis dieser Voruntersuchung wäre somit die Erkenntnis einer in der Kirche verwirklichten unfehlbaren Lehrautorität, die nicht subjektive Ideologien aufzuzwingen, sondern nur „Christi Lehre heilig zu bewahren und treu zu erklären hat" (C.I.C. can. 1322 § 1). Kündet die Kirche nun der Menschheit von Sünde und Erlösung, so ist das nicht die Herausstellung menschlicher Erfindung, sondern nur die Darbietung und Entfaltung eben dieses göttlichen Offenbarungsinhaltes. Wie gesundes Denken sich gebunden fühlt an objektive Seinsgegebenheiten, so fühlt sich der Gläubige nunmehr, nicht weniger begründet, gebunden an die Gegebenheiten der positiven Gottesoffenbarung, oder besser noch: verbunden mit dem weder sich irrenden noch sich widersprechenden oder uns täuschenden Wissen Gottes selber. So bietet denn wahres Christentum auch für die gegenwärtig beregte Frage untrügliches Licht übernatürlichen Glaubens an und betet, daß die Menschen dieses Licht mehr lieben als die Finsternis.

Dogmatische, d. h. auf der Offenbarung beruhende Theologie steht bei der gegenwärtigen Frage eigentlich vor gar keinem neuen Problem. Seit der Stunde, wo sie aus den Quellen der Offenbarung ihre Inhalte schöpfte, sah sie die christliche Sündenidee mitnichten erst rassig bedingt, sondern nur allzu sehr in der ganzen Menschheit vollzogen. Und wenn sie es unternahm, die in der Offenbarung gegebenen Wahrheiten nach ihrem Gehalt und in ihrem innern gegenseitigen Zusammenhang geistes-wissenschaftlich zu durchdringen und zu erfassen, so befand sie sich in unserem Themenbereich Fragestellungen gegenüber, die unstreitig metaphysisch tiefer bohrten als die einfach voluntaristisch und selbstherrlich dekretierte Leugnung der Sündigkeit (Sündentatsache) und Sündlichkeit (Fähigkeit zum Sündigen) einer doch objektiv Gott verantwortlichen Rasse. In diesem Zusammenhang darf ich wohl auf mein eigenes Werk[4] hinweisen, das, wenn auch zunächst fachwissenschaftlich, bei der heutigen Kontroverse doch aktuellere und allgemeinere Bedeutung gewonnen hat, insofern es gerade des Schöpfers wesenhafte Unsündlichkeit und des Geschöpfes wesenhafte Sündlichkeit von neuem in den Blickpunkt theozentrischer Anthropologie rückt. Da das Werk nicht nur ein Beitrag zur spekulativen Theologie, sondern auch zu ihrer Geschichte sein will, so wird es zum mindesten die souveräne Tatsache bezeugen können, daß schon eher als heute die größten Denker und Gottesgelehrten früherer Jahrhunderte (!) in geistesgeschulten Studien der Sündlichkeits- bzw. Unsündlichkeitsfrage mit ihrer mannigfachen ideellen Verästelung sich zuwandten.

Dabei hüteten diese Theologen sich vor jeglicher Verfälschung des einziggültigen Sündenbegriffes als einer bewußt freiwilligen und wahlfreien Übertretung des göttlichen Gesetzes[5]. Jede aufgestellte naturhafte

---

[4] Josef Gummersbach, Unsündlichkeit und Befestigung in der Gnade. Frankfurt a. M. 1933, Verlag der Carolus-Druckerei.

[5] Ebd. 24. — Wir hörten von der religionswissenschaftlichen Tagung „Anerkennung des Vaterglaubens" im Bach-Saal zu Berlin. „Ein innerlich zutiefst erregtes Publikum, das, in zwei scharf geschiedene Lager getrennt, jeweils seinem Redner

Unzugänglichkeit für die Sünde laufe notwendig bei einem Personalwesen auf die Behauptung sittlicher Autonomie oder gar Anomie hinaus, die letztlich göttliche Attribute sich zuerkennt[6]. Selbst eine Anamartesie, eine tatsächliche Sündenlosigkeit insofern sie schon in Natur erreichbarkeit menschlichen Wollens liegen solle, sei eine pelagianische Utopie und Anmaßung. Sie erinnern nicht mit Unrecht an gewisse Sätze der kirchlichen Gnadenlehre, die die Leistungsfähigkeit der bloßen Menschennatur ohne die Gnade abgrenzen, ja begrenzen müssen: unser jetziger Wille könne ohne die Gnade das natürliche Sittengesetz in seinem ganzen Umfange nicht derart beobachten, daß er nicht bisweilen in schwere Sünde falle; ohne Gnadenbeistand müsse der Wille im gefallenen Zustand mit moralischer Notwendigkeit dem Anprall heftiger Versuchungen gegen das natürliche Sittengesetz erliegen[7]. Der einzige, der auf Erden auf Grund seiner Wesenskonstitution eine wirkliche Unsündlichkeit habe beanspruchen dürfen und müssen, sei Christus, der Gottmensch, gewesen. Das sei die Tragik des Menschen: er könne zwar durch die Beleidigung des unendlichen Gottes unendliche Schuld auf sich laden, aber wegen nur natürlich-endlicher Wertigkeit seiner Sühnewerke keine vollkommene unendliche Genugtuung leisten. Und legte die Menschheit Priesterkleider an und gösse in ihre Opferschalen selbst ihr eigen Blut und Leben hinein, nicht eher wäre ihr die Tragik genommen, bis daß in seiner Kalvarienstunde Gottes Sohn sein heiligstes Menschenblut hinzugegossen für die Vergebung der Sünden. Das erst wäre vollwertige Sühne. In der Tat, sein Erlösungstod hat uns nicht bloß die Entsühnung gebracht, sondern schenkt uns auch das über jeden Naturanspruch hinausragende göttliche Leben wieder zurück, stellt überreiche Gnadenhilfen in Bereitschaft, die uns gegen jede erneute sündige Isolierung von Gott kräftigen, ja enger in die Familiengemeinschaft des Dreieinen hineinziehen sollen. Katholische Mystik weiß sogar um Gotteskinder, die dank einem besondern Gnadenprivileg (confirmatio in gratia) bei all ihrer eigenen Gebrechlichkeit der Möglichkeit zu sündigen wie entrückt erscheinen. Ausgangspunkt für ein solches Privileg war wohl zumeist eine besondere Aufgabe oder Sendung im Reiche der Gnade (wie Gottesmutterschaft oder Apostelamt[8]). In meinem Buche konnte ich auch auf deutsche „Gottesfreunde" aufmerksam machen. Ihre Anamartesie geht aber auf übernatürliche Komponenten zurück.

Was der „Gegner" hierzu sagen wird? Des Christentums Auffassung münde also letztlich in ein Preislied auf Gottes „einzigartige Gnade".

Beifall spendet, hört sich von nachmittags 4 Uhr an, fast ohne Pause, vier lange theologisch-weltanschauliche Streitgespräche an. Als Lic. Weiß das Kreatur- und Sündenerlebnis bei Meister Eckhart schildert, da reißt plötzlich die Spannung, und aus dem Saal ruft dem Sprecher einer zu: ‚Was ist Sünde!' Ein Zuruf, der in der Geschichte der religiösen Bewegung der Gegenwart nicht vergessen werden sollte" („Berliner Tageblatt" Nr. 165, 1. Beiblatt, 6. April 1935). — Zu Eckharts rechtgläubiger Sündenauffassung vgl. neuestens Herma Piesch, Meister Eckharts Ethik (Luzern 1935) 40 ff.

[6] Ebd. 19 ff. [7] Ebd. 28. [8] Ebd. 193—340.

In dieses einzustimmen fühle er sich gehemmt durch zwei große Bedenken: Ist denn die Natur nach Adams Sündenfall tatsächlich so schlecht und hinfällig geworden, daß sie besonderer Gnadenhilfe nicht mehr entraten kann, wenn sie sich zu ihren Höhepunkten aufmachen will; nimmt solche Gnadenlehre nicht das sichere Vertrauen zu uns selbst, trägt sie nicht in unsern Willen innere Unsicherheit, ja Lähmung hinein; ist sie nicht doch ein Angriff, eine Häresie wider unsere aufstrebende Natur? Und ferner: Wie kann Adams böse Tat auch meine Sünde sein, der ich noch nicht geboren war?[9]

Das erste Hemmnis wird uns beim „Gegner" psychologisch verständlich, wenn wir im Auge behalten, daß er seinen ersten Aufschluß von der reformatorisch-jansenistischen Theologie entgegennahm. Hielt diese doch die historische Schädigung der menschlichen Natur geradezu für eine Beraubung von Wesensstücken der menschlichen Natur, vornehmlich ihrer innern Freiheit beim sittlichen Handeln; an deren Stelle trat die vollkommene Herrschaft der Begierlichkeit, der gegenüber die Natur allein machtlos ist. In solcher Auffassung fühlte sich jene Theologie bestärkt durch mißverstandene Sätze des Kirchenlehrers von Hippo[10]. Katholische Theologie wahrte dagegen mit aller Energie den Wesensbestand von Vernunft und Freiheit selbst nach dem Sündenfall (Trienter Konzil, 6. Sitzung, can. 5—6); und die Scholastik als ihr Exponent betonte gleicherweise, daß die Sünde der Menschennatur weder eine positive gute Naturgabe entzogen noch eine andere schlechte in sie hineingetragen habe. Katholische Theologie redet allerdings von einer „Verwundung der Natur", meint damit aber keineswegs eine absolute Verschlechterung der Natur, sondern nur eine relative: d. h. im Verhältnis zu Adams früherem übernatürlichen Urstand sind er und seine Nachkommen „zum Schlimmeren verkehrt" (Trienter Konzil, 5. Sitzung, can. 1); und gerade den viel geschmähten Jesuitentheologen[11], die in ihrem Lehrsystem so starke Anwälte der „menschlichen Freiheit selbst unter der Einwirkung der göttlichen Gnade" gewesen, ist es eigen, die materielle Identität der gefallenen Natur mit der bloßen Natur im philosophischen Sinne[12] hervorzuheben. Wir erinnern nur an Bellarmins klassisch gewordenen Vergleich: zwischen beiden sei materiell kein anderer Untschied als zwischen dem homo nudatus, der seiner Kleider beraubt wurde, und dem homo nudus, der nie solche besaß.

Um die genannte „relative Verschlechterung" der Natur zu umgrenzen, müssen wir also vorerst Klarheit gewinnen über des ersten Elternpaares paradiesischen Idealzustand. Die Schule bezeichnet ihn als status naturae elevatae et integrae. Der Mensch war über jeden Geschöpfes Naturanspruch hinaus zu übernatürlicher Teilnahme am Leben Gottes selber

---

[9] Vgl. Alfred Rosenberg, Der Mythus des 20. Jahrhunderts. 25.—26. Aufl. (München 1934) 71 235.

[10] Vgl. Jos. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus II, 2. Aufl. (Freiburg i. Br. 1929) 2. Kap. § 1; 4. Kap.; vgl. auch Rosenberg 237.

[11] Rosenberg 122 175 623.

[12] Gummersbach 178 ff.

erhoben (1 Kor. 15, 45; 2 Kor. 5, 17 ff.; Tit. 3, 5; Eph. 4, 23) und durch eine der Seele eingegossene absolut-übernatürliche zuständliche Gabe (die heiligmachende Gnade) dafür ausgerüstet; sein Endziel lag damit über der nur-natürlichen Ordnung, in göttlicher Sphäre, in übergeschöpflicher Vollkommenheit (Gottesanschauung und Gottesgemeinschaft), während der Zielpunkt der bloßen Natur logischerweise doch nur in der geschöpflichen Ordnung verblieben wäre; jene Höchstberufung war demnach eine ganz unverdiente Erhebung, ein freies Gnadenangebot Gottes. Außerdem besaßen die Stammeltern noch gewisse außernatürliche (somit dem Menschen ebenfalls nicht geschuldete) Gaben, wie Freiheit von der bösen Begierlichkeit und vom leiblichen Tode, Leidensunfähigkeit und Wissensgabe (Trienter Konzil, 5. Sitzung, Kap. 5, 1, 2). Wir nennen sie „außernatürlich"; denn ihrer Eigenart nach sind sie nicht absolut, sondern nur relativ übernatürlich, d. h. sie befähigen die Vernunftnatur noch nicht zur Teilhabe am Leben Gottes selber, besagen keine übergeschöpfliche Vervollkommnung, sondern greifen nur über die Anlagen und Belange der bloßen Menschennatur hinaus, während sie einem reinen Geistwesen naturgeschuldet wären.

Dergestalt war also der Idealmensch der Offenbarungsgeschichte! Doch der Menschheitsahn mißbrauchte seine paradiesische Freiheit — und sündigte in keckem Stolz und Ungehorsam (1 Mos. 2, 17; 3, 5; 3, 6). (Die Paradiessünde sexuell zu erklären, ist abwegig; 1 Mos. 2, 23 ff. liegt schon vor dem Sündenfallkapitel 3!)[13] Wie Zorngewitter geht nun über ihn und seine Nachfahren die Strafe nieder: verloren sind mit einem Male heiligmachende Gnade (Teilhabe an der göttlichen Natur: 2 Petri 1, 4) und die leiblich-psychische Integrität der menschlichen Natur (1 Mos. 3, 7; 2, 17; 3, 15—19; Röm. 5, 16—18); was von Gott dem Ahn über die menschliche Natürlichkeit hinaus frei geschenkt worden war, hatte der durch eigene Schuld jetzt verspielt; was noch verblieb, waren Anlagen und Kräfte gleich denen der bloßen Natur.

Wir sagen: gleich denen der bloßen Natur, denn jetzt ist das Fehlen der Paradiesesgaben tatsächlich Folge der Sünde, „stammt aus der Sünde" (Trienter Konzil, 5. Sitzung, Kap. 5), während es in dem möglichen Stande der bloßen Natur (status naturae purae) einzig und allein die aus der sinnlich-geistigen Natur sich notwendig ergebende Schwäche gewesen wäre. So ist bloße Natur ebensowenig wie die von ihrer Idealhöhe gefallene frei von böser Begierlichkeit; bei beiden ist letztere formell durchaus keine Sünde. Die Tatsache jedoch, daß ihre sinnlichen Regungen selbstisch sich auflehnend und stürmisch drängend der freien, geistigen Überlegung vorhergehen (Gal. 5, 17; Kol. 2, 18; Röm. 8, 7), bewirkt allzuleicht, daß der sittliche Mensch seiner der Sünde fähigen Natur gegen Gottes Gesetz freiwillig Spielraum gewährt. (Paulus hat die Begierlichkeit einzig aus dieser

[13] Über die deutsch-idealistische Deutung des Problems vom Sündenfall, Wesen der Sünde und ihrem Ursprung berichtet neuestens Elfriede Lämmerzahl, Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus (Neue Deutsche Forschungen Bd. 3). Berlin 1934.

Erwägung in einem nur übertragenen uneigentlichen Sinne „Sünde" genannt.)

Die so auftretende Neigung zur Sünde und ihre nur zu häufig verheerenden Wirkungen (Röm. 1, 18—27) im Menschengeschlecht[14] wurden zweifelsohne schon von den Religionshistorikern erkannt; den tatsächlichen Strafzusammenhang mit dem Sündenfall des Edelmenschen als sicher zu erweisen, vermag freilich erst die Offenbarungsgeschichte. Der von der Theologie noch unbeeinflußte Philosoph wird die nicht wegzuleugnende Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes begründet sehen in der oben gezeichneten naturgegebenen Hinfälligkeit. Weltweise haben bisweilen aus ihr den Zusammenhang mit einer Ursünde erraten; oder sammelten sie nur versprengte Splitter einer Uroffenbarung? Der Theologe führt mit „Sicherheit aus dem Glauben" den „Bruch in der menschlichen Existenz" zwar auf eben dieselbe geschichtliche Ursünde zurück, sieht sich aber verpflichtet, ihn nicht als innern Wesensbruch der Natur selbst zu deuten, sondern nur als ihr Herausfallen aus den paradiesischen Idealverhältnissen. Dabei hellt er allerdings auch deren naturhafte Begrenzung auf, denn dieses Herausfallen ist ja nur ein Offenbarwerden der bislang verborgenen natürlichen Hinfälligkeit des Menschen.

So ist denn unsere jetzige Natur in ihren Anlagen weder ein Zerrbild vom Menschen noch dessen Hochbild, wie Gottes Wille es ursprünglich verwirklicht hatte. Sinn der Erlösung ist nun, jenes Hochbild wieder herzustellen. Christi unverdienter Gnade verdanken wir mit der Verzeihung der ererbten Schuld auch die erneute Erhöhung zur Teilnahme an der göttlichen Natur (heiligmachende Gnade, Gottanschauung). Die außernatürlichen Gaben werden uns freilich auf Erden noch nicht wiedergeschenkt; ihr Ausfall bleibt dem Erdenpilger als „Strafe der Sünde" und nötigt ihm harten Kampf gegen die dreifache Lust (1 Joh. 2, 16) auf, die ja aus der Zweiheit Leib-Seele naturgemäß entspringt. Christi Gnade ist aber bereit, ihm zum Siege zu helfen. So wächst der christliche Held aus Natur und Gnade!

Bleibt aber das letzte Bedenken: Wenn Adams Nachkommen unter einer Strafe leiden, so müßten sie doch auch selber schuld belastet sein. Doch wie kann jemand eine Schuld auf sich ziehen durch eines andern Freveltat? Es muß doch dann irgendwie eine Schuldgemeinschaft bestehen, die im beregten Beispiel um so weniger zu begreifen ist, als wir zur Zeit der Freveltat noch gar nicht lebten. — Der erste Gedanke ist unstreitig richtig, weshalb wir selber auch jede Wesensdeutung der Erbsünde mittels einer äußerlichen Imputationstheorie verwerfen; sagt doch der Trienter Kirchenrat (5. Sitzung, can. 3) kaum mißverständlich, daß diese Sünde jedem einzelnen Adamskinde innewohne. Ebenso ist einzuräumen, daß diese „Sünde" unserseits nicht eine persönlich bewußte Verfehlung sein kann; fehlte uns doch zur Zeit der Ursünde Bewußtsein wie Dasein. Es handelt sich vielmehr um die aus der unbewußten Erbschuld folgende Erbstrafe, was nur so zu erklären ist:

Der erste Mensch war durch Gottes souveräne Verfügung zum Stamm-

[14] Gummersbach 27 ff.

haupt bestellt: vor Gott trug er für seine Nachkommen eine einzigartige Verantwortung; mit ihnen bildete er insofern eine physisch-moralische Einheit. Wie er die ungeschuldeten Gaben nicht als rein persönliche Gottesgeschenke empfing, sondern sie seinen Nachkommen übermitteln sollte, so hat nun das Stammhaupt und in ihm die gesamte Menschennatur diese Gaben von sich geworfen und sich von Gott als seinem übernatürlichen Ziel abgewandt (Röm. 3, 23). Seit der Stunde tritt jedes Adamskind ohne jene übernatürliche Hinordnung und Heiligkeit, die es in der gegenwärtigen Ordnung nach Gottes Willen besitzen sollte, ins Dasein. Durch seine Abstammung von Adam auf dem Zeugungswege (Trienter Konzil, 5. Sitzung, can. 3) physisch dem Stammvater angegliedert, ward es in die oben genannte moralische Einheit mit ihm hineingenommen und existiert insofern im ererbten Sündenzustand der Menschennatur. Mehr „Schuld" liegt in der Erbsünde für Adams Nachkommen nicht, und was wir infolgedessen als „Strafe" zu tragen haben, Begierlichkeit, Schmerz, Tod, hätte auch ohne die Sünde Adams unser Anteil sein können.

Trotz all dieser Erkenntnisse werden wir aber eingestehen müssen, daß es uns auf Erden im letzten ein Geheimnis bleibt, wie „wir in Adam gesündigt haben" (Röm. 5, 12). Daß es jedoch nicht unvernünftig ist, mit der ganzen Hingabe des Glaubens Gottes Mysterium zu bejahen, wurde schon früher gezeigt: wenn Gott in seiner Offenbarung spricht, dann irrt und trügt er nicht. Zu dieser Glaubenshingabe fühlt sich der Christ um so mehr ermutigt, als er aus dem Dunkel des verlorenen Paradieses schon das Licht verheißener Erlösung und Neubegnadigung (1 Mos. 3, 15; Röm. 5, 20 ff.; Eph. 1, 10; 1 Kor. 15, 45) heraufziehen sieht; er wird sich rühmen — seiner Schwäche, damit ihm innewohne die Kraft Christi (2 Kor. 12, 9), des „neuen Adams (1 Kor. 15, 45), des Heilands der Welt (Joh. 4, 42; 11, 29). Und es bleibt der Christenweisheit letzter Schluß: Gnade ist nimmer Vernichtung oder Entartung unseres Wesens, ist immer nur Vollendung und Über-Natur. „Sklavenhaltung" will sie zerstören; entsklavend von Sünde und Gier (Röm. 6, 12 ff.), ist sie Aufbruch zu göttlicher Freiheit und Ganzheit in Gott. — Möchte deutsche Gründlichkeit[15] und Aufgeschlossenheit nicht versagen, das zu erkennen!

Geschichte der Menschheit

Von Felix Rüschkamp S. J.

Natur- und Geisteswissenschaften haben die ganze Welt und ihre Geheimnisse durchforscht, ein gigantisches Gebäude spekulativer, empirischer, angewandter Wissenschaft errichtet, aber das große unbekannte Objekt der Forschung blieb der Mensch in geschichtlicher Schau. Anthropologie mit menschlicher Erbbiologie, Rassenkunde, Rassen- und Kulturgeschichte war eine Geheimwissenschaft weniger. Dieser beschämende Zu-

[15] Hingewiesen sei auf unsere deutschen Lehrbücher der katholischen Dogmatik, etwa von Bartmann, Pohle-Gierens, Krebs, oder auf „Das Wesen des Katholizismus" von Karl Adam.

stand hat sein Ende erreicht. Heute stehen Rassengeschichte und völkische Kulturgeschichte, man darf wohl sagen, mit im Vordergrund des allgemeinen Interesses.

I. Stammesgeschichte im Kurzverfahren.

Zur Erfassung der Menschheitsgeschichte gibt es eine Art summarischen Kurzverfahrens. Denn von allen Wissenszweigen, die sich um die Rekonstruktion der Universalgeschichte mühen, greifen zwei unmittelbar auf die in dunkler Vorzeit liegende stammesgeschichtliche Wurzel zurück: Theologie und Erbbiologie; sie bieten den terminus a quo. Erstere schaut und lehrt im Licht geoffenbarter Wahrheit die Einpaarigkeit des Ursprungs, die Abstammung aller Menschen von einem Urelternpaar. Die Biologie kommt mit dem Licht der Vernunft zu einer analogen Erkenntnis.

Sie geht von der Frage aus: besteht die Menschheit mit ihrer bunten Fülle von Typen und Stämmen aus mehreren systematischen Arten oder nur aus einer systematischen Art mit zahlreichen Rassen? Die Kreuzungsfähigkeit der Menschen aller Farben, Zungen und Zonen entscheidet die Frage eindeutig im letzteren Sinn. Diese Kreuzungsfähigkeit beweist, daß alle heutigen Unterschiede der Farbe und Gestalt weiter nichts bedeuten als nachträgliche, rassenmäßige, mendelnde, austauschbare, kombinationsfähige Variationsmerkmale artgleichen Erbgutes. Die Menschheit von heute bildet nur eine systematische Art mit zahlreichen Rassen und wesentlich gleichem Erbgut. Wesentlich gleiches Erbgut kann nur von einer gemeinsamen Grundform ererbt sein.

Auch ohne tiefere Kenntnis der Rassendifferenzierungsgesetze und ihrer Nichtumkehrbarkeit leuchtet ohne weiteres ein, daß aus der vorliegenden Buntheit der menschlichen Rassen niemals auf dem Wege der Konvergenz eine erb- und erscheinungsbildliche Einheit werden kann. Dann ist es erst recht ausgeschlossen, daß hochkomplizierte, wurzelhaft artverschiedene, kreuzungsunfähige Erbformen im Lauf der Menschheitsgeschichte zu jener Art-Identität hätten kommen können, wie sie heute gegeben und durch die Kreuzbarkeit aller Menschenformen erwiesen ist.

Eher könnte es geschehen, daß bei der Neuauflage zweier Lexika, etwa von Herder und Meyer, unabhängig zwei ganz identische Bände entstünden. Ist das aber nicht nur nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung, sondern absolut ausgeschlossen, dann erst recht die Denkmöglichkeit, aus artverschiedenen Stammwurzeln könnte die heutige Arteinheit der Menschen entstanden sein.

Was unbeschadet einer Vielheit von Rassen heute (noch) eine Fortpflanzungsgemeinschaft, eine systematische Arteinheit bildet, kann nur einen einheitlichen Artursprung gehabt haben. Die früher vereinzelt vertretene Ansicht von einem mehrstammigen (polyphyletischen), im Gegensatze zum einstammigen (monophyletischen) Ursprung der Menschheit, wirkt nach einem Wort Mollisons so lächerlich wie De Varros Meinung: die Giraffe sei ein Kreuzungsprodukt von Kamel und Leopard. Die Einartigkeit des Ursprungs der Menschheit ist uns heute eine erbbiologische Selbstverständlichkeit, gleichgültig, ob die

Stammwurzel nur vier oder vierzig Jahrtausende oder wie weit denn immer zurückreicht.

Erbbiologisch unentschieden bleibt nur die Frage, ob am Anfang unseres Geschlechtes ein Elternpaar oder mehrere Elternpaare der gleichen Artzugehörigkeit standen; theoretisch war beides möglich. Hier ergänzt die Offenbarung unser biologisches Wissen: aus einem Elternpaar wurde die ganze Menschheit.

Es ist daher so, wie eingangs bemerkt: Theologie und Erbbiologie greifen mit einer Art summarischen Kurzverfahrens über alle Stammbaumverzweigungen hinweg unmittelbar auf die Wurzel des Menschenstammes zurück: sie war einartig, sie war einpaarig. Nicht Milliarden nur, sondern Billionen von Zellen bauen als Abkömmlinge einer Eizelle unsern Leib auf; erst zwei Milliarden zählt heute die Nachkommenschaft des einen Elternpaares.

Mit dieser Erkenntnis sind natürlich weitere Fragen nach Urheimat und Alter unseres Geschlechtes, nach dem Aussehen der Stammeltern, nach dem Wandel der Form und der Ausbreitung im Raum keineswegs gelöst. Sie bleiben rassengeschichtlicher Forschung vorbehalten. Immerhin lassen sich aus der erwiesenen Einheit des Ursprungs bereits wichtige Folgerungen ziehen, die auch auf diese Fragen, auf die noch näher eingegangen werden soll, einiges Licht werfen.

1. Die Nachkommenschaft der Stammeltern unterlag im Laufe der Stammesgeschichte einem Wandel der ursprünglich einheitlichen Erscheinungsform und einer Aufspaltung in die verschiedensten Körperformgruppen, Rassen. Ein Rückschluß a priori auf die Erscheinungsform der Stammeltern ist daher unmöglich. Es ist ein Anachronismus, unter den Jungrassen von heute die Ausgangsform suchen zu wollen. Es ist eine köstliche Naivität, wenn jede auf ihr Schönheitsideal pochende Rasse vom lieben Gott erwartet, daß er die Stammeltern diesem Ideal entsprechend gestaltet habe. Selbst Gottes Allmacht reichte nicht hin, alle diese Wünsche zu erfüllen. Wir müssen uns gedulden und abwarten, ob es rassengeschichtlicher Forschung gelingt, kritisch in das Dunkel unserer Frühgeschichte vortastend das Urbild annähernd so zu rekonstruieren, wie es aus Gottes Schöpferhand hervorging.

2. Die rassenmäßige, akzidentelle Differenzierung des ursprünglich einheitlichen Erbbildes (Genotypus) und folglich des Erscheinungsbildes (Phänotypus) berührt (direkt) nur den materiellen, animalischen Teil des Menschen. Sie vollzog und vollzieht sich sonder Zweifel nach den gleichen Rassendifferenzierungsgesetzen, wie wir sie für Pflanze und Tier aus erbbiologischen Experimenten, aus züchterischen Erfolgen der geschlechtlichen Isolation (Selektion) und Kombinationskreuzung und endlich aus dem gleitenden Formwechsel räumlich benachbarter und zeitlich sich folgender Floren und Faunen ableiten.

3. Das in den Kernen der Keimzellen ruhende, aus schier zahllosen, komplizierten Eiweißmolekülen aufgebaute Erbgut der Organismen kann durch Summierung von Schrittmutationen und funktionellen Umstellungen des physiologischen Chemismus und des Gebrauchs der Organe bei räum-

lich und damit geschlechtlich genügend lange getrennten Individuengruppen einer Art rassenmäßig so differenziert werden, daß die Rassen sich nicht mehr erkennen, daß die Fruchtbarkeit der Rassenkreuzung vermindert und schließlich aufgehoben wird.

Ist dieser Zustand erreicht, sind einzelne Rassen aus der alten Fortpflanzungsgemeinschaft und damit aus dem artlichen Verband ausgeschieden, so werden sie als neue systematische Arten gebucht.

Ist die Fruchtbarkeit der Kreuzung zwar herabgesetzt, aber noch nicht in allen Fällen geschwunden, wie bei Pferd und Esel, Löwe und Tiger, Hase und Kaninchen, Ratte und Maus, dann steht es im Belieben des Systematikers, noch von Rassen einer Art oder schon von jungen getrennten Arten zu reden.

Noch bilden die Rassen der verhältnismäßig jungen Menschheit einen einzigen geschlossenen Zeugungskreis, aber unbeschadet der Einpaarigkeit des Ursprungs konnte und kann theoretisch die Menschheit in mehrere systematische Arten zerfallen.

4. Der rassenkundliche Überblick über die weiße Nord-, die gelbe Ost-, die schwarze Südmenschheit mit ihren Kontakt- und Altformen bietet nur den jetztzeitlichen Durchschnitt durch den immer noch fließenden Rassebildungsprozeß. Denn Rassen sind plastisch in der Form und wandern im Raum wie Eismassen der Gletscher, schier unmerklich, aber exakt beweisbar. Ob moderne Pflege des Rassegefühls, Bemühung um Reinerhaltung völkischer Eigenart und der „heimrassigen" (H. Muckermann) Grundlage je die systematische Arteinheit sprengen wird, ist eine Frage, die mehr akademischen als praktischen Wert besitzt.

5. Rassenformung vollzieht sich anscheinend im Schneckentempo von Jahrtausenden, wie ein Vergleich ältester Rassenbilder mit heute lebenden Rassen nahelegt. Wenn kurzsichtige Eiferer hieraus einen Beweis gegen jede Formentwicklung zu Gunsten einer Konstanztheorie zu schmieden versuchten, bedrohten sie damit die Lehre von der ursprünglichen Einheit des Menschengeschlechtes.

6. Es bleibt eine Aufgabe menschlicher Rassengeschichte, die Frage zu klären, ob die Frühmenschheit analog dem in der Jugend des Einzelmenschen beschleunigten Tempo der Körperentwicklung einen rascheren Rassezerfall zeigte, oder ob dieser sich ebenso langsam abspielte wie anscheinend in den letzten Jahrtausenden. Für die Berechnung des Alters der Menschheit ist diese Frage von Bedeutung, aber wir können ohne jede irrationale Raum- und Zeitangst abwarten, was die Forschung ergeben wird.

7. Für ein früher rascheres Differenzierungstempo spricht nach analogen Beobachtungen im Pflanzen- und Tierreich die in die Geschichte der Menschheit hineinfallende Eiszeit. Zeiten klimatischen Wechsels, erzwungener Wanderung, Änderung des Lebensraumes und der Lebensweise scheinen Zeiten beschleunigter plastischer Umformungen zu sein; Zeiten unveränderter Lebenshaltung und Umwelt dagegen, besonders heiße Klimate, hemmend auf den Fluß der Rassenentwicklung einzuwirken.

Tropische Gebiete sind in körperlicher wie kultureller Entwicklung

retardierend und konservierend. Neger, in Afrika kulturell erstarrt, erweisen sich, nach Amerika verpflanzt, kulturell ähnlich begabt wie die Weißen. Das „Yankeegesicht" gilt als eine gewisse modifikative Indianisierung europider Abkömmlinge; über analoge somatische Veränderungen amerikanischer Neger liegen Untersuchungen noch nicht vor.

8. Wahrscheinlich haben wir es außer solch umweltbedingter Ausbildung geographischer Rassen auch mit einer dem ganzen Menschengeschlecht innewohnenden (orthogenetischen) Entwicklungstendenz zu tun. Eickstedt u. a. vertreten: die sinide Rasse zeige unverkennbar ein ins Europiforme gerichtete Entwicklung; aus guten Gründen ist zu vermuten, daß sich ähnliches auch bei andern Rassen noch nachweisen ließe. Exakt bewiesen und allgemein anerkannt ist u. a. die durch die ganze Menschheitsgeschichte sich hinziehende Tendenz zur Einrollung und Aufwölbung des Schädels, zur Verkleinerung des Gesichtsteiles im Verhältnis zum Hirnteil.

Das sind einige Folgerungen aus dem eingangs erbrachten erbbiologischen Beweis für die Einartigkeit des Ursprungs der heute so verschieden gearteten Menschheitsgruppen.

Derlei rassenkundliche Gesichtspunkte dürfen bei der Deutung rassengeschichtlicher Quellen und bei der Rekonstruktion der Universalgeschichte (Geschichte und Vorgeschichte, wie man früher sagte) nicht außeracht gelassen werden.

Die auf Papier und in Stein geschriebenen Quellen reichen nicht weit. Neben ihnen und vor allem über sie hinaus muß die heute mit größter Kritik und Technik betriebene Spatenforschung einsetzen, die man neuerdings treffender Schaufelforschung nennt. Denn es gilt sorgfältig Schicht um Schicht abzutragen und alle historischen und prähistorischen, subfossilen und fossilen Einzelheiten zu sammeln, aus denen sich mosaikartig der jeweils ältere rassen-, kultur-, tier- und pflanzengeschichtliche Querschnitt wiederherstellen läßt. Naturgemäß wird im allgemeinen das jeweils ältere Bild lückenhafter und bruchstückartiger bleiben als jüngere und jüngste Querschnittbilder.

Nach diesen Erwägungen mehr allgemeiner Natur seien aus der großen Fülle des bereits Gesicherten oder mit Grund Vermuteten in schlagwortartiger Kürze drei große Fragenkomplexe berührt: die Frage nach Urheimat, Ausbreitung und kulturellem Aufstieg, nach dem Alter unseres Geschlechtes, nach dem Aussehen der Stammeltern.

II. Urheimat, Ausbreitung und kulturelle Entwicklung.

Wie konzentrische Wasserwellen auf den gemeinsamen Ausgangspunkt, so deuten über die Welt sich ausbreitende Rassen- und Kulturwellen auf eine asiatische Urheimat der Menschen hin, mag diese nun, wie Eickstedt es will, im zentralen Hochasien zu suchen sein, oder, wie die alte Auffassung es sich dachte, im glücklichen Zweistromland; das wird die Forschung entscheiden. Einem Urpol der Ausbreitung widerspricht nicht die Entstehung sekundärer Rassenpole und Unruhezentren in der Nord-, Ost- und Südmenschheit.

Von Nord- und Südamerika abgesehen, die vielleicht erst nacheiszeit-

lich entdeckt und besiedelt wurden, haben sich die Menschen schon früh über Asien, Polynesien, Afrika und das kleine Europa ausgebreitet, das von Asien her gesehen nur eine Halbinsel bildet.

Wenn wir heute rassische Altschichten und urige Einwohner fast überall in kontinentale Randlagen abgedrängt und in wirtschaftlichen Elendsräumen tropischer Wälder oder arktischer Gebiete absterbend finden, soweit sie nicht schon ausgestorben sind, so entspricht das dem Gesetz des Stärkeren, wonach lebenskräftigere Jungrassen überall das Beste für sich in Besitz nehmen, Altrassen verdrängen.

Was die Menschen schon in den Zeiten der Grundkultur, des sammlerisch-jägerischen Wildbeutertums, zur Ausbreitung zwang, war nie reine Wanderlust, sondern die Bedrohung ausreichender Ernährung. Auch noch die Menschen der unreifen und reifenden Tiefkulturen des Pflanzer- und Hirtentums hielten tunlichst lange an Gärten und Weidegründen fest, bis Ungunst klimatischer Veränderung, relative Überbevölkerung und (oder) Druck fremder Stämme die Völker zum Vorrücken und Wandern zwang oder zwingt. Daß es hierbei auch teilweise zu Überlagerungen älterer Schichten kam, bedarf nur eben der Erwähnung.

Geradezu politisiert wurde die Biodynamik dort, wo in den letzten Jahrtausenden vor Christus die Tiefkulturen ausreiften, Jung-Pflanzertum und Rinder-Hirtentum zum vollen Bauerntum verschmolzen, gärtnerischer Hackbau zu rindgepflügtem Feldbau[1] sich dehnte. Bauerntum wurde zur Grundlage aller Hochkultur, wuchs im Süden in dorf-städtische Siedlungsweise hinein, kam im Süden zu frühstädtischen Hochkulturen, die noch im 3. Jahrtausend vor Christus kein Pferd und keine Mauern kannten, bis innerasiatisches räuberisches, pferdezüchterisches[2] Hirten-Kriegertum aus friedlichen Bauernbürgern ein zunächst nur abwehrendes Bauern-Kriegertum schuf.

Aus sozialer Schichtung der Tüchtigen über Untüchtige, der Reichen über Arme, des Waffenadels über Waffenlose erwuchs im Hirten- wie im Bauerntum das Herrentum, das nicht nach Schweiß verlangte, sondern nach Herrschaft und Macht. Nur Herrentum, soziale Stufung, intensivierte Wirtschaft, fortschreitende Arbeitsteilung konnten Hochkultur und moderne Vollkultur schaffen. Pyramidenbau und Fellachentum sind eines ohne das andere undenkbar. So kam es, aber nur im Machtbereich der Europiden, zu Gründung von Stadtstaaten, Reichen, Kolonialreichen in einem klimatisch noch begünstigten Süden von Asien und im ägyptischen Afrika. Diese Südkulturen verdorrten buchstäblich im postglazialen Klima-Anstieg; Griechen und Römer setzten die Tradition fort, bis um

[1] Der vom Kurzhornrind gezogene Sohlenpflug von Walle in Niedersachsen im Bereich jungsteinzeitlicher, vorgermanischer Megalithbauern (s. Natur u. Volk, Frankf. a. M. 1934, H. 3) soll nach drei Pollenanalytikern 3500 v. Chr. gebraucht worden sein. Bleibt dem Nordkreis der Ruhm, den aus dem Süden erst viel später bezeugten Sohlenpflug erfunden zu haben?

[2] Über eine steinerne Stammbuchrolle eines pro-elamitischen Pferdegestüts und gleichaltrige Mauleselzucht um 3500 v. Chr. s. Forschungen u. Fortschritte 1934, Nr. 23/24, S. 298. Der Ursprung der Pferdezucht dürfte aber bis ins fünfte Jahrtausend v. Chr. zurückreichen und bei altaischen Hirtennomaden zu suchen sein.

200 v. Chr. im Norden das Germanentum heraufdämmerte und seine Weltmission begann. Flut und Ebbe der Kulturen und ihrer jeweiligen Träger, zeitlich, örtlich, rassenmäßig vielhundertfach verschieden gestaltet, sind geophysikalisch unterbaut. Das ist in wenigen Strichen ein Bild von den Gesetzen der Ausbreitung der Menschheit und vom Gang ihrer kulturellen Entwicklung. Wir kommen zur weiteren Frage nach dem Alter der Menschheit.

III. Die Eiszeit und das Alter der Menschheit.

Entscheidend für die geologische Schätzung des Alters der Menschheit ist die geologische Schätzung der Dauer der Eis- und Nacheiszeit, in der sich ein Großteil der Menschheitsgeschichte erfüllte. Suchen wir uns daher zunächst ein geschlossenes Bild von diesen geologischen Geschehnissen und ihren Ausmaßen zu machen.

Fossile Pflanzenschichten aus dem Tertiär Grönlands zeigen, daß Grönland im Tertiär noch ein warmes Klima besaß. Schon im Altquartär sank die mittlere Jahrestemperatur auf der nördlichen Halbkugel. Im Acheuléen Frankreichs mehren sich Steinkratzer und Schaber in auffallender Weise, was auf sinkende Temperatur und vermehrte Anfertigung von Fellkleidern hinweist (K. Schuchardt, 1934). Von den Gebirgen Eurasiens und Nordamerikas stiegen Eisströme zu Tal, schlossen sich zu einer Eisdecke zusammen, die in Nordamerika maximal 15 Millionen Quadratkilometer bedeckte, eine heute wieder eisfreie Fläche. Von Skandinavien ausgehend, war bei uns das Eis 2300 Kilometer weit nach Südosten vorgestoßen.

Von der Mächtigkeit des Eisschildes zeugt die Höhenlage der auf den Gletscherrücken verfrachteten Findlinge. Sie liegen im Wallgau in Vorarlberg 1500 Meter hoch über der Talsohle, nordische Blöcke mehrere hundert Meter hoch am Südrand des Nordeises auf den Hängen eurasischer Gebirgsschwellen. Noch heute, im Endstadium der Abschmelzung, wuchtet auf Grönland ein Eispanzer, der unweit vom Rande 200 Meter, 100 Kilometer landeinwärts 1700 Meter, bei Station Eismitte 2700 Meter mächtig ist, Zahlen, die wir Wegeners letzter Fahrt von 1929—1931 und 50 Eislotungen verdanken. Grund- und Endmoränen von 200—300 Meter Höhe bedecken stellenweise den Boden Deutschlands und Rußlands. Die Eiskappen und Gletscherströme Europas waren nur ein Kinderspiel gegen die Eiswüsten des zentralen Hochasiens. Wohin das Eis vordrang, wurde alles Leben verscheucht oder getötet.

Wie lange mag der Vormarsch der Gletscher, ihre maximale Ausdehnung, der Rückmarsch bis zum heute erreichten Grad der Abschmelzung gedauert haben? Nach De Geer war Skandinavien (das vereiste Riesenheim der Edda?) 5000 v. Chr. entgletschert und wurde 10 000 v. Chr. der Süden von Schweden frei. Danach schätzt Menghin den Eishöchststand auf 14 000, Penck auf 18 000 v. Chr. „Weiter zurück", sagt Fritz Kern (S. 42; siehe Literatur), „wagen sich nur rohe Schätzungen."

Die Eiszeit wandelte sich in eine Flutzeit und mählich in eine Trockenzeit. Das durch Grönlands Eismassen gebundene Wasser soll ausreichen, den Spiegel der Meere um mehrere Meter zu erhöhen. Ein Mehrfaches

solcher Schmelzwässer füllte einst alle Senken Eurasiens, schuf Urstromtäler und ausgedehnte Seenplatten. Das Tempo der Verwandlung des Eises in Wasser muß zwar von Klimaschwankungen unterbrochen, aber doch rapid gewesen sein. Denn das ganze Westsibirien mit seinem noch heute versumpften Stromgebiet des Obs war eine Bucht des Nördlichen Eismeeres; Schwarzmeer, Kaspisee und Aralsee bildeten eine zusammenhängende Wasserfläche, deren Wogen gegen den Ural brandeten. Das 1000 Meter hohe Tarimbecken Ostturkestans, das 3000 Meter hohe innere Tibet übertrumpften moderne Staubecken allergrößten Stiles. Viel Leben, das dem Eis entronnen war, wird in der Flutzeit zu Grunde gegangen sein.

Stürme folgten der Flut und brachten sie zum Sinken. Stürme bliesen aus den enteisten Schotterflächen den gelben Lößstaub und deckten die Anschwemmungstäler mit diesem fruchtbaren Gesteinstaub zu, bei uns durchschnittlich 10 Meter hoch, in China, wo noch immer gelbe Lößwolken ins „Gelbe" Meer hinauswehen, mehrmals so hoch.

Meterhohe Torflager zeigen, wie langsam Wasserflächen verlandeten, wie Tundren-, Steppen-, Waldpflanzen sich folgten. Wir unterscheiden Kiefer-, Eichen-, Buchenzeit im Ostseegebiet, von denen die Eichen- oder Litorinazeit (6000—2000 v. Chr.) ein postglaziales Klimaoptimum bedeutet, pollenanalytisch bis nach Sibirien nachweisbar.

Einzig die Südmenschheit hatte es in der Eiszeit gut gehabt; die (ganze?) Nordmenschheit saß im turanischen Raum gefangen, die Ostmenschheit war auf die Tiefländer der Mandschurei und Chinas beschränkt. Befreiend dehnten sich die Wohnräume in Eurasien, als die Eismassen schwanden, die Wasser sich verliefen, Pflanzen- und Tierwelt in voreiszeitliche Wohnräume zurückkehrten. Aber nicht für immer. Von neuem wich Wald der Steppe, Steppe dem dürren Quarzsand; Austrocknung schritt und schreitet fort. Wo Althirten ihre Herden weideten, wo wogende Gersten-, Hirse-, Speltweizenfelder der Jungpflanzer standen, wehen Sandstürme dahin, und Wanderdünen decken die Ruinen frühgeschichtlicher Städte; so in Innerasien, so in Nordafrika. Wenn zur Zeit der Wasserspiegel tibetanischer Hochlandseen steigt, der Spiegel des Pongong-Tso seit 1856 um 5,9 Meter (siehe „Die Umschau" 1935, S. 191), spricht das eher für eine Beschleunigung der Austrocknung als für eine Umkehr dieses Prozesses; denn beschleunigtes Abschmelzen restlicher Vergletscherung, vermehrte Niederschläge, Ansteigen der Schmelzwasserseen und immer tieferes Versanden bereits toter Wälder und Städte in Asien und die Verlandung unserer Seen und Moore sind eine einheitliche Erscheinung.

Subtropische Vorzeit, arktische Eiszeit, postglaziale Flut-, Sturm-, Trockenzeit bezeichnen die Meilensteine der Menschheitsgeschichte durch Jahrtausende, Jahrzehntausende. Wie viele mögen es gewesen sein?

Die Schätzung des Alters der Menschheit und der Gesamtdauer des Diluviums fällt grundverschieden aus je nach der geologischen Hypothese einer einmaligen Eiszeit oder mehrmaliger großer Eiszeiten. Der letzte

namhafte Vertreter der Eineiszeit war Geinitz. Milankowitsch vertritt eine elf- bis zwölffache Eiszeit. Die herrschende Schulmeinung folgt Penck und Brückner. Sie gliedern das Diluvium in Günz-, Mindel-, Riß-, Würmeiszeit, in ein Vorglazial, drei Interglaziale und ein Postglazial und verlangen für jede dieser Zeiten viele Jahrzehntausende. So vertreten namhafte Diluvialgeologen eine Gesamtdauer des Diluviums von 600 000 bis 1 Million Jahren. Die vierfache Eiszeit wird gegründet auf vierfach sich überdeckende Grundmoränen, zwischen denen jedesmal zwischeneiszeitliche Pflanzenschichten eingebettet liegen. Handelt es sich um kürzere Schwankungen der Eisbedeckung oder um langdauernde Eiszeiten?

Die geschilderte Maximalvereisung wird allgemein als die Rißeiszeit bezeichnet. Die kleinere Würmeiszeit mit ihren Endmoränenwellen nimmt sich aus wie ein (letzter Vorstoß?) vorübergehendes Standhalten des Eises beim Zurückweichen der ganzen Front. Immerhin ging auch die letzte relativ kleine Würmeiszeit nochmals mit einem 400 Meter mächtigen Eisstrom über die Cotender-Höhle bei Daudry im Alpenbereich hinweg und verjagte aus ihr die schon so weit wieder vorgedrungenen neandertalartigen Moustérienleute („Forschungen und Fortschritte" 1935, Nr. 11).

Eiszeit und Nacheiszeit bezeichnen zwei große Perioden der Menschheitsgeschichte. Wir kennen die nacheiszeitliche Jung-Menschheit mit ihrer Tierwelt, deren Großformen schwanden und schwinden; wir kennen eine eiszeitliche Alt-Menschheit mit arktischen Tieren, die mit dem Nordeis kamen und gingen; wir kennen auch eine Frühmenschheit mit einer subtropischen, ans Tertiär wie an das Afrika von heute anklingenden Fauna. Für sie wird geologischerseits ein subtropisches Klima in der vorletzten Zwischeneiszeit und ein Alter von 250 000 Jahren postuliert. Alle sind sich darin einig: die Frühmenschheit gehört erst dem zweiten Drittel des Diluviums an, wie die Geologen es gliederten. An einen Tertiärmenschen denkt heute kaum noch jemand; selbst aus dem Anfang des Diluviums kennen wir keine menschlichen Funde[3].

[3] Wir müssen es den Geologen überlassen, das Rätsel zu klären, wie eine subtropische, an Tertiär, Afrika und Südasien anklingende Tierwelt sich retten konnte, wenn bis zum Auftreten des Menschen bereits zwei Eiszeiten über Eurasien dahingingen. Wenn allerdings die Günz- und Mindeleiszeit nur eine so untergeordnete Rolle spielten wie die letzte, die Würmeiszeit, dann mögen in Eurasien genug Wärmeinseln als Zufluchtsstätten einer Wärmetierwelt verschont geblieben sein. Dann läßt sich aber auch die Dauer des Diluviums und des Alters der Menschheit wesentlich kürzer einschätzen. — K. Schuchardt erwartet (S. 5) eine Kürzung der geologischen Schätzungen, „die zu unserem historischen Denken nicht passen wollen". — R. Köppel S. J. schreibt der eiszeitlichen Altmenschheit, unter Ausschluß der Frühmenschheit, ein Alter von rund 40 000 Jahren zu (Biblica 15, 1934, 435) und meint (ebd. 16, 1935, 58): „Diejenigen, die sich keine Fachkenntnisse erwerben können, sollten nicht in die Zeiten vor die ‚Riß'-Grenzlinie zurückgehen. In diesen älteren Zeiten haben wir zwar sichere Funde, wie Sinanthropus, den Heidelberger ..., aber es harren noch so viele Vorfragen der Klärung, ehe man von sicheren Gliederungen und Tatsachen sprechen kann, die andern Wissenschaftsfächern als Grundlage dienen können."

Für die Menschheitsgeschichte (vgl. Schuchardt a. a. O.) kommen als Vereisungszeiten nur die kleine Würm- und die ganz große Rißeiszeit in Frage. Vor ihr kennen wir eine Frühmenschheit in Europa und Asien mit einer „vorsintflutlichen", ans Tertiär anklingenden Wärmetierwelt, so daß man geradezu versucht ist, von einer voreiszeitlichen Frühmenschheit zu reden. Videant geologi! Rassen- und kulturgeschichtlich brauchen wir wohl keine 250 000 Jahre; einige Jahrzehntausende lassen vermutlich Raum genug. Absolute Zahlen kennen wir heute noch nicht, vielleicht morgen. Warten wir das Morgen in Ruhe ab.

IV. Von der Früh-, Alt- und Jetztmenschheit und dem Wandel der Form.

Den Auftakt zu der Erkenntnis, daß der Mensch im Laufe seiner Geschichte einem Wandel der Erscheinungsform unterlag, gab 1856 die Entdeckung des Homo neandertalensis bei Düsseldorf. Er erschien zunächst als völlig fremde Menschenart, doch wissen wir heute, daß er längst vor dem Höchststand des Eises in Eurasien verbreitet war.

Wir kennen bereits eine ganze Reihe Übergangsformen vom Homo neandertalensis zum Homo recens. Die Fortentwicklung vollzog sich in Asien, von wo älteste Formen der Jungmenschheit endeiszeitlich nach Europa kamen.

Dem Altmenschen von Neandertalform ging ein Vor-Neandertaler, eine Frühform, voraus, die in der Wissenschaft im Gegensatz zum jüngeren Homo als Anthropus bezeichnet wird. Das mag zur Bezeichnung der zeitlichen Folge praktisch sein, sachlich bedeutet diese gattungsmäßige (generische) Unterscheidung, wie auch andere Kategorien der beschreibenden Systematik, einen künstlichen Schnitt in den kontinuierlichen Fluß der Formen. Und tatsächlich lassen bereits die sich mehrenden Pekingfunde einen kontinuierlichen Übergang von Vor-Neandertaler-Anthropus-Formen in Neandertaler-Homo-Formen erkennen. Unser Wissen um die Frühmenschheitsschicht kristallisiert sich hauptsächlich um den 1929 entdeckten Sinanthropus pekinensis. Er wohnte in Kalksteinhöhlen von Schukutien südlich von Peking, wo seit 1927 noch immer mit großem Erfolg gegraben wird. Dauerherdstellen, Trinkschalen aus Tierschädeln, viele Tausende primitiver Steinwerkzeuge lassen uns in das Leben dieses Frühmenschen blicken. Die Technik steht noch auf der Stufe von Chelles und St. Acheul, nur Einzelstücke erreichen die Höhe des Moustérien. Der Pekingmensch gehört der altdiluvialen (voreiszeitlichen) Rotlöß-Zeit Chinas an. Die überaus reich belegten Beutetiere sind wie die altpaläolithische Tierwelt Europas eine ausgesprochene Wärmetierwelt. Allein 28 wärmebedürftige Säugerarten aus den Sinanthropus-Rotlöß-Schichten fehlen im jüngeren Braun- und Gelblöß Chinas völlig; sie scheinen später ein Opfer der Kältezeit geworden zu sein.

Altertümlich wie die Tierwelt ist auch Sinanthropus selbst; der Zeit wie der Form nach ein Vor-Neandertaler.

Sein Unterkiefer ähnelt so stark dem von Heidelberg bekannten, der

1907 aus dem Sande von Mauer in einer Tiefe von 24,10 Meter zum Vorschein kam, daß man — vorbehaltlich rassenmäßiger Verschiedenheiten — dem Heidelberger Unterkiefer eine dem Pekingmenschen entsprechende Schädelform zuschreiben darf. Auch die im gleichen Horizont mit dem Heidelberger Kiefer eingebettete altertümliche Tierwelt (Altelefant, Säbelkatze, Breitstirnelch, Rhinocerus etruscus usw.) erlaubt es, den Prot-Anthropus heidelbergensis und den Sinanthropus pekinensis als etwa gleichaltrige Frühmenschheitsformen zu betrachten. Knochenwerkzeuge gleichen Alters wurden 1929 und 1932 in den Mosbacher Sanden bei Wiesbaden, 1932 und 1933 an zwei Stellen im Neckartal gefunden (siehe „Forschungen und Fortschritte" 1934, Nr. 3). Vermutlich gehört auch der noch unbekannte Träger der französischen Kulturen des Chelléen und Acheuléen somatisch in diese Frühphase der Menschheit.

Zu diesen Frühmenschen hier im Westen und an den Küsten des Gelben Meeres im Osten gehört nun auch die berühmte Kalotte des Pithecanthropus erectus, die Dubois 1891/92 am Trinil auf Java fand. Sie ist so eindeutig formverwandt mit den Schädeln von Peking, daß Pithecanthropus von einigen Forschern als der Java-Frühmensch, Jav-Anthropus erectus umbenannt und allgemein anerkannt ist. Soeben verlautet, daß in den Pithecanthropus-Schichten gleichaltrige Werkzeuge gefunden wurden.

Der Nachweis dieser frühmenschlichen Vor-Neandertaler im Westen und im fernen Osten entspricht ganz dem Gesetz der wellenartigen Ausbreitung älterer und wellenartig nachdrängender jüngerer Formen. Es ist ein Triumph empirischer Forschung, die Gleichzeitigkeit mehr zentral wohnender fortschrittlicher Formen und älterer Randlageformen mit von Jahr zu Jahr sich mehrenden Belegen und besserer Deutung älteren Fundmaterials wahrscheinlicher machen zu können, aber auch das zeitlich verspätete Eintreffen der jeweils fortschrittlicheren Welle in den Randlagen, unbeschadet einer gewissen auf innern Gründen beruhenden Weiterentwicklung der Formen auch in den Randlagen.

Während zum Beispiel in Europa und Ostasien neandertalartige Menschen lebten, lebten näher der asiatischen Urheimat bereits fortschrittlichere, an den Jetztzeitmenschen anklingende Formen. Das beweisen, um nur einige neuere Funde zu nennen, eine Anzahl Skelette vom Berge Karmel (1929/30) und vier altpaläolithische Schädel, die September 1934 in einer Grotte am Felsen des Absturzes bei Nazareth ausgegraben wurden (siehe „Biblica" 16 [1935] 58—73). Die Schädelkurve eines europäischen Neandertalers wird nur durch die des primitivsten dieser vier Schädel unterboten, durch die andern drei überboten; diese nähern sich bereits modernen europäischen Schädelformen, während die primitive Technik der Steinwerkzeuge noch auf der Stufe der ältesten europäischen Bewohner steht. Es lebten also zur gleichen Zeit somatisch primitivere Formen in Europa und fortgeschrittenere Formen in Kleinasien.

Daß aber auch fortschrittlichere Formen in den Randlagen erst nach den primitiveren Formen auftraten, zeigen die Funde von Java und Peking. In Java lebte als Vor-Neandertaler der Java-Frühmensch am Trinilfluß, als Neandertalform der Homo soloensis (1931/32 5 Schädel; siehe „Natur

und Museum", Frankfurt a. M. 1932) am Solofluß. Seine Schädelkurve deckt sich so völlig mit der eines eiszeitlichen europäischen Neandertalers, daß man den Solo-Menschen als den Neandertaler des Ostens bezeichnen kann (Van Oppenoort 1932 und H. Weinert 1934). Es folgt in Java der Wadjak-Mensch (Dubois, 2 Schädel), der nach Weinert dem Alter nach dem europäischen endeiszeitlichen Cro-Magnon-Menschen entspricht. Dubois nannte den Wadjak-Menschen einen Proto-Australier; auch das ist richtig, denn seine Schädelkurve reicht bereits an die retardierte Altform der heutigen Australier heran, während bei uns die dem Wadjak-Mann entsprechende Cro-Magnon-Form zur dalisch-fälischen Rasse fortgeschritten ist. Kurz, die Schädelkurven führen vom Java-Frühmenschen kontinuierlich über die jüngeren genannten Wellen zum heutigen Australier.

Ganz entsprechend ist die Formenfolge bei Peking. Zeigen schon die sieben Unterkieferreste des Peking-Frühmenschen eine gewisse zum Neandertaler aufsteigende Variation, so wurde Juni 1934 in einer jüngeren Wohnhöhle ein neandertalartiger Unterkiefer gefunden nebst einer über die Werkzeugtechnik des Frühmenschen hinausgehenden Steinwerkzeugindustrie. Schon das Jahr 1933 hatte aus den obersten Höhlen eine Altform des Jetztzeitmenschen zu Tage gefördert; „cela ressemble terriblement à du Cro-Magnon et pas du tout à des Mongoloïdes" (Teilhard de Chardin, briefl. Nov. 1934). Das ist nicht so gar verwunderlich, denn die Mongolen dürften ähnlich jung sein wie die Germanen. Wir haben also auch bei Peking eine Reihenfolge von Formen, die über Vor-Neandertaler und Neandertaler zu einer Altform Jetztmenschheit führt.

Damit haben wir einen Überblick über die Formentwicklung im Laufe der Menschheitsgeschichte gewonnen. Die Jetztzeitmenschheit ging hervor aus einer Altmenschheit der Neandertalphase und diese aus einer Frühmenschheit der Vor-Neandertaler, von denen wir leider erst wenige Reste von Heidelberg, Peking und Java besitzen. In der Frühform von Java haben wir die absolut ursprünglichste bis heute bekannte Form der Urmenschheit vor uns. Wenn uns unser Spüren und vergebliches Suchen nach noch älteren Formen nicht täuscht, haben wir im Java-Frühmenschen sowohl anatomisch wie zeitlich die Stammelternform so gut wie erreicht. Der Tag, an dem Gott den ersten Menschen ins Dasein rief, dürfte noch einem subtropischen Altdiluvium angehört haben; denn, wie schon einmal betont, mit einem noch älteren, gar tertiären, Menschen rechnen wir bei dem jetzigen Stand der Forschung nicht mehr.

Zum Schluß noch ein erklärendes Wort zu ernstgemeinten Rekonstruktionsversuchen menschlicher Alt- und Frühformen. Löwe und Tiger unterscheidet jedes Kind, ihre Skelette aber nur der gewiegte Fachmann. Ohne Kenntnis vom Erscheinungsbild dieser lebenden Großkatzen könnte auch der Fachmann aus dem Skelett allein nur ein Großkatzentier als solches rekonstruieren, in dem niemand einen Löwen oder Tiger wiedererkennen würde; denn der Künstler-Anatom wüßte ja nichts vom Mähnenschmuck des Löwen, von der herrlichen Streifung des Tigers.

Wir sind heute so weit, daß Versuche, das Skelett eines Neandertalers

gleichsam wieder in Fleisch und Blut zu kleiden, das ganze Muskelgetriebe anatomisch richtig wiedergeben. Aber all die unwesentlichen Einzelheiten der Weichteile und Fettpolster, der Farbe und Form der Haare, der Gestalt der Lippen, der Farbe der Augen, kurz alles dessen, was am meisten in die Augen fällt und uns die Rassen und das Individuum erkennen läßt, müssen auch bei wissenschaftlich einwandfreien Rekonstruktionen, wenn auch weniger kraß wie im Fall der Katzentiere, fragwürdig bleiben. Das ist aber keine Instanz gegen ernstgemeinte Wiederherstellungsversuche, die uns förderlich und notwendig sind.

Einen Versuch, durch Abstrich aller (vermutlich) einseitigen Spezialisierungen der Jetztzeitrassen die „Forma typica", die Urform, zu ermitteln, macht Victor Lebzelter (S. 20 f.). Er postuliert u. a.: gelbbraune Hautfarbe; schwarzes, wahrscheinlich schlichtes oder welliges Haar; dunkelbraune Iris; mittellange Schädelform; ziemlich steile Stirn; mäßige Prognathie; dünne oder mitteldicke Lippen; flache Nasenwurzel; geringe Körpergröße (Mann 155, Frau 148 Zentimeter im Mittel) u. a. Lebzelter nimmt an, daß u. a. die Alt-Mongoliden mit ihren Rasseninfantilismen die Urform am treuesten bewahrt haben.

Lebzelters Methode geht also von der Jetzt-Menschheit aus und könnte meines Erachtens im günstigsten Fall, den ich nicht für gegeben halte, eine Forma typica der Jetztmenschheit ermitteln.

Die Forma typica der Alt- und Frühmenschheit können wir nur aus dem rekonstruieren, was uns an leiblichen Überresten fossil zur Verfügung steht. Im allgemeinen werden das nur Knochen des Skelettes sein. Je zahlreicher und vollständiger wir sie finden, desto besser werden wir die Alt- und Frühformen wenigstens im anatomischen Rohbau rekonstruieren können. Hinsichtlich aller nicht fossilierbaren Einzelheiten und Feinheiten werden wir aber auf Rätselraten angewiesen bleiben. Auf Grund der Schädel von Peking und Java und des Unterkiefers von Heidelberg dürfen wir die Rekonstruktion der urmenschlichen Stammform noch nicht wagen; wir müssen uns noch gedulden, ehe wir wissen, wie unsere Stammeltern ausgesehen haben mögen. Diese Frage zu klären, wurde soeben eine eigene Arbeitsgemeinschaft Wiener Gelehrter gegründet (siehe „Umschau", Frankfurt a. M. 1935, S. 273).

Literatur: O. Menghin, Weltgeschichte der Steinzeit. Wien 1931. 648 S. — Fr. Kern, Die Anfänge der Weltgeschichte. Leipzig-Berlin 1933. 149 S. — E. v. Eickstedt, Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. Stuttgart 1934. 936 S. Ders., Die rassischen Grundlagen des deutschen Volkstums. Köln 1934. 63 S. — Karl Schuchardt, Vorgeschichte von Deutschland. München 1934. — V. Lebzelter, Rassengeschichte der Menschheit. 4. Bändchen der Sammlung „Die Welt". Salzburg 1932.

Umschau

Religiöser und weltlicher Mensch

Friedrich Maria Rintelen ist in einer umfassenden Abhandlung der Problematik der neueren protestantischen Theologie nachgegangen[1]. Diese Sichtung weist auf, wie in der Entwicklung zu Karl Barth hin Schritt um Schritt die letzten Reste einer natürlichen Verbindung zwischen Gott und Geschöpf sich auflösten. Es ist eine folgerichtige „Atheisierung" der menschlichen Fähigkeiten: zuerst des Verstandes (da durch Kant nur in der praktischen Vernunft ein Weg zu Gott sich bahnt), dann auch des Willens (da durch Schleiermacher nur das Gefühl der Ort des Kontaktes mit Gott ist), endlich zuletzt auch des Gefühls (da von Hirsch zu Heim zu Barth nur noch die reine Distanz und Disparatheit das Verhältnis zu Gott bezeichnet). In dieser Entwicklung geht aber, wie Rintelen gut sieht, eine bestimmte Typik in ihr letztes Extrem: zwischen homo religiosus und homo philosophicus, wie Rintelen formuliert.

Diese Typik hat eine normale Spannweite in der Art, wie etwa Bonaventura und Thomas einander gegenüberstehen. „Bonaventura ist der Typ des homo religiosus. Der homo religiosus lebt in Gott. Von seinem hohen Standpunkt in Gott blickt er herab auf die Dinge der Welt und sieht alles im Lichte Gottes. Für ihn gibt es eigentlich kaum eine Frage nach Gott. Thomas ist mehr Typ des homo philosophicus. Der homo philosophicus steht mitten unter den Dingen der Welt. Er versucht, durch die Dinge der Welt zum Absoluten hinaufzugelangen. Es treibt ihn stets eine drängende Unruhe. Im Innern des homo philosophicus keimt leicht eine heimliche Skepsis auf. Für den Typ des homo religiosus ist Gott das Erste bei allem Denken und Philosophieren, für den homo philosophicus ist Gott das Letzte bei allem menschlichen Forschen.... Hat der homo religiosus nichts vom homo philosophicus an sich, ... so kann seine Mystik zum Mystizismus werden.... Und wenn der homo philosophicus in heidnischer Skepsis seinen Standpunkt nur bei den Dingen der Welt nimmt, wie will er sie sehen in ihrem wirklichen Sein?" (6 f.).

Dieselbe Typik tritt im Gegensatz zwischen Luther und Kant in das Stadium des sprengenden Extrems. „Luther ... war homo religiosus so einseitig, daß er kein Menschenwissen um Gott neben dem Glauben bestehen ließ, daß er keinen freien Menschenwillen neben dem Willen Gottes anerkennen konnte, daß er kein menschliches Mitwirken mit dem Willen Gottes gelten ließ.... Kant, der ‚Philosoph des Protestantismus'... muß ... der menschlichen reinen Vernunft auf der Suche nach Gott jegliches sichere Ergebnis absprechen. Luther, der homo religiosus, kann der menschlichen Vernunft in ihrem gefallenen Zustand nicht zugestehen, daß sie Gott erreichen könne. Kant, der homo philosophicus, zerpflückt in seiner Skepsis vom menschlichen Standpunkt aus unsere Erkenntnis und kommt von der Philosophie aus zu demselben Ergebnis, zu dem Luther von seiner religiösen Anschauung aus gelangte" (9 ff.).

Rintelens Abhandlung ist es nun leider nicht gegeben, die letzte Etappe dieser Entwicklung klar herauszuzeichnen, weil in seiner Darstellung Eberhard Grisebach und sein Kreis fehlen, aus dem gerade Gerhardt Kuhlmann es ist, der unerbittlich ins Letzte drängt: von seiner Abhandlung „Brunstäd und Tillich" (Tübingen 1928) zu „Zum theologischen Problem der Existenz" (Zeitschr. für Theol. u. Kirche 1929, Heft 1) zu „Theologia naturalis bei Philon und Paulus" (Gütersloh 1930) zu „Krisis der Theologie?" (Zeitschr. für Theol. und Kirche 1931, Heft 2) zu „Zu Karl Barths Anselmbuch" (ebd. 1932, Heft 3) zur abschließenden Abhandlung „Die Theologie am Scheidewege" (Tübingen 1935). Kuhlmann sieht in Heidegger und Jaspers die letzte Etappe erreicht: da hier der Säkularisierungsprozeß der Aufklärung sein Ende erreicht hat: Theologie ist ersetzt durch eine rein philosophische Deutung des Seins. Protestantismus ist aufgelöst, also daß nur mehr das Entweder - Oder zwischen Katholizismus und reiner Philosophie besteht. „Der

[1] Fr. M. Rintelen, Wege zu Gott (XV u. 160 S.) Würzburg 1934, C. J. Becker. M 4.—.

Katholizismus ist der einzig folgerichtige Gegner einer profanen Selbsterkenntnis des Menschen.... Die gesamte protestantische Theologie der Gegenwart, von Karl Barth über die verschiedenen nordischen Glaubensweisen bis zu Johannes Müller, ist in Wahrheit depravierter Katholizismus. Der echte Katholizismus hat das Wesen des Tieres Mensch durchschaut. Er weiß, daß dieses Tier Mensch an etwas glauben muß, vor dem es sich in den Staub werfen kann. Dieses Heilige, das das Tier Mensch schreiend auf seinen Schild heben oder schweigend in der adoratio verehren will, hält die Kirche verwahrt. Eifersüchtig wacht sie darüber, daß es nicht mit einem von Menschenhänden gemachten Götzen — dem Eros entsprungen oder der Geistigkeit — vermischt oder verwechselt werde.... Das Tier Mensch will sich beugen unter eine Macht, deren Dasein es gerade nicht versteht. Der Katholizismus ist die Erfüllung aller Religion. Jetzt aber hat sich die profane Weltdeutung aufgemacht, um das Ringen des Tieres Mensch ohne den heiligen Schmuck vorzuführen. Sie hat das gleiche Tier Mensch zum Gegenstande, den Menschen in seiner Schuld und in seiner Sühne. Sie stürzt den Menschen in die gleichen Abgründe von Erfahrung der Schuld und ihrer Überwindung.... Sie bildet eine nicht im mindesten zaghaftere Seinslehre aus, die der kirchlichen Theologie in nichts an Rigorosität in der Durchsetzung ihrer Ziele nachsteht. Diese profane Aufklärung über den Menschen, seinen Ursprung und sein Ziel hat auch ihre Theologie. Das Tier Mensch ist ihr Gott, dem in mancherlei Monumentalisierungen zu huldigen ist. Zwischen diesen beiden Mächten, zwischen einer profanen Theologie und einer kirchlichen, und das heißt dann: katholischen, wird der Kampf losbrechen" (Die Theologie usw. 40 f.).

Kuhlmann selber — in richtiger Folge zu Grisebach — möchte als echten protestantischen Standpunkt (für den er aber keine Nachfolge erwartet: 43) ein äußerstes Außerhalb beziehen. „Verantwortungsbewußte theologische Wissenschaft ... wird sich nicht für einen der beiden Konkurrenten entscheiden. Ihre Verantwortung ist eine solche vor der Wahrheit. Was die Wahrheit sei, vermag sie nicht zu sagen. Sie ist ja auf der Suche nach ihr. Sie kann nur sagen, was die Wahrheit nicht sei. Und sie vermag ihr zu gehorchen. Sie gehorcht dann nicht einem Wesen, das man Gott nennt und das doch nur das Wesen des metaphysisch interpretierten Menschen ist. Sondern der einzelne Mensch gehorcht sich selbst nach dem Verzicht auf jede metaphysische Bedeutsamkeit dieses Selbst. Erst so kommt der Mensch in die wahre Demut des Nichtwissens um die Wahrheit des Seins hinein. Dieses Nichtwissen nimmt ihm jeden Halt und verweist den Menschen an die wirkliche Gemeinschaft der Menschen, ob er dort Halt zu finden vermag" (42).

Hier aber spricht — in erschütternden Akzenten von Zorn, Verzweiflung und Sehnsucht — ein solches Ende des homo philosophicus, daß unbewußt der wahre homo religiosus wieder zu stammeln beginnt. Denn durch dieses weinend-zornige Zerfetzen läutet seltsam ein Wort von Thomas von Aquin herauf: „In drei Stufen schreitet menschlicher Geist in der Erkenntnis Gottes voran, wenngleich er nicht zur Erkenntnis Seines Soseins gelangt, sondern nur Seines Daseins. Die erste Stufe ist: Er wird als Schaffender und Wirkender erkannt. Die zweite: Er wird als Urgrund der höheren Geschöpfe erkannt; denn weil diese in höherem Maße Sein Gleichnis tragen, so spiegeln sie vollkommener Sein Alles-Überragen. Drittens: Er wird mehr und mehr erkannt als ganz anders und weit entfernt von allem, was im Geschaffenen erscheint.... So heißt es, daß wir im Gipfelpunkt unseres Erkennens Gott als den Unbekannten erkennen, weil dann der Geist am vollkommensten in Gottes Erkenntnis sich findet, da er erkennt, wie Sein Sosein über alles hinaus liegt, was wir an Inhalten im Stande unserer Wanderschaft fassen können. So ist es, daß wir von Ihm wissen, daß Er ist, obgleich Er uns unbekannt ist nach der Frage, was Er ist" (In Boeth. de Trin. q. 1, a. 2 corp. et ad 1). Es ist das Wort des großen Aquinaten, in dem unmittelbar sein Hymnus betet: Adoro Te devote, latens Deitas. Und so gibt es in einem Antwort auf den Verzweiflungsausweg Kuhlmanns und auf die gesamte Typik zwischen homo religiosus und homo philosophicus: so wenig vermag ein homo philosophicus aus den „Banden" des

Religiösen zu entspringen, daß sie ihn nicht nur allgemein „zurückbinden" (religare), sondern daß er gerade im herbsten und trotzigsten Pathos einer „reinen Weltlichkeit" zuletzt, wenn auch noch so ungewußt und unbewußt, Zeugnis ablegen muß für den „Gipfelpunkt" unseres Gott-Erkennens: das Spätherbstdunkel der „reinen Welt" und der „bloßen Erde" doch zu bekennen als das Gleichnis dafür, wie „im Stande unserer Wanderschaft" Gott als „der Unbekannte" uns erscheint. Das wahre Entweder - Oder, in das die ganze Entwicklung mündet, ist also das zwischen Verzweiflung am „unbekannten Gott" und dienender Anbetung zu Ihm. In diesem Sinn ist der homo religiosus geradezu dazu da, in den homo philosophicus herb zu ernüchtern: im Dienst der nüchternen Welt und der dunklen Erde anzubeten die Göttliche Majestät im „unzugänglichen Licht" (1 Tim. 6, 16).

Erich Przywara S. J.

Idealisierte Edda und Saga

Soll sich beim Erwachen zum Germanentum die beschämende Irrung wiederholen, der frühere Jahrhunderte bei der Erweckung der Antike verfallen sind? Die Menschen der Renaissance dachten sich bekanntlich das klassische Altertum als eine sonnenklare Welt voll Freiheit und Schönheit — „in Wirklichkeit war wohl manches ganz anders gewesen" (Karl Brandi, Die Renaissance in Florenz und Rom, 3. Aufl. [Leipzig 1909] 4). Ebensowenig haben Winckelmann und die von ihm begeisterten deutschen Klassiker die Antike dargestellt, wie sie war, und selbst was von ihnen der griechischen Kunst an edler Einfalt, stiller Größe, heiterer Glückseligkeit nachgerühmt wurde, sind Wunschbilder, die vor der geschichtlichen Untersuchung nur teilweise standhalten (vgl. Franz Schultz, Klassik u. Romantik der Deutschen I [Stuttgart 1935] 66 74). Sowohl die künstlerische Entwicklung wie die allgemeine Erziehung ist in den letzten Jahrhunderten durch einseitige Verklärung antiken Formens, Denkens und Lebens geschädigt worden. Aber während man nun diese verhängnisvolle Selbsttäuschung gegenüber dem griechisch-römischen Altertum ablehnt, ist man durchaus nicht immer bemüht, sie gegenüber dem Germanentum zu vermeiden, nicht einmal in so anspruchsvoll dargebotenen Veröffentlichungen wie der Edda des Studiendirektors Beyer und dem Sagabuch des ehemaligen evangelischen Pfarrers Bonus[1].

In beiden Fällen wird eine derart idealisierte Auswahl geboten, daß die breiten Lesermassen, an die sich die Bücher wenden, von dem dichterischen Können wie von der sittlichen Persönlichkeit der alten Germanen eine dem Urtext nur teilweise entsprechende Vorstellung erhalten. Wie die Edda-Lieder angeordnet und aufgebaut sind, ist in der Umdichtung Beyers nicht zu erkennen. Er trennt die ältere Edda nicht von der jüngeren und erzählt sogar den Inhalt der Fridthjófs-Saga so, als ob auch die zur Edda gehörte. Er druckt aus einem Liede das Spruchhafte anderswo als das Erzählende, ohne Andeutung der Zusammengehörigkeit, und läßt die herkömmlichen Überschriften manchmal so spurlos verschwinden, daß ein mit der altnordischen Literatur wenig vertrauter Leser berühmte Stücke wie Völuspá oder Hávamál nicht zu finden weiß. Allerdings bemerkt Beyer in der Vorrede, die Form der Edda - Lieder scheine uns heute „ungefüge", deshalb übersetze er nicht, sondern er dichte um, kürze, wo Längen den „Genuß" trüben, füge „Eigenes" ein, wo es die Deutlichkeit erfordere, und soweit es dann noch möglich sei, wolle er dem „Geist des Urbildes" nahebleiben. Diese Möglichkeit ist, da in der Dichtung der Geist durch die Form spricht, nicht mehr groß, und Beyers sprachlich und logisch geglättete Edda läßt uns daher wirklich nicht erkennen, wie knorrig meistens und zugleich unbeholfen die Ausdrucksweise dieser altgermanischen Sänger war.

Auch Bonus meint (S. 5), es komme nicht auf eine wörtliche Übersetzung an, sondern auf eine Übertragung „des eigentlichen Hauchs der Geschichten", und dazu könne er nichts Besseres tun, als daß er „sich so stark wie möglich

[1] Die Edda. Übertragen von Dr. Paul Gerhardt Beyer. 8° (224 S.) Breslau 1934, Hirt. Kart. M 2.75. — Isländerbuch. Sammlung altgermanischer Bauern- und Königsgeschichten. Von Arthur Bonus. 14.—20. Tausend. 8° (382 S.) München 1935, Callwey. Geb. M 4.80.

mit dem Geist der Originale füllte und es dann Taktsache sein ließe, ob oder wieweit es gelänge, den Hauch des Originales zu übermitteln". Der Leser ist also durch eine doppelte Wand von der Kunstform der Saga getrennt: ihr Eindruck auf Bonus ist von allen Zufälligkeiten seiner Anlage und seiner Bildung abhängig, also nie dem gleich, was die Worte des nordischen Erzählers eigentlich sagen wollten, und selbst diesen Eindruck erfahren wir nur so weit, als es Bonus gelingt, ihn wiederzugeben. Durch eine philologisch genaue Übersetzung würden wir offenbar ein zuverlässigeres Bild der Sagaform erhalten, zumal da Bonus bemüht war, Schwächen zu verdecken und die Auswahl so zu gestalten, daß ihr „Kunstwert auch für uns Heutige unmittelbar sprechend ist". Man lege nur beispielsweise die Seite 95 neben den Urtext der Saga von Gísli Súrsson, und man wird sehen, daß bei Bonus die ursprüngliche Weitschweifigkeit dieser Stelle und die ungewöhnliche Holperigkeit und Dunkelheit der eingelegten Liedstrophe gar nicht sichtbar wird. Und wie viel knapper und blasser als die ungelenke und farbige Breite der echten Víga-Glúms-Saga nimmt sich das von Bonus (S. 219 ff.) aus ihr genommene Stück mit der etwas rätselhaften Überschrift aus!

Weniger noch als die künstlerischen Schwächen der alten Dichtungen sind die sittlichen Mängel der in ihnen dargestellten Lebensanschauungen aus den beiden Auswahlbüchern zu erkennen. Bonus hat wohl nicht genug überlegt, ob die Mehrheit seiner Leser, denen es doch vor allem um die Erzählungen selber zu tun ist, heute seine 32 Seiten lange Einführung, die allzu deutlich die Färbung der drei Jahrzehnte zurückliegenden Ibsen-Zeit trägt, überhaupt noch genau ansehen wird. Das ist schade, denn da sagt Bonus ausdrücklich, die „durchschnittlich egoistische und nüchterne" Lebensauffassung der Saga-Leute verdiene durchaus nicht, „als vorbildlich aufgefaßt und dadurch ermuntert zu werden" (S. 10), und in „manchen Geschichten" sei die „Atmosphäre des Blutdunstes" fast unerträglich. Ja, er schreibt wörtlich: „Es ist stellenweise, als hätte man Berichte von Spezialisten vor sich über die unterschiedlichen Möglichkeiten des Totschlags vom offenen Hieb bis zum niederträchtigen Meuchelmord durch gedungene Leute. Und ähnlich über die Möglichkeiten der Rechtsbeugung oder -umgehung, der Erpressung, Vergewaltigung, Übervorteilung und des kriechenden Verrats" (S. 11). Die Saga-Kunst bezwecke nicht die Darstellung eines Ideals oder einer Moral, sondern „naturalistische" Herausarbeitung des „Charakteristischen" (S. 19). Da Bonus es für wünschenswert erklärt, daß in die „sentimental-pathetische" Stimmung gegenüber unserer „Urvergangenheit" die „Stimme der Wirklichkeit" hineinschalle (S. 10), ist es erstaunlich, daß er seine Auswahl nicht auf dieses in der Tat dringend zu wünschende Ziel richtet, sondern vor allem „die Werte und nicht die Mängel zeigen will" (S. 11).

Immerhin hat Bonus der Gefahr verhängnisvoller Überschätzung klarer ins Auge gesehen als Beyer, der in seiner nur zwei Seiten füllenden Einleitung zwar sagt, „wild und hart" seien die Menschen der Edda, „gewaltig und gewalttätig", dann aber die in den Edden enthaltenen Sprüche geradezu als „eine ganz einzigartige Quelle für die hohe Gesittung unserer Vorfahren" bezeichnet. Zu solcher Verallgemeinerung stimmen schlecht die Beispiele von Grausamkeit und hinterlistiger Verführung, die er aus Hamdhismál (S. 162 f.) und aus Völundarkvidha (S. 202 f.) mitteilt. Und infolge der Streichungen in den Stücken aus Hávamál hören wir weder (S. 22) von den lockern Abenteuern Odins, noch ahnen wir (S. 10), daß im Urtext steht, der „Held" solle leeres Geschwätz mit „Lügen" erwidern, und daß eine Strophe sogar den Rat gibt: „Wenn du einen andern hast, dem du wenig traust, und du willst doch Gutes von ihm, so sollst du schön mit ihm reden und falsch dabei denken und leeres Geschwätz mit Lügen vergelten." Ebensowenig kommt dem Durchschnittsleser in der Umschreibung aus Völuspá (S. 50) zum Bewußtsein, daß die Götter selber des Bruches beschworener Verträge schuldig werden.

Die Forderung der Wirklichkeitstreue in den Wiedergaben aus Edda und Saga bedeutet selbstverständlich nicht, daß Beyer und Bonus alles Unerquickliche und Anstößige in voller Breite hätten vorlegen sollen. Ohne Verletzung der

Schicklichkeit hätten sich die wesentlichen Mängel künstlerischer wie sittlicher Art deutlich zeigen lassen. Nicht anders verfahren wir ja mit den Patriarchengeschichten des Alten Testamentes, an die Bonus erinnert (S. 10). Freilich wird bei seiner Auffassung des Christentums, in der das Dogma „senil gewordene griechische Philosophie" ist (S. 14), halbwegs begreiflich, daß er meint, überpatriotische Rabbiner hätten die alttestamentlichen Urberichte erbaulich „umgebogen" und dann für „Eingebungen Gottes" erklärt, und nun leide der christliche Religionsunterricht immer noch schwer unter der Aufgabe, „sich irgendwie ohne Pietätlosigkeit mit ihnen abzufinden". Die katholischen Bibelauszüge verursachen diese Schwierigkeit nicht, obwohl in ihnen die Vielweiberei der Erzväter, die Lasterhaftigkeit Sodomas und Gomorrhas, die Feindschaft zwischen Esau und Jakob, die Untaten der Brüder Josephs usw. nicht verschwiegen werden. Der Katholik erkennt im Lichte der Bergpredigt und der Kirchenlehre den Aufstieg vom unvollkommenen Sittengesetze des Alten Testamentes zum vollkommenen des Neuen als weise Führung Gottes. So verlieren auch die altgermanischen Dichtungen die ihnen für das Verständnis deutschen Volkstums zukommende Bedeutung nicht, wenn unzweideutig festgehalten wird, daß ihre Geisteswelt tief unter der christlichen liegt, zu der ja die Saga in manchen Stücken ausdrücklich überleitet. Auch heute noch gilt in dieser Hinsicht, was Alexander Baumgartner S. J. vor 50 Jahren schrieb, als er in unserer Zeitschrift Edda und Saga eingehend würdigte: an Darstellungskraft stehen sie hinter ähnlichen Frühwerken der „höchststehenden Völker" nicht zurück (Bd. 29, S. 169), aber „es ist eine arge poetische Täuschung, sich das heidnische Germanentum so edel, menschlich und sittlich vorzustellen, als ob es der Erlösung durch Christus und der Erziehung durch die Kirche kaum bedurft hätte" (Bd. 28, S. 535).

Jakob Overmans S. J.

Heldentum der Heiligkeit

Gibt es das? Kann man davon sprechen? — Ein Heiliger im vollen Sinn des Wortes ist ein Christ, dessen übernatürliche Heiligkeit durch das oberste Lehramt der Kirche festgestellt und feierlich verkündet worden ist. Dafür genügt nicht der bloße Besitz der heiligmachenden Gnade und der gewöhnlichen christlichen Tugenden, dafür wird die Meisterschaft in der christlichen Tugend, ja ein Heldenmaß verlangt, das Gott durch Wunder belohnt und bestätigt hat. Der Heilige muß in ausdauerndem Kampf den Sieg über die Welt und über sich selbst errungen haben. Alle Tugenden des christlichen Lebens, auch die schweren, muß er auf außerordentliche Weise geübt haben. Im Heiligen muß die ganze Größe und Schönheit der christlichen Vollkommenheit offenbar geworden sein. Solche Heiligkeit gibt es nicht ohne Heldentum. Heiligkeit ist Heldentum. Jeder Heilige ist ein Held.

Und doch, wie die Heiligen auf unsern Altären hoch über die Heiligkeit eines schlichten tugendhaften Christen emporragen, so kann und darf man auch wohl bei ihnen einen Unterschied des Heldentums machen, ohne deshalb gegen die Warnung der „Nachfolge Christi" zu verstoßen, daß man nicht über die Verdienste der Heiligen grübeln solle noch darüber streiten, wer von ihnen heiliger gewesen, oder welcher größer sei im Himmelreich (3. Buch, Kap. 58, 6). Denn hier handelt es sich zunächst um das irdische Wirken der Heiligen, um den Einfluß, den sie auf ihre Umwelt geübt haben, und der war sehr verschieden. Welch weltweiten Einfluß hatten durch die Jahrhunderte hindurch heilige Päpste wie Gregor der Große und Gregor VII., oder heilige Ordensstifter wie Benedikt von Nursia und Franz von Assisi, oder heilige Gelehrte wie Bonaventura und Thomas von Aquin, und schließlich auch heilige Frauen wie Katharina von Siena und Theresia von Avila! Das waren überragende Helden der Heiligkeit, die in der Kraft des Heiligen Geistes das Antlitz der Erde erneuert haben.

Und noch in einem andern Sinn dürfen wir mit Recht vom Heldentum der Heiligkeit reden, indem wir nämlich den Blick auf die heldenhafte Bemühung und Treue lenken, die die Heiligen anwandten, um dem an sie ergangenen besondern Ruf der Gnade zu folgen. Das Sprichtwort sagt: „Es fällt kein Heiliger vom Himmel." Auch wenn er nicht wie Paulus und Augustinus und manche

andere sich zuerst in hartem und oft jahrelangem Ringen von Irrtum und Sünde lösen mußte, bevor er den Pfad der Tugend betreten konnte: Ohne Kampf sind selbst jene Auserwählten nicht zur Höhe gelangt, die ihre Taufunschuld unversehrt mit ins Grab genommen haben. Alle mußten den Sieg errингen.

„Ein Held schlummert in jeder jungen Menschenbrust", so schrieben wir 1914 in der ersten Ankündigung der „Helden des Christentums". „Und wenn die Jahre des Reifens kommen, dann wacht er auf und beginnt sich zu recken. Darum schenkt der werdende Mann allen Helden seine Teilnahme, und Heldenhaftes will er sehen und hören. Da sollten echte Helden vor sein Auge treten, die es durch ihr Beispiel vermögen, die quellende Kraft in die rechte Bahn zu lenken. Wer aber hat an Zahl und überragender Größe in seiner Ahnenreihe solche Helden aufzuweisen wie das Christentum, wie unsere Kirche, die Mutter der Helden und Heiligen? Wären nur die landläufigen Bilder dieser Heldengestalten nicht oft so formelhaft in den Umrissen und so matt in den Farben! Und doch waren die Heiligen Menschen wie wir. Menschenblut rollte in ihren Adern, Menschenliebe und Menschenleid traf auch bei ihnen auf ein echtes Menschenherz."

Wenn unsere Heiligen nur treu nach dem Zeugnis der Geschichte gezeichnet würden, wenn nur anschaulich gezeigt würde, wie menschliche Eigenart und göttliche Berufung, natürliche Kraftentfaltung und übernatürliche Gnade, Beeinflussung durch die irdische Umwelt und durch himmlische Gaben in diesen Menschen zusammenwirkten und sie zur Höhe führten, so müßten diese Gestalten eine Werbekraft entfalten, die neue Heiligen erzeugte. — So überlegten vor etwa zweiundzwanzig Jahren einige Theologiestudenten im Ignatiuskolleg zu Valkenburg und beschlossen, den Versuch mit einer Sammlung kurzer Heiligenleben zu wagen, die den eben genannten Anforderungen entsprächen. Die Heiligen sollten aus allen Jahrhunderten ausgewählt und ihre Bilder zu einer anregenden kleinen Geschichte der katholischen Kirche zusammengefügt werden. Gerne übernahm ich als Professor der Kirchengeschichte die Leitung. Man hoffte, die zwölf Bändchen, je vier aus jedem Zeitalter, in ebensovielen Jahren herauszubringen. Doch die Nöte der Zeit haben daraus 20 Jahre werden lassen. Daß aber der Plan richtig und die Ausführung gut gewesen ist, beweist die freudige Aufnahme, die die nunmehr abgeschlossene Sammlung gefunden hat. Sie konnte bis heute schon in nicht weniger als 92 500 Bändchen und dazu noch in mehr als 70 000 Heftchen aufgelegt werden.

Die Auswahl der Helden war für das christliche Altertum verhältnismäßig leicht. Die Titel der vier ersten Bändchen wiesen den Weg: Auf „Die Kirche der Märtyrer" folgten die „Glaubensstreiter im Osten", dann die „Lehrer des Abendlandes" und endlich die hervorragenden „Mönchsgestalten". Im Mittelalter gebührte der erste Platz den deutschen Heiligen wie Bonifatius, Ansgar, Ulrich, Adalbert, Brun von Querfurt, Heinrich und Kunigunde und den anmutigen Frauengestalten Lioba, Mathilde, Elisabeth von Thüringen. Daneben forderten die großen Päpste und die großen Ordensstifter Berücksichtigung. Aus der Neuzeit wurden die hervorragenden Streiter „Für Kirche und Papsttum", vier „Welterneuerer", vier Vorbilder von „Lehrern und Erziehern" und schließlich die vier Heiligen dargestellt, die heute mit Recht als die „Lieblinge des Volkes" [1] bezeichnet werden können.

Wer die einzelnen Bilder gezeichnet hatte, wurde bisher nicht verraten. Heute darf wohl der Schleier ein wenig gelüftet werden. Mitarbeiter waren neben dem Herausgeber die Patres Ernst Böminghaus, Hermann Dieckmann, Ludwig Esch, Joseph Grisar, Georg Habrich, Hermann Lange, Robert Leiber, Jakob Nötges u. a., die inzwischen als Professoren der Theologie und Kirchengeschichte, als Herausgeber angesehener Zeitschriften, als Verfasser nicht unbedeutender Werke, als Jugendführer bekannt geworden sind. „Also nicht von

[1] Helden des Christentums. Heiligenbilder. Hrsg. von Konrad Kirch S. J. Zwölftes (Schluß-)Bändchen: „Lieblinge des Volkes": Der Pfarrer von Ars. Don Bosco. Therese vom Kinde Jesu. Die Märtyrer von Uganda. 8° (242 S.) Paderborn 1934, Bonifatius-Druckerei. Ganzleinen M 2.40; das Einzelheft —.35.

schlechten Eltern ist das Kind", meint gutgelaunt das neue Werbeblatt des Verlags. „Und so wollen wir hoffen, daß es, jetzt großjährig geworden, seinen Weg machen und recht viele auf den Weg wahren Menschentums, d. h. wahrer Heiligkeit führen werde."

Konrad Kirch S. J.

Besprechungen

Zeitfragen

Ein Christ erlebt die Probleme der Welt. Von Gustav Adolf Gedat. 8° (142 S.) Stuttgart 1934, J. F. Steinkopf. Kart. M 1.80

In das „Weltgeschehen unserer Tage" will der Verfasser einführen durch die nach eigenem Erleben geschilderte Geisteslage in Nordamerika und den großen asiatischen Staaten. In dieses Weltgeschehen will er aber auch eingreifen durch die Verantwortung weckende Frage nach dem Aufbau der Zukunft. Drei Kulturkreise sah Gedat auf seinen Reisen drohend gegeneinanderstehen. „Der erste Kreis umschließt ... den Westen, der müde und krank an den Wunden des großen Krieges leidet und bereits bei der Auseinandersetzung um die Weltherrschaft in die Verteidigungsstellung hineingezwungen wurde. Der zweite Kreis zieht sich im Fernen Osten zusammen und hat seinen Mittelpunkt in dem kleinen Volk auf den Inseln im Stillen Ozean, in dem jahrtausendealte Kultur Energien aufgespeichert hat, die stürmend und drängend Auswirkung fordern. Der dritte Kreis ist Vorderasien mit dem Mittelpunkt in Indien und der Person jenes seltsamen Mahatma, dessen Schatten drohend über Europa fällt" (S. 11/12). Wer löst die tausend Spannungen, die sich überall dem Blick aufdrängen! Wer wendet die Gefahr ab, die vor allem dem christlichen Kulturkreis droht! Hat das Christentum noch Berechtigung? Gedat glaubt an die Sendung des Christentums, weil es die Offenbarung Gottes ist. „Gott hat sich der in Gottesferne heimwehkranken Menschheit erbarmt und streckte ihr in Christus seine Hand hin" (S. 118). Darum hat das christliche Deutschland in dieser Zeit der Entscheidung eine ungeheuer große Aufgabe. Freilich denkt der Verfasser zuerst an den deutschen Protestantismus. Es ist zu bedauern, daß er an der weltumspannenden Wirklichkeit der katholischen Kirche mit ihrer geschlossenen Einheit im Glauben an Christus und seine Offenbarung und ihrer heute mehr denn je hervortretenden Bedeutung für das Weltgeschehen wie ahnungslos vorübergeht.

F. J. Schütte S. J.

Die Maiers. Familiensorgen und -freuden. Von Lisbeth Burger. 8° (144 S.) Düsseldorf (o. J.), L. Schwann. Kart. M 2.85

„Die Maiers sind so fabelhaft rückständig, daß sie sechs Kinder haben." Die Erziehung dieser sechs ist das Thema dieses Buches. Mit fein pädagogischem Gespür entwirft die Verfasserin ein Erziehungsgemälde, das mit seinen frischen, lebendigen Farben die ganze Gestaltungskraft christlicher Erziehungsgrundsätze zeigt. Reife Klugheit bestimmt das Erziehungsprogramm, dem die Maiers folgen. Auf die individuelle Art jedes einzelnen Kindes ist es abgestimmt. Seine Ehrlichkeit gewinnt und begeistert zugleich. Alle Sorgen und Nöte, alle Freuden und Feste, die das Familienleben berühren, werden für den Erziehungsplan der Kinder wirksam gemacht. Selbst die Fragen, die sich um das Werden neuen Lebens im Mutterschoß mühen, werden dem kindlichen Denken meisterhaft beantwortet.

A. Tandetzki S. J.

Sind Jesuiten Freimaurer? Von Dr. Gregor Cardon. 12° (100 S.) Kevelaer 1934, Butzon & Bercker. Kart. M 1.50

Die Geschichtslüge von einem Dreibund zwischen Juda, Loge und Loyola wurde durch eine gewisse Presse seit Jahren mit solcher Wucht in die Öffentlichkeit geworfen, daß auch das Unmögliche allmählich Gläubige findet. Eine unbedeutende Begebenheit hat jedoch zu Mißverständnissen und unberechtigten Vermutungen Anlaß gegeben. Mit dieser beschäftigt sich das Büchlein von Dr. Cardon. Im Juni 1928 hatte der Jesuit H. Gruber, der bekannte wissen-

schaftliche Erforscher der Freimaurerei, in Aachen eine Besprechung mit zwei hervorragenden Freimaurern aus Wien und einem aus Neuyork. Die Loge selber hatte sich darum bemüht. P. Gruber sah in der Begegnung nur eine Gelegenheit, sich über Geist und Umfang seiner Arbeiten zu unterhalten. Die Freimaurer glaubten wohl, durch den Gelehrten die Gesellschaft Jesu und die katholische Kirche für eine freundschaftlichere Stellung ihr gegenüber zu gewinnen, was jedoch aussichtslos blieb. Die Besprechung wurde aber bekannt und von Ludendorff als Beweis für geheime Beziehungen, ja ein Bündnis zwischen der Loge und der Gesellschaft Jesu ausgebeutet. Auch katholische Publizisten, besonders in Frankreich, sahen in der Aachener Begegnung eine Annäherung zwischen Jesuiten und Freimaurern, eine Art Änderung der Frontstellung des Jesuitenordens. Das Schriftchen „Sind Jesuiten Freimaurer?" stellt nun die innern und äußern Zusammenhänge klar und führt den Sinn jener Unterhaltung in Aachen auf das rechte Maß zurück. Zugleich mit dem geschichtlichen Beweis, daß niemals ein Jesuit Freimaurer war, daß auch keine Verjudung des Jesuitenordens besteht noch möglich ist, zeigt der pressekundige Verfasser, daß wohl die Loge Grund hatte, eine Annäherung an die Jesuiten zu wünschen, daß es ihr aber nicht darum zu tun war, ihre geschichtliche Feindseligkeit gegen Kirche und Christentum zu ändern. Der Versuch aber, P. Gruber für ihre Zwecke einzuspannen, mißlang völlig. Der Verfasser schreibt eine flüssige Sprache, bietet viele Einzelheiten und gibt seiner hellsichtigen Beweisführung überzeugende Kraft. L. Koch S. J.

Religiöse Schriften

Unsichtbare Kronen. Leben und Wirken der Mutter J. E. Stuart, Generaloberin der Ordensfrauen vom Heiligsten Herzen Jesu. Von Maud Monahan. Ins Deutsche übertragen von Schwester M. v. Grießenbeck. Mit einem Geleitwort von Kardinal Bourne. 6 Bilder u. eine Schriftprobe. 8° (227 S.) Würzburg 1934, Rita-Verlag. Kart. M 3.70, geb. M 5.20

Eine protestantische Predigertochter aus dem schottischen Königsgeschlecht Maria Stuarts, streng hochkirchlich erzogen, stirbt als Generaloberin der Klosterfrauen vom Heiligsten Herzen Jesu. Sie selbst bezeichnete ihr Leben als eine abenteuerliche Reise des Glaubens und der Liebe, mit Gott als Leuchte in der Finsternis. Mit Recht schreibt Kardinal Bourne von Westminster, sie gehöre zu den Seelen, die hoch über dem Alltag stehen und Generationen zur Leuchte dienen können. Dieses außergewöhnliche Leben hat auch eine außergewöhnliche Darstellung gefunden. Mit steigendem Interesse liest man es bis zum Schluß. Dazu ist die deutsche Wiedergabe, zumal auch in der feinsinnigen Nachdichtung der englischen Verse, vorzüglich gelungen. Als Konvertitin, als werdende Ordensfrau, als ganz hervorragende Pädagogin, als Generaloberin fesselt Mutter Stuart ständig den Leser. In ihren innern Kämpfen vermittelte ihr P. Gallwey S. J., der ihren Konvertitenunterricht leitete, eine Unterredung mit Gladstone, dem berühmten Staatsmann. Er zeigte ihr, daß es absolut kein Mangel an Loyalität sei, wenn sie zur ursprünglichen Religion ihrer Altvordern zurückkehre. Die anglikanische Kirche sei vielmehr ein Zweig, der sich selbst vom Rebstock getrennt habe. Bezeichnend für das Leben der jungen Engländerin war es, daß ihr P. Gallwey noch kurz vor ihrem Eintritt in das Noviziat schreiben mußte: „Ich fürchte, daß Sie beim Reiten zu tollkühn sind. Wenn Sie von Wilden als Christin getötet und aufgefressen werden, ist das ein glorreiches Ende, nicht aber, wenn Sie mit zerschlagenen Knochen von der Jagd heimgetragen werden." Bei den Reiseberichten von der Visitationsreise durch fünf Weltteile ist der Generaloberin selbst das Wort gelassen. Scharfe Beobachtungsgabe, Talent für Kleinmalerei, reiche Bildersprache sind gepaart mit köstlichem Humor. Dabei sind die Berichte aus Mexiko, Spanien und aus deutschen Häusern von aktuellem Interesse. Ungewollt tritt allenthalben die außergewöhnliche erzieherische Begabung hervor, die bei Mutter Stuarts pädagogischen Schriften nicht bloß von katholischer Seite hohe Anerkennung gefunden hat.

K. Richstaetter S. J.

Der Spiegel der Vollkommenheit oder der Bericht über das Leben

des hl. Franz von Assisi. Von Bruder Leo von Assisi. Mit einem Nachwort von Romano Guardini. 12° (252 S.) Leipzig 1935, Hegner. Geb. M 5.50

Der Übersetzer, Wolfgang Rüttenauer, unterrichtet den Leser in der vorausgeschickten „Bemerkung" über die Entstehung der Schrift. Danach weisen die ältesten Quellen zum Speculum perfectionis des Bruders Leo auf das Jahr 1228. Nach dem neuesten Stand der Forschung kann er nur als Mitarbeiter angesehen werden. Die Texte sind durch die Zusammenarbeit mehrerer Brüder, die dem engsten Kreis der Vertrauten des Heiligen angehörten, entstanden. Die endgültige Fassung des heutigen lateinischen Textes ist auf das Jahr 1318 festzusetzen. Die Verfasser haben die bestimmte Absicht, das geistliche Erbe ihres Vaters unverfälscht der Nachwelt zu erhalten. Da aber die Leitung des Ordens im letzten Jahrzehnt des Stifters ihm stark aus den Händen genommen war, erklärt es sich, daß dieser Spiegel durch die offiziellen Viten des Thomas von Celano und Bonaventuras verdrängt wurde. Erst in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts entdeckte der nichtkatholische Franziskusforscher Paul Sabatier den verlorengegangenen Text. 1898 erschien die erste kritische Ausgabe bei Fischbacher in Paris, 1928 folgte eine zweite zu Manchester im Auftrage der „British Society of Franciscan Studies", aus dem Nachlaß Sabatiers. Auf diesen beiden Ausgaben fußt vorliegende Übersetzung.

Wer den wunderbaren, einzigartigen Seraphischen Heiligen verehrt und immer genauer kennen zu lernen verlangt — und welcher Nachfolger unseres göttlichen Heilandes wünschte es nicht mit flammender Begier —, der greife nach diesem schlichten, unmittelbaren, treuherzigen Bericht. Mag man auch wiederholt in Assisi in der Portiunkulakirche, am Grabe, oben in S. Francesco oder in den Carceri und in der Ursprünglichkeit von S. Damiano betend und sinnend dem tiefsten Wesenskern des Heiligen, seiner heldenmütigen Ausübung der absoluten Armut, der tiefsten Demut, der glühendsten Gottes-, Christus-, Nächstenliebe nachgegangen sein: erst durch betrachtende Lesung dieses Berichtes seiner ersten Gefährten dringt man in die wunderbare, heilige Einheitlichkeit des Armen von Assisi ein. Vielleicht stößt einem auch der Zweifel auf: Kam nun alles in diesen heiligen Torheiten von Gott, oder zeigte der übernatürliche Inhalt auch hin und wieder die Grenzen des menschlichen Gefäßes, in das die Gnade verschwenderisch ihren Reichtum eingoß? Aber anderseits leuchtet in diesem Spiegel wie vielleicht nirgends angeborene und eingegossene Klugheit, Hell- und Weitsichtigkeit, geradezu geniale Intuition und staunenswerte Folgerichtigkeit des durch keine doktrinäre Theorie verbogenen Denkens dieses glückseligen Nachfolgers Christi auf. Jedenfalls bleibt wahr, was Guardini im Nachwort zeigt: Die Einzigartigkeit des religiösen Genies, der Heiligkeit des Franziskus besteht darin, daß er unmittelbar in seiner Gesinnung und in seinem Handeln den Geist Jesu Christi sichtbar werden ließ. Damit führt Guardini nur weiter aus, was Pius XI. in seinem Rundschreiben zum 700jährigen Todestag des großen Ordensstifters gesagt hat: Kein Heiliger stellt den göttlichen Heiland so getreu dar wie der hl. Franz von Assisi.

B. Jansen S. J.

Erziehung

Sexualpädagogik. Grundlagen und Grundlinien. Von Dr. Rudolf Allers. 8° (270 S.) Salzburg-Leipzig 1934, A. Pustet. M 5.40 (S 9.—).

Wer an Paradoxen Freude hätte, könnte als einen Hauptvorzug dieses schönen — übrigens das kirchliche Imprimatur tragenden — Buches den bezeichnen, daß es „keine" Sexualpädagogik sei. Das heißt: das Buch ist in allen seinen Teilen von der Überzeugung getragen, einseitiges Anstarren der Sexualität, ermüdende Konzentration pädagogischer Aufmerksamkeit auf sog. sexuelle Problematik und verzerrende Aufbauschung solcher Problematik seien Grundfehler „moderner" Erziehung und Erziehungslehre, die sich geschichtlich von der Entwurzelung neuzeitlichen Denkens über den Menschen herleiten. Immer wieder betont der Verfasser, Erziehung zu richtigem Verhalten im sexuellen Gebiet sei nur sinnvoll möglich im Rahmen einer Gesamterziehung, die ihrerseits Ziel und Methodik aus einer umfassenden anthropologisch-philosophisch - ethisch - religiösen Betrach-

tung menschlichen Seins gewinne. Diese Einstellung des Verfassers bedingt nicht nur das allgemeine Gepräge der beiden mehr psychologischen Kapitel über Geschlechtlichkeit und Persönlichkeit, wie der mehr pädagogischen über Erziehung und Vorbereitung zur Ehe, sie zeigt sich auch in den einzelnen Abschnitten, z. B. denen über Instinkt, Wille, Wert, über Sinn des Opfers, über Trieb und Liebe, über Reifezeit, Reinheit und Persönlichkeit, über Schamhaftigkeit, über Willensformung, über Vertrauen, über Aussprache und Aufklärung, über Wertschau und Erziehung usw. Verschiedene Exkurse auf Gebiete allgemeiner Psychologie und Wertlehre sind durch die Grundhaltung des Verfassers gefordert. Die innerste Erkenntnis, zu der das Buch hinführen will, kennzeichnen gegen Ende die Worte: „Eine Erziehung, die vom Religiösen absähe, ist ... ein Ding der Unmöglichkeit. Insbesondere kann es angesichts der Sonderaufgabe geschlechtlicher Erziehung nicht gelingen, außerhalb des Bereiches religiöser Haltung ... die Frage der rebellischen Natur: warum soll ich, was ich nicht mag, und soll ich nicht, wozu es mich drängt? überzeugend zu beantworten."

A. Willwoll S. J.

Geschichte

Rußlands Weg nach Tannenberg. Von Joachim v. Kürenberg. 8° (257 S.) Berlin 1934, Universitas Deutsche Verlags-Aktiengesellschaft. Kart. M 5.20

Zum ersten Mal auf Grund aller erreichbaren Quellen eine Darstellung der sich übereilenden tragischen Vorgänge auf russischer Seite — Juli/August 1914, angefangen vom Besuch Poincarés in St. Petersburg bis zur ersten Katastrophe, der Schlacht von Tannenberg. Die Darstellung paßt sich dem rasenden Ablauf der Ereignisse trefflich an. Gedrängt, anschaulich, spannend. Auf dem dunklen Hintergrund der Not der Ostmark 1914 hebt sich leuchtend ab die ganze Größe der befreienden Tat vom 28. August. So wird von Kürenbergs Buch eine packende Huldigung an die toten Helden und ihren unsterblichen Führer im Feldherrnturm von Tannenberg.

G. Koch S. J.

Vom Imperium zum nationalen Königtum. Vergleichende Studien über die publizistischen Kämpfe Kaiser Friedrichs II. und König Philipps des Schönen mit der Kurie. Von Helene Wieruszowski. 8° (241 S.) München 1933, R. Oldenbourg. M 9.—

Einer Anregung ihres Lehrers Friedrich Meinecke folgend, suchte H. Wieruszowski anfänglich die Ursprünge der „Staatsräson" im mittelalterlichen Geistesleben aufzudecken. Mancherlei Gründe ließen diesen Plan zurücktreten hinter dem andern, den Anfängen der modernen Auffassung vom Staat an zwei Einzelfällen als Beispielen nachzugehen. Zunächst wird untersucht, ob die Kanzlei Philipps von Frankreich die staufischen, antipäpstlichen Manifeste Friedrichs benützt hat, was mit einer allgemeinen Charakteristik der beiden Herrscher verbunden wird. Die Verfasserin steht diesem Versuch und seinem Ergebnis skeptisch gegenüber. Die sachliche Diskussion der damals sich äußernden Stimmen zum Problem Staat und Kirche verspricht eher eine brauchbare Lösung, die, unabhängig von den Voruntersuchungen, selbständig gewonnen wird und sowohl die Staatsgesinnung der beiden Herrscher wie die damit erreichte neue Auffassung vom Wesen und Zweck des nationalen Staates entwickelt. Daß im äußern Niedergang der päpstlichen Macht und der Säkularisierung des „sacrum imperium" gleichzeitig die Ansätze zur Entwicklung neuer Einzelstaatsformen liegen, ist nicht eine erst jetzt entdeckte Idee. Die vorliegenden, ungemein fleißigen, arbeitsreichen und auch methodisch klaren Studien tragen aber zu einer Begründung dieser Auffassung im einzelnen wertvolles, vergleichendes Material bei. Auch die Bedeutung der Publizistik für die Bildung der öffentlichen Meinung wird recht anschaulich. Unnötig erscheinen die gleich in den Anfangsseiten auftretenden starken Äußerungen für vorkommende Haßgesinnung gegen die römische Hierarchie, in der, nach Ansicht der Verfasserin, das 12. Jahrhundert eine Einheit bildet (S. 14 16 17). Die aus den Einzelbelegen gewonnenen Urteile treten, wie oft in geistesgeschichtlichen Darstellungen, in einer kategorischen Allgemeingültigkeit des Ausdrucks auf, deren Berechtigung sich nicht immer aus der Sache selbst

gewinnen läßt. Für den Begriff der Säkularisation z. B. gibt die Verfasserin selbst die Mehrdeutigkeit zu. An der Methode liegt es auch, wenn die als politische Augenblicksprobleme gemeinten Aussprüche als staatstheoretische Thesen betrachtet werden. Damit hängt eng zusammen, ob denn nicht zu so umfassender geistesgeschichtlicher Deutung wenigstens andeutungsweise ein Verständnis auch der scholastischen, theologischen Literatur gerade wegen der dogmatischen Bindung und Verflochtenheit solcher scheinbar rein politischer Theorien zu vermitteln gewesen wäre. Die benützten geschichtlichen Darstellungen der mittelalterlichen Staatstheorien von Gierke, Bernheim und Carlyle bieten dafür keinen Ersatz.

H. Fischer S. J.

Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche. Von Prälat Dr. Max Heimbucher. 3. Aufl. 2 Bde. gr. 8° (831 u. 829 S.) Paderborn 1933 u. 1934, Schöningh. Geb. M 42.—

Im Jahre 1896 erstmals veröffentlicht, bringt das Werk in der hier vorliegenden dritten Auflage, wie der Verfasser im Vorwort schreibt, „die hauptsächlichsten Ergebnisse einer mehr als vierzigjährigen Forschungs- und Sammeltätigkeit" über das Ordenswesen der katholischen Kirche und setzt damit nicht nur dieser in so vieler Hinsicht einzigartigen Erscheinung des religiösen Lebens selbst, sondern zugleich der unermüdlichen Arbeitsfreudigkeit und Hingabe des Verfassers an sein Lebenswerk ein ehrenvolles Denkmal.

Nach einem Überblick über die Ursprünge des Ordenslebens behandeln die einzelnen Abschnitte in geschichtlicher Reihenfolge die verschiedenen großen Ordensfamilien mit ihren zahlreichen Verzweigungen: Benediktiner, Augustiner, Franziskaner, Karmeliter, Regularkleriker (mit besonderer Berücksichtigung des Jesuitenordens), die Kongregationen der neueren Zeit und in einem Anhang ordensähnliche Vereinigungen des Mittelalters und der Neuzeit. Die Darstellung des unabsehbaren Stoffes — man denke nur an die Geschichte oder an das heutige Verbreitungsgebiet der einzelnen Orden — ist mit Umsicht gemeistert und durch Berücksichtigung der mannigfaltigen, insbesondere durch die Einführung des neuen Rechtsbuches der Kirche notwendig gewordenen Veränderungen seit der zweiten Auflage (1908) auf die Höhe der Zeit gebracht.

Welche Unsumme von Arbeit hier geleistet ist, erhellt vielleicht am besten aus den Literaturangaben, die die einzelnen Abschnitte einleiten (z. B. beim Jesuitenorden allein 8 Seiten) und begleiten, sehr zum Vorteil des Benützers, der so in glücklicher Weise beides vereinigt findet, einen knapp gefaßten und doch eingehenden Überblick über die wichtigsten Einzelheiten und daneben die wünschenswerten Hinweise, um sich in Sonderfragen selbst weiter unterrichten zu können. Das schon seit seinem ersten Erscheinen in Ordensfragen hochgeschätzte Werk hat sich in seiner jetzigen Gestalt von neuem die Bedeutung als unentbehrliches Hilfs- und Nachschlagewerk auf diesem Gebiet gesichert.

A. Koch S. J.

Philosophie

L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique (Archives de Philosophie vol. XI). Von Régis Jolivet. 8° (112 S.) Paris 1934, Beauchesne. Fr 24.—

Die sorgfältige Studie des Dekans des Institut Catholique von Lyon dient einem doppelten Sinn. Einmal reiht sie sich in den Aufbau des heutigen französischen Thomismus ein, der gegenüber der früheren Zeit die augustinische Komponente in Thomas herausarbeitet. Das führt erkenntnistheoretisch zu einer ernsteren Würdigung der Intuition. Jolivet will sie bei Thomas nachweisen in Bezug auf Existenz und (allgemeine) Natur der Seele (24), in einem gewissen Grad für das materielle Einzelding (31), als „intuition rationelle" für die „notions simples" und die „principes" (42) und als „intuition intellectuelle" in Bezug auf das Sein (74). Seine Studie tritt damit an die Seite von Maréchal, sucht aber den Einwänden zu begegnen, die wir seiner Zeit in „Kant heute" erhoben (72 ff.). Dann aber hat die Studie in der Auseinandersetzung mit Bergson ihren besondern Charakter und genauer noch in dem Versuch, Thomas als die Mitte zwischen Descartes und Bergson zu begreifen: Descartes ist „la doctrine des

solides, des essences parfaitement encloses en leurs limites, la doctrine de l'acte et du tout fait", — Bergson ist „doctrine du fluent, du passage, du devenir, de l'écoulement, de la puissance", — Thomas darum in seiner Lehre von Akt und Potenz der innere Ausgleich (103 f.). Jolivet führt damit die Art, wie Sertillanges Aug in Aug zu Bergson Thomas aufbaute, zu glücklicher Vollendung.

Was wir dazu zu bemerken haben, ist in unserer „Analogia entis" und „Christlichen Existenz" ja zur Genüge gesagt. In Thomas besteht gewiß die augustinische Komponente, ja gesteigert, da vielmehr Dionysius Areopagita nach dieser Seite hin der Autor ist. Aber da geschichtlich Thomas mit der Einführung des Aristotelismus verknüpft ist, so wird man auch seine Denkrichtung in einem Hinzu zu Aristoteles zu sehen haben, d. h. in einem Hinzu zu erdhaftem Realismus. Und dieses Hinzu zu einem erdhaften Realismus ist auch die wahre Tendenz der heutigen Zeit, der gegenüber Bergson eben bereits Vergangenheit ist. Das besagt gewiß nicht den Rückfall in jene Blick-Enge des „kritischen Realismus", demgegenüber der neuere Thomismus sich als wahrer „metaphysischer Aufschwung" abhebt. Aber es sagt die nüchterne Reifung dieses Aufschwungs in die Grenzen von Mensch und Erde.

E. Przywara S. J.

Staatslehre

1. Das Wesen der Nation. Von Kurt Stavenhagen. (Rigaer volkstheoretische Abhandlungen. Hrsg. von Kurt Stavenhagen, 1. Bd.) 8° (XII u. 223 S.) Berlin 1934, Hans Robert Engelmann. M 9.75
2. Nationale Frage und Ostkolonisation im Mittelalter. Von Clara Redlich. (Rigaer volkstheoretische Abhandlungen. Hrsg. von Kurt Stavenhagen, 2. Bd.) 8° (VII u. 114 S.) Berlin 1934, Hans Robert Engelmann. M 5.30

1. Das Interesse für die völkerrechtlichen und staatsrechtlichen Probleme der Minderheitsvölker ist in Deutschland seit dem Ende des Weltkrieges aus begreiflichen Gründen sehr rege. Kurt Stavenhagens Schrift ist nicht eine politische Anklage, sondern hält das wissenschaftliche Niveau. Eine Auseinandersetzung mit seinen Gedanken verspricht in mehr als einer Hinsicht Förderung und Gewinn. Wohl ist die unbefriedigende Lage vor allem der deutschen Minderheiten in dem mittel- und osteuropäischen Völkerstreugebiet der Stachel gewesen für die Untersuchungen über das Wesen der Nation. Aber der Verfasser will durch wissenschaftliche Besinnung auf das Wesen des Staates und seines Verhältnisses zu den Nationalitäten einen Weg bereiten für den Ausgleich zwischen staatlicher Einheit und Sicherheit und den berechtigten kulturellen Autonomieforderungen fremdstämmiger Minderheiten.

Ausgehend von den überlieferten Begriffen der Kulturnation und Staatsnation und ihrer keineswegs erledigten Problematik unterscheidet Stavenhagen geistig-seelische Gemeinschaften und pragmatische Gemeinschaften oder typische Haltungen, die mehr nach der einen oder andern Seite sich neigen. Geistig-seelische Gemeinschaft beruht auf der Solidarität, die aus gemeinsam gefühlten und verpflichtenden Werten entspringt, in Freundschaft, Liebe, Standesgemeinschaft. Pragmatische Gemeinschaft beruht vorwiegend auf äußern Interessen, auf dem gegenseitigen Aufeinander-angewiesen-sein in Nachbarschaft usw. Auch hier gibt es eine wahre Solidarität, die bei bloßen Zweckverbänden noch fehlen mag. Ein besonderes Gewicht wird auf die moderne Entwicklung zur sogenannten Totalgemeinschaft gelegt. Und hier liegen die eigentlichen Schwierigkeiten für die gerechte Behandlung der Minderheitsvölker. So fühlt sich etwa jemand zuerst als Protestant, dann als Edelmann und erst in dritter Linie als Deutscher. Das bedeutet also, daß er seinen Glaubensgenossen näher steht als seinen Standesgenossen usw. Die Gemeinschaft, die für das Gefühl den Vorrang hat, ist die relativ totalste. Die Völker sind aber heute, wenigstens der Tendenz nach, Totalgemeinschaften und dulden nicht, daß sie erst an dritter Stelle rangieren. Daher stammen auch nach Stavenhagen die häufigen Konflikte des modernen Nationalempfindens mit der katholischen Kirche.

Der Vorschlag des Verfassers geht nun dahin, daß der Staat organisierte

pragmatische Gemeinschaft werden soll. Das bedeutet nicht, daß die darin enthaltene Loslösung der geistigen Nationsgemeinschaft vom Staat oder die kulturelle Autonomie einer völkischen Minderheit zu einer Entleerung des Staates von sittlichen Werten und zu einer Degradierung zu einem bloßen Zweckverband führen muß. Im Gegenteil würde durch eine entschiedene Preisgabe des Nationalstaatsgedankens, der die Minderheiten entrechten oder aufsaugen will, niemand soviel gewinnen wie der Staat, dessen sittliche Würde durch den Bund mit dem staatsführenden Volk bedenklich gelitten hat. Es ist einem Kundigen klar, wie nahe sich Stavenhagen mit den Grundsätzen der scholastischen Sozialphilosophie berührt, wenn auch seine sogenannte phänomenologische Methode die Sollens- und Naturrechtsbetrachtung nicht so in den Vordergrund rückt.

2. Nationalität, christlicher Imperiumsgedanke und Stände im alten Reich — das Wendengebiet — Livland und Preußen — bilden die anregenden Kapitel der Untersuchung von C. Redlich. Für das Verhältnis von Deutschen und Undeutschen bei der Kolonisation des Ostens sind folgende Voraussetzungen gegeben: Für den mittelalterlichen Menschen stand der Gedanke der christlichen Gemeinschaft aller Völker obenan. Das deutsche Kaisertum beruhte nicht auf einer Eigenschöpfung der deutschen Nation. Die Einbeziehung nichtdeutscher Völker mit eigener Nationalität galt als möglich. Endlich ermöglichte das Vorherrschen des Standesgefühls über das völkische Bewußtsein auch außerhalb der Ideen von Kirche und Imperium das Einbeziehen nichtdeutscher Standesgenossen in die Gemeinschaft. Im Verhältnis der Deutschen zu Wenden, Liven, Letten und Preußen ließ sich ein prinzipieller nationaler Gegensatz nicht feststellen. Alle Völker gehörten zu einer christlichen Totalgemeinschaft, innerhalb deren die sozialen Differenzierungen die nationalen Unterschiede überwogen. Das christlich-universale Imperium Romanum löste sich in Einzeldynastien auf, und erst nachdem durch die fortschreitende Demokratisierung der dynastische Gedanke geschwunden war, wurde die Nation zur Substanz des Staates erhoben. J. B. Schuster S. J.

Länder- und Volkskunde

Deutsches Volkstum im Rheinlande. Von J. P. Kreuzberg. 8° (176 S.) Saarlouis 1934, Hausen. M 2.—, geb. M 3.—

Das hat einer mit dem Herzen, aus gründlicher Kenntnis seiner Heimat heraus, geschrieben. All das Schöne, das hier aufgezeichnet steht, die Bräuche und Sprüche, die Lieder und Sagen — immer gleich fromm und schalkhaft —, all das vermittelt einen wirklichen Begriff vom sprudelnden Leben gemütvollen rheinischen Volkstums. Der eine oder andere möchte vielleicht mehr von der „Jungmännerreih", den Maibräuchen, dem Knappenweistum in der nördlichen Eifel erfahren.

J. Roggendorf S. J.

Die Welt ist schön. Reisetagebücher von Carl H. Hillekamps. 12° (92 S.) Saarlouis 1934, Hausen. Geb. M. —.80

Wandern ist schauen, ist reich werden und wieder verschenken. Farbige Bilder reihen sich in schöner Schau aneinander. Holland: Den Haag, Das Meer und der Frieden — Die Schweiz: Luganeser Idyll, O Engadin — Dörfer in Frankreich — Spanische und portugiesische Landschaftsbilder — Italien — Südamerika, Argentinien, Brasilien —: das sind so einige Namen aus dem reichen Inhalt. Aber nicht die lauten, allzu bekannten Wanderwege, sondern abseits in den Bergen gelegene Idylle, Kartausen, vergessene Wälder werden vor uns lebendig.

Man wandert gerne mit und freut sich an der schönen Welt.

F. Schul S. J.

Ostasien. Ein Führer durch die fernöstlichen Probleme. Von Dr. Albrecht Wirth. Mit 2 Karten. 8° (80 S.) Regensburg 1934, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Kart. M 1.50

Auf wenige Seiten ist hier eine Fülle von Einzelheiten und Einzelzügen zusammengetragen, die ein skizzenhaftes Bild der brennenden Ostasienfrage bieten. Geschichtliche, rassische, religiöse, wirtschaftliche und politische Momente

werden knapp herausgestellt, nicht, um eine Antwort zu geben auf die Probleme des Ostens, sondern um sie in ihrer erschreckenden Verwirrung und bedrohlichen Spannung aufleuchten zu lassen. Das Ostasienproblem wird zum Weltproblem, das alle Mächte in seinen Bann zieht, dessen Weiterentwicklung aber vor allem durch Japans Initiative und Politik bestimmt wird.

Zügigkeit und Volkstümlichkeit wird man der Schrift Wirths sicher nicht absprechen können. Beide müssen aber wohl nicht notwendig ausmünden in eine zu jargonhafte Sprache. — Die Mönche der Erzabtei Beuron werden überrascht sein zu erfahren, daß ihre Abtei Fürstabtei ist, und daß sie als Fürstabt einen Grafen Galen haben oder hatten. Pukei, Shezawa, Suetjusa sind als Namen von Japanern wohl kaum möglich. So ließen sich noch manche Unebenheiten anführen. Sie brauchen freilich der Richtigkeit der allgemeineren Schau der fernöstlichen Probleme keinen Eintrag zu tun, aber sie lassen doch restloses Vertrauen und das Gefühl der Sicherheit nicht so ganz aufkommen.

H. Hellweg S. J.

Reiseschilderungen

Rasmussens Thulefahrt. Zwei Jahre im Schlitten durch unerforschtes Eskimoland. Von Knud Rasmussen. Gekürzte Volksausg. Hrsg. und eingeleitet von Friedrich Sieburg. 8° (349 S.) Frankfurt a. M. 1934, Societätsverlag. Geb. M 4.80

Der dänische, auf Grönland geborene Polarforscher Knud Rasmussen hat von der Niederlassung Thule aus, die er selbst an der Nordwestküste Grönlands gegründet hatte, fünf arktische Forschungsreisen, „Thule-Fahrten", unternommen. Die letzte und größte, die ihn von Grönland über Kanada und Alaska bis an die Gestade des Stillen Ozeans führte, hat er nach ihrem Verlauf und ihren Ergebnissen in einem umfangreichen dreibändigen Werk beschrieben. Von diesem Werk hat nun Rasmussens Freund, Friedrich Sieburg, eine verkürzte und mehr volkstümliche Ausgabe in deutscher Sprache veranstaltet, die auf erstklassigem Glanzpapier gedruckt und mit einer sehr großen Zahl guter Abbildungen und mehreren Karten ausgestattet ist.

Das Buch ist für den geographieschwachen Durchschnittsleser nicht leicht zu lesen. Es ist auch nicht eine zusammenfassende Darstellung der Gesamtergebnisse, sondern eine chronologische, verkürzte und doch wieder in scheinbar belanglosen Einzelheiten sich erschöpfende Beschreibung der mehrjährigen Fahrt, die über viele Tausende von Kilometern führte und größtenteils mit Hundeschlitten geleistet wurde. Und doch gibt das Buch dem aufmerksamen Leser eine tiefbewegende Ahnung von den Absichten und Erfolgen des Forschers. Rasmussen wollte nicht einen abenteuerlichen oder technischen Rekord aufstellen, seine Forschungen galten auch nicht der Natur, dem Klima, den Boden- und Meeresverhältnissen an seinem Reisewege, sondern einzig den Menschen, den „Entfaltungen unerhörter menschlicher Geschicke und rätselhafter Seelen", wie der Herausgeber Sieburg sich ausdrückt; er freute sich am meisten, wenn „wiederum eine kleine Handvoll Erdbewohner vor ihm lebendig geworden war". Die Menschen aber, die Rasmussen erforschen wollte, waren das Volk der Eskimos, dem er selbst von großmütterlicher Seite her angehört, und das er so liebt, wie eben ein rechter Forscher lieben muß.

Das Ergebnis seiner Forschungen ist im wesentlichen die volkliche Einheit aller Eskimo-Stämme in Sprache und Kultur. Ja, auch Kultur! Diese Menschen leben heute noch unter den zivilisatorischen Formen, wie sie die Menschen der Steinzeit hatten; ein handgreiflicher Beweis für die unfaßbar große Anpassungs- und Leistungsfähigkeit des menschlichen Körpers! Aber ihre seelische Kultur scheint nicht wesentlich tiefer zu liegen als die der großen Massen unserer sog. „Kultur-Völker". Sie bewahren eine kindliche Fröhlichkeit und Zufriedenheit inmitten eines unerhört schweren und dürftigen Lebens. In ihren endlosen Polarnächten ersinnen und singen sie ebenso endlose Lieder, die sie „ihre Gefährten in der Einsamkeit" nennen. Und wenn auch ihre Sitten von den unsern in vielfacher Weise abweichen, ihre Sittlichkeit, d. h. ihre innerste und wesentliche Gesinnung geht doch auf die gleiche Mitte zu, die auch unsern fernen Richtpunkt bezeichnet: Treue, Kameradschaft, Gerechtigkeit, hilfreiche

Güte. Und wenn sie auch einem sehr primitiven Toten- und Natur-Mythus huldigen, der ein Ausdruck ihrer furchtbaren Abhängigkeit von der Nacht, von den Schneestürmen, von Seetieren und Renntieren ist, so schimmert doch auch ihnen ein Bild des unsichtbaren Gottes durch alle Trübungen hindurch, und die Weisen dieses Volkes, das „aus der Wiegenzeit der Menschheit zu stammen" scheint, haben zuweilen für das göttliche Geheimnis Worte gefunden, die auch einem christlichen Frommen aus dem Herzen gesprochen sein könnten: „Ich glaube", sagte der alte Schamane Najagnequ, „an eine Kraft, die wir Sila nennen, und die in einfachen Worten nicht zu erklären ist. Ein starker Geist, der Erhalter des Universums, des Wetters, ja des ganzen Erdenlebens — so gewaltig, daß seine Rede zu Menschen nicht durch gewöhnliche Worte hörbar wird, sondern durch Stürme, Schneefall, Regenschauer, Meeresaufruhr, durch all die Kräfte, vor denen der Mensch Furcht hat. Aber er hat auch noch eine andere Art, sich zu offenbaren, nämlich durch Sonnenschein, Meeresstille oder kleine, unschuldig spielende Kinder, die nichts verstehen.... In guten Zeiten hat Sila den Menschen nichts zu melden, er ist verschwunden in seinem unendlichen Nichts und bleibt verschwunden, solange die Menschen das Leben nicht mißbrauchen, sondern Ehrfurcht vor ihrer täglichen Nahrung hegen. Niemand hat Sila gesehen. Sein Wohnort ist so geheimnisvoll, daß er zur gleichen Zeit bei uns und unendlich weit fort ist."

Daß ein Mensch, der in Nacht und Eis begraben liegt sein Leben lang, zu solchen Erkenntnissen kommt, ist ein Beweis für den letzten Satz des Buches: „Die Natur ist groß, der Mensch ist größer." P. Lippert S. J.

Das Land der Griechen. Fahrten in Hellas. Von Wilhelm Hausenstein. 8° (154 S.; mit 33 Bildseiten) Frankfurt a. M. 1934, Societätsverlag. Geb. M 4,50

Über „das Land der Griechen" und seine Altertümer ist schon so viel gesagt und geschrieben worden, ermüdend viel. Und doch ist es Wilhelm Hausenstein gelungen, Neues und Erquickendes darüber zu sagen. Ein so künstlerisch empfindender und kulturgesättigter Mensch kann eben nur Persönlichstes und darum auch Neues sagen. Vollendete Kultur ist auch vollendete Eigenart. Das Charakteristische der Hausensteinschen kurzen Skizzen von seiner kurzen Hellas-Reise sehe ich in folgenden drei Besonderheiten. Zum ersten hat er, in gleicher Weise für Natur wie für Kunst empfänglich, überall nicht nur archäologische Überreste, alte Steine gesehen, sondern vor allem und über allem den Raum, in dem die griechischen Menschen gelebt und geschafft haben, den Raum zwischen Gebirge und Meer, frei und weit und doch genügend begrenzt, um Menschliches aufzunehmen. Sodann hat er, frei von allen Gelehrsamkeitsansprüchen, in schlichter Demut den unbefangenen Eindrücken sich hingegeben, die er an den klassischen Stätten hatte. Kein Pathos ist in seinem Büchlein. Das Schönste endlich ist die volle Einheit, in der sein Schauen die tote und doch ewig lebendige Vergangenheit und die lebendige und doch eigentlich nichtssagende Gegenwart umspannte. So ergab sich in ihm eine süße, ernste und friedvolle Melancholie angesichts des ewigen Verwelkens und immer Neu-Erblühens aller Dinge. Auf den Ruinen von Olympia schrieb er: „Wo wir verweilen, ist nichts als Ruhe, Kamillen- und Minzenduft, lauer Wind, weiche Luft, die Schwermut einer Welt, die ein Friedhof großer Geschichte ist und in unaufhörlicher Erneuerung der Natur sich dennoch zu unendlich süßer Gegenwart wandelt." Dieser Satz ist bezeichnend für die Art, wie Hausenstein alle diese Landschaften und Städte geschaut hat. Natürlich wären noch viele entzückende Einzelheiten hervorzuheben. So die Zypressen, wie „schwarze Lanzen in den Boden gestoßen und in die feinsten Spitzen abschwellend". Und die Schilderung des ungestümen Windes, der „der eigentliche Bewohner der Stadt Santorin, der eigentliche Gassenläufer dort ist". Endlich aber, vor allem, die Würdigung des Parthenons! Das sind Dinge, die von Hausenstein wirklich gesehen wurden, gesehen bis in die Tiefe ihrer Sichtbarkeit hinein.

P. Lippert S. J.

Schöne Literatur

Das wachsende Reich. Saarroman von Johannes Kirschweng. 12° (294 S.) Bonn 1935, Buchgemeinde. Geb. M 3.80

Von Vergil sagt Haecker, Lukrez habe ihn gelehrt, daß eine große Dichtung über das Urelement des Dichterischen hinaus, das Lyrische nämlich, und das ihm entsprechende, unmittelbar erfaßte sinnlich-seelische Leben der Natur (wir fügen hinzu „und des Menschen") von einer Philosophie und bald auch einer Theologie getragen sein muß. Wir erinnern an dieses Wort, weil uns das Wichtigste des neuen Buches von Kirschweng zu sein scheint, daß in ihm eine allseitige Ordnung der Werte und Dinge herrscht, unter deren Gesetz das Gute und Böse, die Menschen und Sachen, die Werdenden und Fertigen, die Einzelpersonen und Gemeinschaften, Erde und Himmel stehen. Das ist besonders wichtig in einem Buch, dessen Grundgedanke eben „das Reich" ist in seiner großen, von uns heute ersehnten und gewollten Fülle. Diese Ordnung verleiht dem Werk eine durchsichtige Klarheit und eine zwingende Innenkraft, die ebenso weit entfernt ist von rationalistischer Zergliederung wie von der Vergottung erdenhafter Triebe.

Ein Saarknabe wächst heran zum Kämpfer für das Reich, in unserer Zeit. Das Volk, aus dem er stammt, wird so geschildert, wie es die Abstimmung des 13. Januar bewährte, die sozusagen als Beweis für die Wirklichkeitsschau Kirschwengs gelten mag.

Der Dichter hat in seinen ersten Büchern besonders das Weiche, Süße und Ahnungsreiche in Natur und Mensch gepflegt. Wer dies dahin auslegte, daß seine Seele schwach und dämmerungsliebend sei, wird aus diesem Roman ersehen, das es vielmehr aus der Weichheit des werdenden Dichters stammte, dem das Harte, Feste, Abgeklärtreife noch nicht wesensgemäß war. Auch das neue Buch trägt alle Zeichen, daß Kirschweng noch weiter wachsen wird, an Kraft zur Höhe und Einsicht der Tiefe. Mit einem Wort sei auch der wundervoll ebenmäßigen, schlichten und wieder großen Sprache gedacht, die den Halm am Rain nicht verachtet und die heiligsten Aufschwünge des Herzens uns zuträgt. H. Becher S. J.

Der Märtyrer und Lilotte. Von Dolores Vieser. 12° (400 S.) Paderborn 1935, F. Schöningh. M. 4.80

Der Märtyrer ist ein junger Mexikaner, der vor den Verfolgern nach Deutschland floh, um hier zu lernen und dann wieder zur Arbeit und zum Kampf um den katholischen Glauben zurückzukehren. Lilotte ist ein Großstadtmädchen, umflattert und umherflatternd wie ein Schmetterling, deren im Grund ehrliche und reine Seele aber, naturhaft und durch Gnadenwahl, den jungen Techniker anzieht und ihrerseits auch zu ihm und seiner religiösen Welt gezogen wird. Sie gibt ihre gesicherte Stellung im Haus eines zudringlichen Verwandten auf, aber bringt es nicht fertig, ihrem Verlobten treu zu bleiben, als dieser als Helfer eines befreundeten Priesters in seine Heimat zurückgerufen wird. Er stirbt den Opfertod auch für seine deutsche Verlobte, die durch diese Nachricht auf ihrer Flucht in die Welt aufgeschreckt wird und schließlich nach manchen Erschütterungen einen guten Tod findet.

Vieser offenbarte in ihrem Singerlein eine etwas große Zartheit. Hier hat sie jene Neigung mehr überwunden. Was den Roman auszeichnet, ist die selbstverständliche Verbindung der naturhaften Anlagen, des sittlichen Strebens, der übernatürlichen Gnadenrufe, der religiösen Lebensgemeinschaft in Sühne, Fürbitte und Hilfe. Durch Anerkennung und Verdichtung dieser ganzen Menschenwirklichkeit verdient das Buch unsere Anerkennung, wenn auch die gehäuften Geschehnisse des Endkampfes seine künstlerische Wirkung beeinträchtigen. H. Becher S. J.

Hutten, Roman eines Deutschen. Von Kurt Eggers. 12° (339 S.) Berlin 1934, Propyläen-Verlag. Geb. M 4.80

Es ist unbegreiflich, wie ein sonst so tüchtiger Verlag ein solches Machwerk aufnehmen konnte, das weder sprachlich stark noch von großer, kämpferischer Leidenschaft erfüllt ist, wie der Buchumschlag behauptet. Der Historiker, der Literarkritiker und der sich national verantwortlich fühlende Deutsche der Gegenwart müssen sich gegen eine

solche romanhafte Darstellung des Lebens Ulrich von Huttens wehren, wenn sie nicht vorziehen, zur Tagesordnung überzugehen. H. Becher S. J.

Lucio und Zingarella. Erzählung von Maria Veronika Rubatscher. 12° (102 S.) Berlin 1934, Grote. Kart. M 2.—

Eine Erzählung aus der römischen Renaissance, ihrer Lebensfreude, ihrem Genuß und dem Gottesgericht der Pest und der grausigen Erstürmung durch deutsche und spanische Landsknechte. Die Ruinen des alten Roms und die lauten Ereignisse der Weltgeschichte bilden den Rahmen zu der Liebe eines jungen Hirten und einer Kurtisane, die er in die ewige Gesundheit des Volkes, in die Berge rettet. Von Sehnsucht nach der großen Roma werden beide wieder in die Stadt getrieben und leiden. Zingarella stirbt: Lucio sucht Vergessen in der Heimat und kehrt nur zum Sterben wieder an das Grab seines getreuen Weibes zurück. Der Glanz der italienischen Sonne steht über allem Geschehen und ist auch eingegangen in das Wort der Dichterin, das leuchtet, glüht und verzehrt. Einige kleine Wendungen vermißte man gern. Sie können stoßen und sind anderseits nicht zur Lebenstreue des Erzählten notwendig.

H. Becher S. J.

Steine in Gottes Garten. Roman von Gertrud Busch. 12° (331 S.) Breslau 1934, Korn. Geb. M 4.50

Was diesem Buch die große Spannung verleiht, ist der Stoff, ein grausiges Geschehen, das die Dichterin miterlebte. Es ergreift um so mehr, als die glücklichen Menschen, denen Braut, Tochter, Helferin durch Mord entrissen werden, aufgehen in selbstloser Liebe zum Nächsten, von dem sie nun durch falschen Verdacht Unsägliches zu leiden haben. Die Verfasserin malt breit in ungegliederter Erzählung das seelische Empfinden der Haupt- und Nebenpersonen aus, um uns die ganze Wucht der Erlebnisse nachfühlen zu lassen. Selbst wenn dies immer glücklich geschähe, wirkt solche Seelenzergliederung leicht aufdringlich und zuweilen ermüdend; doch wird die Grenze des Wahrscheinlichen bei der Schilderung des Glücks, des Unglücks und des allmählichen seelischen Wiederaufbaus nicht überschritten.

H. Becher 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: A. Koch S. J., 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. Verantwortlich für den Anzeigenteil: Eugen Riegger, Freiburg i. Br. — DA. I. Vj. 1935: 6750 Stück. Zur Zeit ist Preisliste Nr. 2 gültig!

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.

Der hl. Martyrer John Fisher

Von Josef Grisar S. J.

John Fisher hat hinter Thomas More, mit dem er nun heiliggesprochen worden ist, stets etwas zurücktreten müssen. Das ist leicht zu begreifen: More, der Staatsmann, der Freund der größten Geister seiner Zeit, selbst ein genialer Schriftsteller von europäischem Ruf, dazu ein idealer Familienvater, in dessen Haus Musik und jede edle Kunst eine Stätte hatten, ein Mensch von berückender Natürlichkeit, dem kein Zug abging, der Herzen gewinnen kann, und bei alledem ein Gottsucher, der sich seine Überzeugung erkämpfen mußte, der mitten in der Welt ein Leben verborgener Buße führte und so zum großen Opfer seines Glaubens heranreifte, das er auf der Höhe des Lebens mit Lächeln brachte, — daneben hatte der greise Fisher einen schweren Stand. Er war ein Bischof, zu dessen Beruf Bekenntnis und Opfer nun einmal gehören; er war Gelehrter und Humanist, aber über die Grenzen der Theologie und die strengen Lehren der Vorzeit griff er nicht hinaus. In seinem Leben fehlen die Tiefen der Problematik und die Höhen der Genialität, die dem Schaffen seines Freundes und Leidensgefährten so eigene Reize verliehen. Trotz allem ist auch Fisher eine der edelsten Gestalten, die die katholische Kirche hervorgebracht hat, der würdige Weggenosse des großen More auf dunklem Pfad. Bleibt dieser die unvergleichliche Leuchte katholischen Laientums, so wird Fisher immer eine Zierde des Klerus und vor allem des Episkopates sein[1].

---

[1] Es dürfte schwer sein, nach der ganz vortrefflichen Arbeit des Redemptoristen T. E. Bridgett, Life of Blessed John Fisher (4. Auflage 1922), und den kritischen Studien und Ausgaben der ältesten Viten durch Van Ortroy: Vie du Bienheureux Martyr Jean Fisher, Cardinal, Évêque de Rochester († 1535), in den „Analecta Bollandiana" Bd. X (1891) S. 121—365 und Bd. XII (1893) S. 97—287 noch Wesentliches zum Leben des Heiligen beizusteuern. Ihnen folge ich daher; aber ich habe die wichtigeren Quellen noch einmal verglichen. Es sind: die Dokumente, die der scharf antikatholische Protestant J. Lewis seiner Biographie Fishers (herausg. von H. Turner [1855]) beigegeben hat, die großartige Sammlung „Letters and Papers foreign and domestic of the Reign of Henry VIII", von denen die Bände 4—8 äußerst wertvoll sind, die „Römischen Dokumente zur Geschichte der Ehescheidung Heinrichs VIII. von England 1527—1537", herausg. von St. Ehses („Quellen und Forschungen" der Görres-Gesellschaft 2. Bd.) 1893, und dann die von Van Ortroy a. a. O. edierten alten Lebensbeschreibungen, besonders die große anonyme, die früher Hall zugeschrieben wurde, über deren hohen geschichtlichen Wert alle Forscher einig sind. Letztere ist gemeint, wenn im Folgenden „die alte Lebensbeschreibung" angeführt wird. Das Wichtigste an Quellen und Literatur zur Geschichte des Abfalls Englands bietet der ausgezeichnete Kenner dieser Zeit: J. Gairdner in der Bibliographie zu dem von ihm verfaßten 13. Kapitel des 2. Bandes der „Cambridge Modern History" (1907) S. 789 ff. Von neueren Werken ist beizufügen das mit Gelehrsamkeit prunkende, aber trotzdem nicht immer bis ins Kleine solide Buch

Nicht selten wird die Trennung Englands von der katholischen Kirche zu ausschließlich auf den unseligen Ehehandel König Heinrichs VIII. zurückgeführt. Ebenso einseitig ist es freilich, wenn man die Verweigerung oder richtiger Hinausschiebung der Scheidung Heinrichs von Katharina von Aragón nur als letzten Anlaß zum Abfall Englands gelten lassen will; denn der rücksichtslose Herrscher hat mehr als nur einige morsche Fäden zerschnitten. Richtig ist es, daß die Zugehörigkeit Englands zum Papsttum seit dem 13. Jahrhundert ständig gelockert wurde und die Bildung einer vom Heiligen Stuhl gelösten und dem Landesherrn untergeordneten Kirche — also einer Landes- und Staatskirche — bis zur Zeit Heinrichs VIII. schon beängstigende Fortschritte gemacht hatte.

Bis weit nach 1520 hatte der König die Versuche, die lutherische Lehre in England einzuschleppen, die an sich Aussicht auf Erfolg hatten, mit blutiger Strenge unterdrückt. Ja, er hatte nicht ohne Geschick in seinem „Traktat über die sieben Sakramente" Luthers umstürzende Schrift „Über die Babylonische Gefangenschaft" bekämpft. Leider war aber dieses Eintreten für den Katholizismus nicht ohne Beimischung persönlicher und politischer Motive, und was noch schlimmer war, die Persönlichkeit des Verfassers entsprach nicht dem Bilde eines katholischen Glaubensverteidigers. Heinrich war launenhaft, eitel, herrschsüchtig, verschwenderisch, hemmungslos in seinen Begierden. Dazu kam, daß die Gegensätze zwischen dem Kaiser Karl V. und Franz I. von Frankreich und die an diese anknüpfende geschickte Schaukelpolitik des Kardinals Wolsey, des englischen Kanzlers, die Bedeutung Englands und seines Königs für die europäische Politik weit über die wirklichen Kräfte des damaligen Staates gesteigert hatten. Das Machtbewußtsein Heinrichs war darüber bis zum Größenwahn gewachsen. Seine Gemahlin Katharina von Aragón war eine echte Spanierin in ihrem unbeugsamen Rechtsbewußtsein und in ihrem starken Glauben; aber sie war früh verblüht und paßte nicht zu seiner beweglichen und äußerlichen Art. Durch ihre spanische Abkunft stand sie der englischen Politik im Wege. Einen Thronerben, der in England nach den langen Sukzessionskriegen besonders erwünscht war, hatte sie dem Herrscher nicht geschenkt. Schon früh gab Heinrich sich unerlaubten Beziehungen hin. Kardinal Wolsey, ein großer Politiker, aber ein sehr kleiner Mensch, hatte seine Behandlung des Königs ganz auf dessen Schwächen abgestellt. Sonst war keiner am Hofe, der dem selbstbewußten Herrscher hätte entgegentreten können. Sie alle bebten vor dem gewalttätigen, auch körperlich riesigen Manne in Furcht.

Leider war auch der Papst, der zur Zeit der Entscheidung über Englands religiöse Zukunft der Kirche regierte, Klemens VII. (1523—1534), ein Weltmensch und in seiner Politik ein Zauderer und Schaukler. Ein

---

von G. Constant, La Réforme en Angleterre. Le Schisme Anglican (Paris 1930). Deutsche Lebensbeschreibungen Fishers haben wir von Kerker (1860) und Baumstark (1879). Sehr gut für ihre Zeit war die auch schön geschriebene Schilderung Fishers von Jos. Spillmann, zuerst veröffentlicht im 38. Ergänzungsheft der „Stimmen aus Maria-Laach" (1887), später neu herausgegeben im 1. Bd. seiner „Geschichte der Katholikenverfolgung in England 1535—1681" (Freiburg 1910).

solcher Papst konnte einem rücksichtslosen Herrscher wie Heinrich VIII. keine Achtung und erst recht keinen Gehorsam abnötigen.

Den befürchteten Wandel in der Gesinnung des Königs führt die bekannte Liebschaft zu der Hofdame Anna Boleyn herbei, deren Anfänge sich bis ins Jahr 1527 sicher zurückverfolgen lassen. Vieles an dieser verhängnisvollen Verirrung ist geschichtlich noch ungeklärt. Man hat behauptet, daß der Wille zur Scheidung von Katharina schon längst vor der Neigung zu Anna im König lebendig gewesen sei; aber die dafür bisher gebrachten Beweise sind nicht zwingend[2]. Wie dem aber auch sein mag, sicher ist, daß die Losreißung Englands von der alten Kirche, wie sie tatsächlich vor sich ging, durch die Leidenschaft des Königs verursacht war. Auch von anglikanischen Geschichtsschreibern wird heute der ursächliche Zusammenhang der englischen Staatskirche mit dem Ehebruch Heinrichs VIII. nicht ernstlich geleugnet.

Die Trennung Englands von Rom gab John Fisher, der als heiligmäßiger Kirchenfürst und großer Gottesgelehrter weit über sein Vaterland hinaus schon hohe Achtung genoß, die Gelegenheit, vor der ganzen Welt Zeugnis seines Glaubens abzulegen und seine persönlichen Werte zu heroischen Höhen zu entfalten. Er entstammte einer begüterten Kaufmannsfamilie zu Beverley in der nördlichen Grafschaft York. Aus einem neuestens gefundenen Dokument des Vatikanischen Archivs wissen wir heute mit Sicherheit, daß er 1469 geboren ist, was schon Bridgett und Van Ortroy richtig vermutet hatten[3]. Er bestieg also nicht, wie man früher allgemein geglaubt hat, als 76jähriger Greis das Schafott, sondern mit 66 Jahren. Mit viel Fleiß hat man sich an dem Nachweis versucht, daß seine Familie ursprünglich deutscher Abkunft gewesen sei und mit den heute noch in Deutschland blühenden adeligen Häusern derer von Fischer zusammenhänge[4]. Die vorgelegten Beweise dürften aber kaum ausreichen, das auch nur wahrscheinlich zu machen.

Mit 14 Jahren kam der hochbegabte, strebsame Junge an die Universität Cambridge, wo er dann in St. Michaelhouse nach dem vieljährigen damals üblichen Studiengang eine vorzügliche Ausbildung und Erziehung für das Priestertum erhielt. Mit 18 Jahren erwarb er den Grad eines Magisters der freien Künste, mit 32 den eines Doktors der Theologie; seine Lehrtätigkeit hatte er nach der Sitte der Zeit schon vorher beginnen müssen. Die Priesterweihe dürfte er vor der Mitte der neunziger Jahre, also etwa im Alter von 25 Jahren, empfangen haben. Um diese Zeit wurde er zweimal nacheinander zum Rektor der Universität gewählt, eine Stellung, die wir freilich nicht mit der eines heutigen Universitätsrektors verwechseln dürfen; sie erschöpfte sich in äußern Verwaltungssachen.

---

[2] Über diese interessante Kontroverse zwischen Professor Pollard und H. Belloc vgl. The Clergy Review IX (1935) 191—213. Der Artikel enthält auch eine scharfe Kritik an dem vielgerühmten Buch von G. Constant.

[3] Msgr. Mercati machte von diesem Fund des Professor Lloyd von Cambridge Mitteilung an die Historische Sektion der Ritenkongregation. Vgl. Akten der Sektion Nr. 32 (1934) S. 21 f.

[4] In der Schrift: Lord Johan Fyssher, an historical, genealogical and heraldic Research, by R. v. Fisher-Treuenfels (London 1894).

Die geistige Führung der Anstalt lag in den Händen des Kanzlers und des Vizekanzlers.

Im Jahre 1504 verfügte Heinrich VII. Fishers Erhebung auf den alten Bischofssitz von Rochester „wegen seiner großen und einzigartigen Tugend". Fisher selbst hat betont, daß er ohne eigenes Zutun, ja gegen seine Wünsche zur Mitra gelangt sei. Er verdankte sie wohl vor allem seinem Vertrauensverhältnis zur greisen und heiligmäßigen Mutter dieses Königs, der gegen Ausgang seiner Regierung ernsthaft für gute Bischöfe Sorge trug. 1497 war Fisher ihr Beichtvater geworden, und durch sie dürften sein vorbildliches Leben und seine ungewöhnliche Befähigung dem Herrscher bekannt geworden sein.

Die Universität erfüllte nur eine Pflicht der Dankbarkeit, als sie Fisher, der sich um den Ausbau zweier noch bestehender Kollegien (Christ und St. John) große Verdienste erworben hatte, von 1504 an immer wieder zu ihrem Kanzler wählte. 1514 schlug der Bischof vor, Wolsey die Würde zu verleihen, da der mehr für die Universität zu leisten imstande sei. Aber dieser lehnte ab, und nunmehr ernannte der Senat Fisher zum Kanzler auf Lebenszeit. Das Kanzleramt war für den Heiligen keine bloße Auszeichnung. Er, der so ungern seine Diözese verließ, machte oft den Weg nach Cambridge, wohnte den Disputationen bei, hielt Ansprachen an Professoren und Hörer, mahnte und strafte die Trägen. Bis in seine Gefangenschaft hinein beschäftigten ihn die neuen Statuten. In seinem Eifer für die Förderung der Wissenschaft ging er so weit, dabei mitzuwirken, daß Erasmus von Rotterdam der von der Königin-Mutter gestiftete theologische Lehrstuhl übertragen wurde, einem Mann, dessen grundsätzliche Haltung gegenüber dem katholischen Dogma schweren Bedenken unterliegt. Wie war das möglich? Leider fehlen uns Dokumente, um genauer das Verhältnis der beiden so ungleichen Menschen zu durchschauen. Fishers Schreiben bezeugen wohl große Hochachtung und Dienstbereitschaft, aber kaum eine wirkliche Vertraulichkeit. Die Briefe des Rotterdamers hingegen setzen bei ihrem Schreiber die Überzeugung voraus, Fisher geistig nahe zu stehen. Er macht den Heiligen zum Vertrauten seiner Stimmungen, Pläne und Kämpfe. Dabei zeigt sich des Erasmus bekannte Art: seine krankhafte Eigenliebe und Streitsucht. Man möchte beim Lesen dieser unerfreulichen Ausfälle wünschen, daß Fisher sie zurückgewiesen hätte. Erasmus redete immer von Reform und hatte wirkliche Verdienste um die Hebung der wissenschaftlichen Ausbildung bei den Geistlichen. Gerade darin sah aber Fisher ein Hauptmittel ihrer sittlichen Besserung, und so dürfte er die mit den Reformgedanken tatsächlich verquickten Gefahren erst erkannt haben, als Luther auftrat, die Humanisten ihm zujubelten und auch Erasmus schwankte. Da hörte die Korrespondenz bald auf und die Freundschaft erkaltete.

In seinen Schriften gegen Luther stellte sich Fisher nicht bloß auf den strengen Standpunkt katholischen Denkens, er ist auch, bei aller durch den Humanismus gewonnenen Verbreiterung seines positiven theologischen Wissens und bei der mit Recht gerühmten Feinheit seines Stils in der Methode scholastisch. Was ihn zu schreiben drängte, war wohl nicht zu-

letzt sein Verantwortungsgefühl gegenüber der Universität, deren früherer Lehrer und jetziger Kanzler er war. Gespannt sahen in dieser entscheidungsschweren Zeit auf ihn Professoren und Hörer. Es ist hier nicht der Raum, diese Werke eingehender zu besprechen. Die neuere Forschung rechnet sie zu den besten Arbeiten, die die vortridentinische Theologie in der Abwehr Luthers hervorgebracht hat. Auch Protestanten rühmen an ihnen allgemein die „Tiefe und Würde“ [5].

Fisher konnte der Universität nur deshalb soviel Sorge widmen, weil seine Diözese Rochester klein war. Von allen seinen Pflichten stand ihm sein Bischofsamt am höchsten; darüber hatte er Anschauungen, die denen seiner Zeit und Heimat genau entgegengesetzt waren. Was hätte Heinrich VIII., der sich gern als Humanist und Theologe gab, nicht darum gegeben, einen Fisher um sich zu haben! Und wieviel hätte der Heilige da vielleicht für die Kirche tun können! Ihm stand sein kleines Bistum höher. Deshalb wollte er auch von einer Erhebung auf einen wichtigeren und reicheren Sitz nichts wissen. Alle seine Vorgänger hatten Rochester nach einigen Jahren gegen andere Bistümer vertauscht. Von ihm stammt das bezeichnende Wort: Nicht für die reichste Witwe in England wolle er seine alte arme Frau hergeben. Man merkt noch gut, was den Zeitgenossen an seiner Arbeit am meisten auffiel; aus den immer wiederkehrenden Berichten geht das ganz deutlich hervor: seine unermüdliche Predigttätigkeit auch in bescheidensten Kirchen und seine Karitas. Er war einer der besten Redner des damaligen England und wurde daher oft zu wichtigen Predigten gebeten. Leider sind uns nur wenige davon überkommen: die Leichenreden auf König Heinrich VII. und seine Mutter, die Rede gegen Luther und eine Karfreitagspredigt. Sie sind nach der Sitte der Zeit sehr lang, gedankenreich, persönlich lebendig und voll von Gefühl. Kennzeichnend für sein rednerisches Auftreten wie für den ganzen Mann war die furchtlose Offenheit, der echt bischöfliche Freimut, mit dem er an Fragen der Zeit herantrat. Seine scharfe Rede gegen Luther, mit dessen Ideen in England nicht wenige spielten, gibt davon eine Vorstellung. Den auf der Reformsynode von 1518 versammelten Bischöfen führte er ihre Gebrechen so eindringlich vor, daß seine Freunde die Rache des betroffenen Wolsey für ihn fürchteten. Im Oberhaus wies er 1529 die gegen den Klerus ankämpfenden Gemeinen derartig scharf in ihre Schranken, daß sie beim König Einsprache erhoben. Dem Herrscher, der ihn verwarnte, gab er zurück, er fühle sich im Gewissen gebunden, die beleidigte und bedrängte Kirche mit allen seinen Kräften zu schützen. Selbst die peinliche und gefährliche Ehesache Heinrichs VIII. brachte er auf die Kanzel. 1532 predigte er darüber in London.

Einzig schön ist Fishers Arbeit für die Armen. Nicht nur bestimmte er von vornherein ein Drittel seiner Einkünfte für die Notdürftigen, er selbst überwachte die Verteilung der Gaben von einem Fenster aus, und hatte er einem Kranken eine besondere Suppe kochen lassen, dann ging er selbst ins Haus des Leidenden und setzte sich ans Krankenbett.

---

[5] Vgl. Religion in Geschichte und Gegenwart II (Tübingen 1928) Sp. 611.

Vielleicht wird aber durch nichts mehr bezeugt, wie er sein Bischofsamt als persönlichste Pflicht auffaßte, als dadurch, daß es ihm neuer Antrieb zur Selbstheiligung wurde. Eine genaue Tagesordnung wurde aufgestellt, genau wurde die Verwendung der Einkünfte geregelt: ein Drittel wurde für kirchliche Zwecke, ein weiteres für die Armen und ein Drittel für Haus und Bibliothek bestimmt. Der Dienerschaft wurden genau ihre Obliegenheiten und stilles und einfaches Auftreten vorgezeichnet; denn Friede und Ruhe sollte in seinem Heime herrschen. Alles Überflüssige wurde weggeschafft. Seine Tagesordnung beobachtete er mit fast pedantischer Strenge. Als er auf seiner letzten Reise, die ihn vor den Geheimen Rat und von da zum Gefängnis führte, zwanzig Meilen zurückgelegt hatte, stieg er vom Pferd und ließ sich das daheim schon bereitete Mahl vorsetzen zu der Stunde, „die er stets ganz genau einzuhalten pflegte". Ein erschütterndes Dokument für die Ärmlichkeit seiner Wohnung ist das noch vorhandene Inventar, das bei der Beschlagnahme seines Vermögens 1534 aufgenommen wurde. Zimmer für Zimmer sind die Sachen aufgezählt; außer den vielen Büchern und dem wohl von der Königin-Mutter geschenkten kostbaren Altargerät — darunter eine Darstellung des Hauptes des hl. Johannes! — ist kaum etwas von Wert dabei. Man hatte erwartet, Schätze zu finden. Nach langem Suchen entdeckte man in einer verborgenen Kammer einen wohlverschlossenen Kasten. Er wird erbrochen, und man findet des Bischofs Bußgürtel und Geißel. Als er im Tower davon hörte, tat es ihm leid, sie nicht vor der Abreise weggeschafft zu haben.

Die einzige Freude, die er sich gönnte, war sein Studium und seine Schriftstellerei, waren die stillen Stunden in seiner altertümlichen Bibliothek. Es hat etwas Rührendes, daß er als Vierziger noch mit dem Studium des Griechischen begann und im 50. Lebensjahr mit dem Hebräischen. Aber alles Studieren sollte letzten Endes seiner Kirche zugute kommen.

Es ist nicht schwer, vorauszusehen, wie ein so gelehrter, gerader und losgeschälter Mann dem Ehehandel Heinrichs VIII. gegenüber sich verhalten wird. Der König tat alles, lockte und drohte, um den Bischof auf seine Seite zu ziehen; denn seine Zustimmung hätte dem unehrlichen Geschäft die erwünschte Deckung gegeben. Es gelang nicht.

Der Gedanke, durch einen kanonischen Prozeß die Ehe zwischen Heinrich und Katharina als ungültig erklären zu lassen, ist wohl vor allem durch Kardinal Wolsey in dem Herrscher genährt worden. Das zwischen den Eheleuten bestehende Hindernis der Verschwägerung war in aller Form durch Julius II. aufgehoben worden. Wolsey war aber an der Scheidung — richtiger würde man von Ungültigerklärung reden — politisch interessiert und wagte nicht, seinem Herrn, der von Katharina loskommen wollte, entgegenzutreten. Zusammen mit dem Erzbischof von Canterbury nahm er 1527 die heuchlerische Selbstbezichtigung Heinrichs, in einer sündhaften Ehe zu leben, entgegen. Er forderte einige Bischöfe auf, sich zu dem Falle zu äußern. Fisher nahm die Bedenken seines Königs anfangs ernst, studierte seiner Gewohnheit gemäß den Fall gründlich, verglich zahlreiche Autoren, entschied nach Gebet wie die meisten andern Befrag-

ten für Gültigkeit der Ehe und riet dem Herrscher, alle Bedenken beiseite zu setzen.

Aber Heinrich wollte keine Beruhigung, und so kam der Prozeß zur Verhandlung. Klemens VII. beauftragte 1528 die Kardinäle Campeggio und Wolsey in England als Legaten über die angefochtene Ehe zu entscheiden. Inzwischen war schon ruchbar geworden, worum es sich in Wirklichkeit handle, und die Stellung Campeggios, der vergebens den Herrscher umzustimmen oder einen andern Ausweg zu finden versucht hatte, wurde immer peinlicher. Wolsey sprach schon offen aus, daß Heinrich eher sich von Rom als von der Buhlerin trennen werde, und des Königs Ungnade drohte jedem, der gegen solche Wünsche auftrat. Fisher befand sich als Berater der Königin in einer besonders schwierigen Lage. Die Königin, die bereits vorher das Gericht als befangen abgelehnt hatte, warf sich in der Sitzung vom 21. Juni 1529 vor dem König auf die Kniee und flehte ihn um Erbarmen an. Dann erhob sie sich, legte Berufung beim Papste ein und erschien nicht mehr vor diesen Richtern. Acht Tage später wurde ein Schriftstück sämtlicher Bischöfe Englands verlesen, in dem sie dem Könige rieten, seinen Prozeß anhängig zu machen. Das Schriftstück trug auch Siegel und Namen des Bischofs Fisher von Rochester. Er erhob sich sofort und erklärte sehr zum Mißfallen des Königs seine Unterschrift für gefälscht. Er nahm sich fast als einziger der verlassenen Königin an.

Bald danach fand das unwürdige Gerichtsspiel in England seinen Abschluß. Am 16. Juli 1529 nahm der Papst den beiden Kardinälen ihre Vollmacht und zog den Prozeß an die römische Kurie. Mehr als drei Jahre wurde dort noch weiter gekämpft mit allen Künsten der Diplomatie, bis endlich Klemens VII. am 23. April 1534 die Ehe Heinrichs mit Katharina als gültig erklärte. Aber da war es zu spät. Es ist die Ansicht vieler, daß die Dinge eine andere Wendung genommen hätten, wenn der Papst wie Fisher von Anfang an ohne Rücksicht auf die Folgen den klaren Fall klar entschieden hätte.

Als Heinrich VIII. im Jahre 1530 Gutachten über Gutachten für seine Sache einholte und auch die Bischöfe drängte, sich für die Scheidung zu erklären, gab Fisher seine Unterschrift nicht. Ebenso widersetzte er sich dem Ansinnen des Königs, als „oberstes Haupt der Kirche und des Klerus von England" betrachtet zu werden. Die Bedenken, die sich erhoben, suchte Heinrich mit der feierlichen Versicherung zu zerstreuen, daß damit eine Umgestaltung der Kirchenverfassung nicht beabsichtigt sei. Fisher war der einzige, der die Gefahren voraussah und die grundsätzlichen Bedenken lichtvoll betonte. Seine Mitbischöfe ließen sich aber zu nichts weiter bewegen, als daß sie zu dem vom König verlangten Titel den Beisatz fügten: „soweit es durch Gottes Gesetz erlaubt ist".

Das Jahr 1531 ging zu Ende, ohne daß Heinrich VIII. versuchte, sich auf Grund des neuen Titels ungewohnte Rechte über die Kirche anzumaßen. Es fallen aber in dieses Jahr wohl die zwei Versuche, Fisher zu beseitigen, von denen der alte Biograph berichtet. Zweifellos gingen sie vom Hofe aus. Schon bei den eben behandelten Ereignissen hatte man

Fisher und seinen Anhängern gedroht, sie in die Themse zu stürzen. Gegen Ende des Jahres richtete Heinrich, dem es trotz aller Aufwendungen nicht gelungen war, dem römischen Eheprozeß die gewünschte Wendung zu geben, einen Brief voll von Vorwürfen und Drohungen an den Papst. Den Drohungen folgten bald Taten.

Die Entscheidung über die religiöse Zukunft Englands brachte das Jahr 1533. Am 25. Januar ließ sich Heinrich trotz aller päpstlichen Verbote mit Anna Boleyn trauen; es geschah ganz geheim, um Rom noch zu täuschen; denn zunächst sollte noch der Mann auf den Stuhl von Canterbury, den ersten Sitz Englands gebracht werden, der vom König als Werkzeug für die nächsten Schritte ausersehen war: der elende Thomas Cranmer. Heinrich war entschlossen, die Ehefrage nun selbständig zu lösen, wenn darüber auch England von der Weltkirche getrennt werden sollte. Die Ehescheidungssache wurde zur kirchlichen Einheitsfrage. Es ist unbegreiflich, daß Klemens VII. Cranmer die Bestätigungsurkunden ausstellen ließ. Aber auch das war eine Folge seiner charakterlosen Zauderpolitik. Er wagte es nicht, dem drohenden König die Bitte abzuschlagen. Kaum hatte dieser die Papiere in Händen, da drängte er das Parlament, alle Appellationen nach Rom — also auch die Appellation Katharinas — zu verbieten, und zwang die Klerusversammlung, dem Papst die Dispensgewalt über das Ehehindernis zwischen Mann und Brudersfrau abzusprechen. Die Folgerungen aus diesen Vordersätzen zog der neue Erzbischof: am 23. Mai erklärt er die erste Ehe des Königs für ungültig, am 28. die Heirat mit Anna für rechtmäßig, und am 1. Juni krönte er die Buhlerin zur Königin von England. Was half es, daß der Papst die Entscheidung Cranmers umstieß und die Exkommunikation über das Ehebrecherpaar verhängte, wenn es sich bis zum September nicht trenne?

Fisher kämpfte im Oberhaus und in der Klerusversammlung aufs schärfste gegen die vom König aufgezwungenen Beschlüsse. In der Klerusversammlung stand er ganz allein mit seinem Widerspruch. So rasch hatten sich die Dinge in sechs Jahren entwickelt. Um auch ihn in den Wochen der Entscheidung zum Schweigen zu bringen, ließ ihn Heinrich VII. am Palmsonntag, dem 5. April, festnehmen und erst nach der Krönung Annas wieder in Freiheit setzen. War im Jahre 1533 auch noch kein formelles Schisma geschaffen, Fisher sah klar voraus, daß der Herrscher darauf los treibe, wenn nicht noch stärkere Kräfte ihn zurückhielten. In seinen oft genannten Mitteilungen an den kaiserlichen Botschafter Chapuis nach diesen Ereignissen hat er das offen ausgesprochen und angeregt, daß der Kaiser gegen den König einschreite. In einer Meldung, über die Chapuis am 27. September berichtete, führte er aus: Die Waffen des Papstes seien weicher als Blei gegenüber einem so verhärteten Mann. Der Kaiser müsse Hand anlegen, damit tue er ein ebenso gottgefälliges Werk, als wenn er gegen den Türken ziehe. Daran schließt der Botschafter den Rat, der nicht mehr auf Fisher zurückzugehen, sondern des Gesandten eigene Meinung zu sein scheint, im Falle eines Bruches den in Padua studierenden jungen Reginald Pole, einen der nächsten Thronanwärter, in die Gewalt des Kaisers zu bringen. Wenige Tage später, am

10. Oktober, weiß Chapuis von einer neuen Aufforderung des Bischofs zu berichten, „wirksame Maßregeln" (active measures) zu ergreifen, ganz im Gegensatz zu Katharina, die im Kampf um ihren Gatten bei ihrer Liebe zu ihm nur Gesetz und Gerechtigkeit angerufen wissen will.

Wegen des geheimen Verkehrs mit dem Gesandten des Kaisers und namentlich wegen der beiden hier angeführten Äußerungen hat man Fisher einen Verräter gescholten[6]. Mit Recht? Chapuis ist ein so zuverlässiger Berichterstatter, daß man ohne Bedenken die unverfälschte Wiedergabe dieser Äußerungen annehmen darf. Es dürfte weiter nicht bezweifelt werden können, daß Heinrich VIII., wenn ihm die Vorgänge bekannt geworden wären, sie als Verrat geahndet hätte. Aber waren sie es deshalb im Bewußtsein jener Zeit? Zunächst darf nicht übersehen werden, daß der Heilige der amtliche Berater der Königin in ihrem noch immer schwebenden und nur durch einen Gewaltakt abgeschnittenen Prozeß, und daß Chapuis der Vertreter ihres Neffen, des Hauptes ihrer Familie, war. Die Äußerungen des Bischofs stehen im engsten Zusammenhang mit dem Prozeß der von allen verlassenen und von ihrem treulosen Gatten schmachvoll behandelten Frau. Für sie gab es nach der ungerechten Ausschaltung Roms keine Instanz mehr als die Macht ihres Neffen. Dann muß man die Worte des Heiligen wägen. Es ist nicht die Rede von einer Absetzung, sondern nur von einer wirksamen Zügelung des Königs. Chapuis berichtet von Äußerungen anderer Unzufriedenen, die auf eine Landung Karls in England drängten und eine allgemeine Erhebung gegen die Tyrannei Heinrichs und der verhaßten Boleyn in Aussicht stellten. Fisher sagt davon kein Wort. Endlich — und das ist die Hauptsache — lebte damals noch die Vorstellung vom deutschen Kaiser als dem weltlichen Haupt der Christenheit und dem Schützer der Kirche. Heinrich hatte die ihm vom Papst unter Androhung der Exkommunikation befohlene Trennung von seiner Buhlerin in den Wind geschlagen. Die Exkommunikation war in Kraft getreten. Nun war es des Kaisers Aufgabe, der Entscheidung des Papstes Nachdruck zu verleihen, und der Bischof als Anwalt der Bedrängten war als erster berufen, ihn an seine Pflicht zu erinnern. Bei der ganzen Art des Heiligen sind das fraglos die ihn bewegenden Gedanken gewesen. Das aber war kein Hochverrat.

Nichts mit dieser Frage zu tun hat das zu Ende des Jahres 1533 gegen Fisher eröffnete Verfahren wegen Begünstigung von Hochverrat. Man legte ihm zur Last, um die gegen den König gerichteten Drohweissagungen der Klosterfrau Elisabeth Barton, gewöhnlich die heilige Jung-

[6] So z. B. Lezius in dem recht gehässigen Artikel über More in der Realenzyklopädie für protest. Theologie XIV[3] 783 unter Berufung auf Friedmann. Da neuerdings die Frage über den Landesverrat Fishers wieder in Zeitungen diskutiert wurde, auch von neuen Dokumenten die Rede war, habe ich noch einmal das reiche, mir zugängliche gedruckte Quellenmaterial durchgesehen. Es fand sich nichts, was über die hier gebotenen Äußerungen hinausgeht und was nicht auch schon von Bridgett a. a. O. 228 vollständig vorgelegt und in gleichem Sinn erläutert worden ist. Daß Fisher mit dem Legaten Campeggio und dem päpstlichen Nuntius in der Ehefrage und in kirchlichen Angelegenheiten in Verbindung stand, wird man wohl kaum ernsthaft als Verrat bezeichnen.

frau von Kent genannt, gewußt und ihre Anzeige böslich unterlassen zu haben. Unterliegt schon der Prozeß gegen die Nonne und mehrere ihr zu blind vertrauende Priester, der mit der grausamen Hinrichtung der Angeklagten endete, stärksten rechtlichen Bedenken, so ist die Hineinziehung Fishers in dieses Verfahren ein unehrlicher Zweckprozeß. Die Sache erregte natürlich die Öffentlichkeit in höchstem Maße. Mit schlagenden Gründen konnte der Heilige seine volle Unschuld dartun. Es half ihm nichts; am 21. Februar 1534 erkannte das Parlament, ohne ihn selbst, wie er gebeten hatte, gehört zu haben, ihn für der Begünstigung überführt. Als Strafe stand auf dem Vergehen dauernde Kerkerhaft und Beschlagnahme des Vermögens. Der König, dem es um die Herabsetzung seines Gegners zu tun war, ließ sich mit einer Summe von 300 Pfund — etwa der Jahresertrag des Bistums Rochester — abfinden.

Kaum war dieses Unwetter vorüber, da begann ein neuer Sturm, heftiger und länger; er brachte das Ende. Im März beschloß das Parlament das sog. Sukzessionsgesetz, das in der Präambel die zweite Ehe Heinrichs als die einzig rechtmäßige erklärte und im Text folgerichtig die Erbfolge der Kinder aus dieser Ehe aussprach. Jeder Angriff auf sie wurde dem Hochverrat gleichgestellt. Endlich schrieb das Parlament noch einen Eid auf dieses Gesetz bei Strafe von Kerker und Gütereinziehung vor. Eine genaue Formel für den Schwur war nicht bestimmt. Aber jede Art seiner Ablegung, die sich auf das gesamte Gesetz erstreckte, enthielt eine mittelbare Leugnung der päpstlichen Dispensgewalt in der Ehesache.

In den ersten Apriltagen 1534 wurde der Heilige zur Ablegung des Schwures vor die königliche Kommission nach London beschieden. Am 13. Januar stand er vor dem Ausschuß und verlangte Zeit, den Eid zu lesen und zu überdenken. Das gewährte man ihm. Welche Formel ihm vorgelegt wurde, wissen wir nicht. Er war bereit, die Thronfolgeordnung anzunehmen; denn er war der Meinung, daß das Parlament das Recht habe, die Nachfolge des Königs zu regeln. Das ganze Gesetz zu beschwören, lehnte er, als seinem Gewissen zuwider, ab, zumal inzwischen das Urteil des Apostolischen Stuhles über die Ehe Heinrichs VIII. bekannt geworden war. Ob ihm eine formelle Verwerfung der päpstlichen Primatialgewalt noch obendrein zugemutet wurde, ist umstritten. Am 17. April wurde er in den Tower abgeführt, und bis zum Tode blieb er Gefangener. Sein Vermögen wurde sofort eingezogen.

Man hat es Fisher verargt, daß er vor der Kommission über die zweite Ehe Heinrichs geschwiegen und später in der Frage um die Kirchenhoheit unter ähnlichen Bedingungen kein formelles Bekenntnis abgelegt hat. Der Tadel ist unberechtigt; denn in den ganzen vorausgehenden Kämpfen hatte Fisher seine Auffassung mehr als hinlänglich festgelegt, und in den Tower kam er deshalb, weil er nichts davon zurücknehmen wollte. Sein Schweigen war keine Zustimmung, sondern gerade im Gegenteil ein lauter Protest gegen den Teil des Eides, der nicht beschworen werden durfte. Bei ihm spielte dann noch ein Gedanke mit, der oft in seiner Geschichte hervortritt: daß der Mensch sein Leben nicht unnötig gefährden dürfe. Noch auf dem Gang zum Schafott nahm er seinen Pelzkragen mit, weil er seine

Gesundheit keinen Augenblick schädigen dürfe. Gerade solche Züge zeigen, wie er Herr seiner selbst war und bis ins kleinste alles überlegte und nach Gottes Willen ordnete.

Noch im Jahre 1534 schrieb das Parlament eine bestimmte Eidesformel vor und setzte auf ihre Ablehnung ewigen Kerker und Konfiskation. Im November erklärte es den Heiligen wegen des am 1. Mai zurückgewiesenen Schwures diesen Strafen verfallen. Nun wurde er auch seines Bistums beraubt. Im November nahm das Parlament ein Gesetz über die Kirchenhoheit des Königs an, das die Trennung Englands von der katholischen Gemeinschaft vollendete. Der König erhielt dadurch den Titel und die volle Autorität des „einzigen Hauptes der englischen Kirche unmittelbar unter Gott". Ein weiteres Statut erklärte alle, die dem Könige einen seiner Titel „boshaft" verweigerten, für Hochverräter.

Die folgenden Monate im Leben des Heiligen sind angefüllt von Versuchen, ihn zur Unterwerfung unter den König zu vermögen. Aber alles scheiterte an der Festigkeit seiner Seele, die die Leiden des Kerkers nicht wie den alten Körper zu erschüttern vermocht hatten. So beschloß man nun, mit ihm ein Ende zu machen, indem man ihn zu einer Äußerung gegen die Kirchenhoheit des Königs brächte, die Fisher bisher sorgsam zu vermeiden gewußt hatte. Zwei Wege schlug man ein: einen mehr geheimen und einen offiziellen. Über den ersteren berichtet nur die alte Lebensbeschreibung. Die Erzählung hat einige Schwierigkeiten, aber diese reichen in keiner Weise aus, sie bei der anerkannten, ganz außergewöhnlichen Zuverlässigkeit dieser Quelle in ihrer Glaubwürdigkeit zu erschüttern. In den ersten Maitagen des Jahres 1535 sandte Heinrich VIII. seinen Vertrauten, den späteren Kanzler Richard Rich, zu dem Heiligen, um ihn im Namen des Königs, der von schweren Gewissensbedenken gequält werde, um seine Meinung bezüglich der Suprematie zu bitten. Fisher machte den Frager darauf aufmerksam, daß nach dem Statut jeder, der gegen die Suprematie rede, sich der Todesstrafe aussetze. Rich erwiderte, der König habe ihm aufgetragen, auf des Königs Wort dem Bischof zu versichern, daß nichts, was er sage, ihm zum Schaden gereichen solle. Für seine eigene Person versprach Rich hoch und heilig unverbrüchliches Schweigen. Nun erklärte der Heilige, daß er des Königs Anspruch für unerlaubt halte. Diese Aussage wurde dem Gericht übergeben.

In denselben Tagen stellte sich auch eine Kommission im Auftrag des Königs ein, die dem Bischof das Gesetz über die Suprematie vorlas und ihm dann verfängliche Fragen stellte. Fisher war bis zum Ende der Überzeugung, daß er sich aus seiner Reserve nicht habe herauslocken lassen. Es ist aber dennoch möglich, daß er in der teilweise lebhaften Besprechung etwas gesagt hat, was gegen die Kirchenhoheit des Königs gedeutet werden konnte. Äußerungen seines anwesenden Dieners, der später scharf verhört wurde, scheinen dafür zu sprechen.

In völliger Verkennung der Hemmungslosigkeit des Königs hatte der neue Papst Paul III. Fisher zum Kardinal ernannt, um neben der Ehrung des getreuen Bischofs auf Heinrich einen Druck zur Freilassung des nun schon ein Jahr im Kerker Schmachtenden auszuüben. Der König tobte

und sandte sofort Leute zum Tower, daß Fisher und More die Suprematsakte beschwören müßten, wenn sie nicht den Verrätertod erleiden wollten. Beide lehnten die Forderung ab, die in dem Gesetz keine Begründung hatte, da es weder Eid noch Zustimmung vorschrieb, sondern nur den Widerspruch verbot.

Am 17. Juni erschien der Heilige vor seinen Richtern. So elend war er, daß er den Weg nach Westminster nicht zu Fuß zurücklegen konnte. Vom Tower bis zur Stadt fuhr er im Schiff, vom Ufer trug man ihn in einer Sänfte in den Gerichtssaal. Leider besitzen wir über die Verhandlungen nur den Bericht der alten Lebensbeschreibung und das noch heute im Original vorhandene Todesurteil[7]. So viele Unklarheit über dessen Begründung herrschen mag, das ergibt sich aus ihm mit vollster Klarheit, daß der Heilige einzig wegen Leugnung der königlichen Kirchenhoheit, also wegen seines Glaubens an den Primat des römischen Papstes, den Tod erduldet hat. Im Urteil heißt es, daß er am 7. Mai im Tower vor mehreren Untertanen des Königs in englischer Sprache die falsche, boshafte und verräterische Äußerung getan habe: Der König, unser souveräner Herr, ist nicht das höchste Haupt der Kirche Englands auf Erden. Daß die Äußerung zu Rich, die übrigens kein weiterer Zeuge gehört haben konnte, nicht „boshaft" war, liegt auf der Hand. Aber auch eine allenfalls vor der Kommission entfahrene Äußerung konnte als „boshaft" im Ernst nicht angesprochen werden, zumal der Bischof sich krampfhaft bemühte, jede derartige Bemerkung zu unterdrücken und eigens bat, ihn über den Gegenstand nicht zu befragen. Gerade um die Anwendung des Gesetzes auf solche zufällige Äußerungen auszuschließen, hatte das Parlament das Wort „boshaft" eingeschoben. Umsonst beteuerte der Kardinal seine Unschuld. Seine flammende Empörung über den Mißbrauch einer Gewissensfrage machte keinen Eindruck. Die Geschworenen sprachen ihr Schuldig, und die Richter verhängten die Strafe: Der Kleriker Fisher sollte nach Tyburn geschleift und dort gehenkt und lebendig gevierteilt werden.

Nun trat Fisher aus seiner bisher so klug bewahrten Zurückhaltung heraus und erklärte: „Es ist meine feste und unerschütterliche Überzeugung, und ich beteuere in dieser Stunde zum letzten Male, daß Sr. Majestät ein Recht nicht zusteht, eine oberherrliche Stellung in der Kirche Gottes einzunehmen. Es ist meines Wissens unerhört, daß ein weltlicher Fürst eine solche Würde sich zuschrieb. Und wenn unser König auf dem von ihm betretenen Weg beharrt, so zweifle ich nicht im mindesten, daß Gottes Gericht ihn treffen wird zum Verderben seiner Seele und vieler anderer Seelen und zum größten Unheil für dieses ganze Reich. Deshalb flehe ich zu Gott, er möge ihm die Gnade der Bekehrung verleihen, auf daß er zur Rettung seiner Seele, zum Besten der Christenheit und zur Wohlfahrt unserer Heimat gutem Rate sein Ohr öffne."

Als der Kardinal zum Schiff zurückgetragen wurde, sammelte sich das Volk und bat weinend um seinen Segen. Die einzige Gunst, die Heinrich

[7] Das Urteil ist abgedruckt in den Akten der Historischen Kommission der Ritenkongregation Nr. 28, S. 9 ff.

dem Manne, den er einst den gebildetsten seiner Prälaten genannt hatte, gewährte, war die Umwandlung der barbarischen Verräterstrafe in Enthauptung auf dem beim Tower gelegenen Hügel. Vier noch übrige Tage verbrachte Fisher vollkommen ruhig in Gebet und Arbeit.

Am 21. Juni spät abends erhielt der Kommandant des Tower die Meldung, daß am nächsten Tag das Urteil vollstreckt werden solle. Er teilte sie dem Gefangenen nicht mehr mit, um ihm die Nachtruhe nicht zu stören. Morgens um 5 Uhr aber weckte er ihn und kündigte ihm den nahen Tod an. Der Kardinal dankte ihm und bat ihn, auch dem König für diese gute Nachricht seine Erkenntlichkeit zu bezeugen; dann verlangte er, daß man ihn noch zwei Stunden ruhen lasse, da er schlecht geschlafen habe und zum letzten Gange Kraft brauche. Er legte sich auch wieder hin und schlief so fest, daß man ihn wecken mußte, als die Zeit des Aufbruchs herangekommen war. Aus diesen Mitteilungen ergibt sich, daß er keinen Priester für seine letzte Stunde haben konnte.

Er erhob sich nun vom Lager, legte sein Bußgewand ab, das er immer getragen hatte, und ließ sich reine Wäsche und seine besten Kleider geben. Dem Diener, der sich verwunderte, gab er zur Antwort, es sei sein Hochzeitstag. Dem Kommandanten sagte er lächelnd, als er ihn abholen kam: „So schnell, als es dieser armselige Körper noch schaffen kann, will ich folgen." Dann nahm er sein Neues Testament und brach auf; aber er war so elend, daß man ihn tragen mußte. Als es beim Ausgang des Towers zu einem kurzen Aufenthalt kam, erhob er seine Augen, ergriff die Heilige Schrift und betete: „Herr Gott, zum letzten Male öffne ich das Buch, gib mir ein Wort, damit ich dich in dieser meiner letzten Stunde verherrlichen kann." Er öffnete das Buch und las: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den einen, wahren Gott und den du gesandt hast: Jesus Christus. Ich habe dich auf Erden verherrlicht, ich habe das Werk vollbracht, das du mir zu tun aufgetragen, Vater, verherrliche du mich nun mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte." Er schloß das Buch mit den Worten: „Damit habe ich genug Stoff zum Lernen bis ans Ende."

Das Schafott stieg er allein hinauf, und in diesem Augenblick öffnete sich der bisher bedeckte Himmel, und die Sonne sandte ihre goldenen Strahlen hernieder. Leise betete er aus dem Psalter: „Tretet zu ihm, und ihr werdet erleuchtet werden und euer Antlitz wird nicht zuschanden." Der König hatte ihn bitten lassen, daß er von der Richtstätte nichts gegen ihn und das Gesetz sage. Auch das erfüllte er, beteuerte nur seine Treue zur Kirche und bat um Gebet für sich, daß er bis zum Ende in dieser Treue verharre. Dafür versprach er sein Gebet für König und Reich. Wie er dastand — man hatte ihm schon Mantel und Kragen genommen —, war er ein Bild des Jammers, nur noch Haut und Knochen, daß alle zu Tränen gerührt wurden. Dann kniete er sich hin, betete das Tedeum und den Psalm „Auf dich, o Herr, habe ich gehofft", ließ sich die Augen verbinden und legte sein greises Haupt auf den Block. Der Henker trennte es mit einem Streich vom Körper. Die Seele des Martyrers war bei Gott.

Es ist nicht leicht, von Fisher eine Wesensschilderung zu geben. Die ersten Lebensbeschreiber, überwältigt von dem Tod und der Persönlichkeit des Mannes, den sie doch wohl nur in der reifen Vollendung gekannt haben, bieten nur die Tatsachen. Ferner hat bei Fisher ein ganz ungewöhnlich reiches Gnadenleben und eine ununterbrochene Arbeit an sich selbst das Natürliche weithin umgestaltet und ergänzt, so daß es schwer ist, das Ursprüngliche an ihm wieder aufzudecken. Seiner natürlichen Veranlagung nach gehörte er zu dem Typ der bedächtigen, ernsten, verantwortungsbewußten, zähen Menschen, denen strenge Ordnung, Sauberkeit, Achtung vor dem Bestehenden selbstverständlich ist. Heftige Leidenschaften scheint er nicht gehabt zu haben; nur manchmal fühlt man den aufsteigenden Zorn, wo er auf Unrecht stößt. Aber unter der stets beherrschten Oberfläche barg er einen Willen hart wie Stahl und einen durchdringenden Verstand, der sich nicht leicht täuschen ließ. Er war kein genialer Denker wie More, er ging aus den überlieferten Bahnen nicht hinaus und brauchte Zeit und Arbeit, die Dinge zu ergründen. Was er als wahr und richtig erfaßt hatte, das ließ er nicht mehr, dafür trat er ein bis zum Tod. Holbeins Bildnis ist ein klarer Spiegel dieser geistigen Züge.

Eine solche Art besaß ihre Gefahren; es hätte aus ihm auch ein rechthaberischer, herber, selbstbewußter, stolzer Mensch werden können. Daß er es nicht wurde, ist dem katholischen Christentum zuzuschreiben. Er umfaßte es, von reicher Gnade gestärkt, mit seinem ganzen Willen. Es war seiner Art kongenial. Die Kirche mit ihrem Ideal der Ordnung und Disziplin, der Reinheit und Treue gegen sich selbst liebte er mit der verhaltenen Leidenschaft seines Innern. Die Idee des Papsttums als des Zentrums aller sittlichen Kräfte umfaßte er wie wenige Menschen dieser Zeit. Die Kirche wieder zu dem zu machen, was sie sein sollte, ist das große Ziel seines Lebens, dem er sich ganz hingab. Die angeborene Ehrlichkeit aber zwang ihn, es nicht nur ohne Abzug und Kompromiß zu künden, sondern selbst zu leben. Von hier aus ist sowohl sein wissenschaftliches Schaffen wie sein Büßerleben, sein Arbeiten an sich, das auch keinen Augenblick aussetzte und zuletzt bis auf die kleinsten Dinge sich erstreckte, zu erklären. Er wollte der Christ, Priester und Bischof sein, den die Kirche als Ideal hinstellt. Dabei waren es vornehmlich die ernsten großen Glaubenswahrheiten: Tod, Gericht, Kreuz, die den stärksten Eindruck auf ihn machten, die er immer vor seinem Geiste hatte. Und so gewann er kämpfend Eigenschaften, die er von Natur vielleicht weniger besaß: Demut, Schweigen, Verständnis für andere und vor allem die wunderbare Liebe zu den Armen; so wurde er schließlich zu dem vollendeten Mann, als der er vor uns steht in den Lebensbeschreibungen. Es ist die Liebe zur Kirche, die ihn geformt hat; und die Treue und Ehrlichkeit seines natürlich so vornehmen Wesens ist es, die ihn diese Liebe nach innen und außen vollkommen zu gestalten drängte. Er wird ewig fortleben als herrliches Vorbild einer vorbehaltlos echten Treue gegen seine heilige Kirche.

Auf der Suche nach dem Menschenbild der höheren Schule

Von Johann B. Schoemann S. J.

Schon im April 1935 hieß die „Denkschrift des Deutschen Philologenverbandes über Sinn und Aufgabe der höheren Schule" (Quelle & Meyer), die Ende 1934 erschienen war, ein „Testament" („Frankfurter Zeitung", 11. 4. 35). Aber was diese Schrift enthüllt, gehört keineswegs der Vergangenheit an. Wer in ihr das Menschenbild sucht, das den Verfassern, die doch Menschenbildner sein wollen, vorschwebt, wird eine Überraschung erleben. Zwar sind diese acht Männer, die gemeinsam die Frage beantworten wollen: „Höhere Schule, wozu?" von dem Grundsatz überzeugt: „Der Jugendbildner braucht ein letztes Leitbild, nach dem er schaffen kann" (80); sie haben auch gemeinsame Unterschriften für dieses Bild: Der deutsche Mensch, der politische Mensch, der heroische Mensch. Wenn man aber das Bild der einzelnen genauer betrachtet, so entdeckt man, daß kaum ein Bild dem andern gleicht; am unähnlichsten sind das des Altsprachlers und das des Deutschlehrers. — Muß denn wirklich einer Gemeinschaft, die junge Menschen bildet, genau das gleiche Menschenbild vorschweben, nach dem sie die jungen Seelen formt? Diese Frage stellen, heißt fast schon sie beantworten.

Wenigstens wenn man unter Bildung versteht, was unser deutsches Wort so anschaulich ausdrückt: Bildung ist Bildwerdung[1]. In einer Homilie des hl. Chrysostomus steht der Satz: „Was gibt es Größeres als die Seelen junger Menschen zu bilden. Ohne Zaudern stelle ich den Jugendbildner über jeden Bildhauer." Auch für den Römer war „erziehen", bilden: „e-rudire", d. h. aus dem Rohen, etwa einem Marmorblock, heraushauen. Dieser Vergleich veranschaulicht gut die vorgegebene Anlage (Marmorblock), die Arbeit des Bildners (das Behauen) und das Ziel (das Standbild). Aber das vom Erzieher zu schaffende Bild lebt; der Bildungsvorgang ist ein Lebensvorgang. Dies veranschaulicht besser ein anderer Vergleich: Bildung ist wie das Wachsen des Samenkorns in der Erde. Das Samenkorn bedeutet die vorgeprägte Form, „das Gesetz, nach dem jeder antritt", die körperliche und geistige Erbanlage. Die Erde hegt und nährt das Samenkorn. Die Erde bedeutet das Bildungsgut, mit dem der Jugendbildner die junge Seele in Berührung bringt. Beides muß zusammenwirken: Erbanlage und Bildungsgut. Dies hat Goethe einmal im Gespräch mit Eckermann derb und deutlich ausgesprochen: „Ein Lump bleibt ein Lump, und eine kleinliche Natur wird durch einen selbst täglichen Verkehr mit der Großheit antiker Gesinnung um keinen Zoll größer werden. Allein ein edler Mensch, in dessen Seele Gott die Fähigkeit künftiger Charaktergröße und Geisteshoheit gelegt, wird durch den vertraulichen Umgang mit den erhabenen Naturen griechischer und römischer Vorzeit sich auf das herr-

[1] Die andern Bedeutungen: Gebildet-sein, Bildungsinhalt, Bildungswelt bleiben hier unberücksichtigt.

lichste entwickeln und mit jedem Tag zusehends zu ähnlicher Größe heranwachsen."

Was nun das Bildungsgut im Wachstums- und Bildungsvorgang wirkt, sollen uns Einsichten neuester Wertphilosophie erhellen: Das Bildungsgut ist ein Gut, also ein Wertträger. Werte wenden sich nicht nur an den Verstand, sondern meist noch stärker an das Fühlen im Menschen. Bietet das Erkennen der Seele einen Wert dar, z. B. den Wert „schön", „edel", „sittlich gut", so springen im Fühlen Bewegungen auf. Das Gefühl erlebt den Wert in seiner beglückenden Kraft, in seiner hinreißenden Gewalt. Es ist, als stiege der Wert in körperlicher Gestalt vom Himmel nieder, um die Seele heiligend anzulächeln, und flöge dann leuchtend zurück, und sie folgte ihm begeistert und gehoben nach. Der Wille billigt das Erlebnis des Gefühls und nimmt es in den tiefsten Personkern hinein. Dieses Innewerden des Wertes weckt von selbst das Wertwollen, den Tatwillen, den Willen, den Wert zu verwirklichen. So entfaltet der Wert seine umformende, angleichende Kraft. Die Seele kann nicht in Wertwirklichkeiten hinabtauchen, ohne ihnen unvermerkt angeglichen zu werden.

Schon die Griechen wußten um diese Wertwelt. Das viel beredete Wort des Sokrates: „Wissen ist Tugend", soll vielleicht nichts anderes besagen als „Wissen um Werte weckt den Willen zu tugendhafter Tat"; nicht das Wissen, daß etwas wertvoll ist, sondern das „Wertfühlen", das Ergriffenwerden vom Wert, wie es eben geschildert wurde[2]. „Es gibt kein Entrinnen vor der Nachahmung dessen, womit man voll Bewunderung umgeht" (Platon, Staat: Preisendanz 253). Sicher standen die Griechen staunend vor dem „natürlichen Wunder" der Bildung, in der sich alle jugendlichen Kräfte aus dumpfer Gebundenheit zu tatfroher Wirksamkeit entfalten; daher ihr unbrechbarer Bildnerwille, daher das dauernde Streben ihrer Dichter und Denker, ein ideales Menschenbild auszuprägen[3]. Die bildnerische Kraft hoher Dichtung haben die Griechen seit jeher gekannt und genutzt; heutige Wertphilosophie begründet diese Erkenntnis: Gerade die höchsten Werte, die sittlichen und religiösen, werden oft erst durch ihre Verdichtung, ihre „Verleibung" im Wortkunstwerk für den sinnlich-geistigen Menschen zu Eindrücken von bleibender Wirkung. Denn wichtigste Bedingungen für eine dauerhaft bildnerische Wirkung des Wertes sind: Wesenhaftigkeit und Sinnfälligkeit. Werte aber, oder vielmehr Wertträger, die dem jungen Menschen im Leben begegnen, sind wohl sinnfällig, aber nur einmalig, verstreute Strahlen, die nicht in die Tiefen der Seele dringen. Werte, die philosophisches Nachdenken ihm darstellt, sind wohl wesenhaftig, aber nicht sinnfällig. So ist hohe Dichtung philosophischer als das wirkliche Leben und lebensvoller als philosophische Erkenntnis. Daher ihre starke bildnerische Kraft. Auch die bildende Kunst läßt den „ideellen Kern" der sittlichen Persönlichkeit sinnfällig aufleuchten;

---

[2] Dietrich v. Hildebrandt: Jahrb. für Philos. u. phänomenol. Forsch. III (2. Ausg. 1930) 209.

[3] Wer W. Jaegers „Paideia" (1934) gelesen hat, wird erkennen, wieviel dieser Aufsatz ihm verdankt; noch mehr aber hat er sich aus den Werken Th. Haeckers: „Vergil" (1931) und „Was ist der Mensch?" (1933), anverwandelt.

denn im Kunstwerk ist schlechthin alles, auch das Außer- und Untermenschliche, werthaft durchstrahlter Ausdruck einer Künstlerpersönlichkeit, wirkt darum formend und angleichend.

Ähnliches gilt von der Sprache, auch der Begriffssprache des Prosawerkes. Bildnerisch wirksamer als der Stoff, den sie mitteilt, ist die Wesensart des Schriftstellers, ja des ganzen Volkes, die in der Bauweise der Sätze, in Schmuck oder Schmucklosigkeit der Rede, in Haltung und Stimmung und andern Dingen sichtbar wird. Man nennt darum heute die Sprache die „Bildnerin der Völker“[4]. Damit ist eine Kernfrage aller Jugendbildung berührt. Wie kann man ein Bildungsgut, das sich nur geistiger Reife ganz erschließt, so an eine unreife Seele heranführen, daß es sich kräftig erhält für eine bildende Wirkung, die sich erst in der Zukunft entfalten soll? Von einem in lebendiger Sprache sich darbietenden Wert wird die junge Seele ergriffen, lange bevor sie ihn bewußt versteht. Er senkt sich ganz in die Tiefen der Seele, die ihn mit aller Kraft erfaßt. „Ein so gebildeter Mensch preist das Schöne und nährt sich davon, er tadelt das Häßliche und haßt es von Jugend an, noch ehe er den Grund davon mit der Vernunft begreifen kann!“ (Platon, Staat: Preisendanz 112.) Soviel sei angemerkt zu einigen Bildungsgütern, gegen die sich gewisse Zeitströmungen richten.

Wir suchten uns das Wesen der Bildung zu verdeutlichen durch den Vergleich mit dem Samenkorn, das in der Erde wächst. Samenkorn bedeutet Anlage; Erde bedeutet Bildungsgut. Und der Bildner? Er hat das Samenkorn mit der Erde in Verbindung zu bringen. Aber noch mehr. Die Pflanze wächst nicht nur im Dunkel der Erde, sie sproßt empor in Luft und Licht. Luft und Licht für die junge Seele ist der Jugendbildner. „Luft, die wir atmen, bringt nur der Lebendige“ (St. George). Die Wertergriffenheit des Jugendbildners muß der des jungen Menschen voranleuchten. Ja, wie in der Biologie das Gesetz gilt: „Omne vivum e vivo“ — „alles Lebende aus Lebendem“, so im Bildungsvorgang: Alle Begeisterung aus Begeisterung, alle Wertergriffenheit aus Wertergriffenheit. Stärker kann man kaum die Bedeutung des Bildners im Bildungsvorgang unterstreichen; aber so weit darf man nicht gehen, wie es heute viele tun, das Bildungsgut neben der Bildnerpersönlichkeit geradezu für unwichtig zu erklären. Lege ein Samenkorn auf ein weißes Blatt Papier in gesündester Luft und strahlendstem Licht und warte, bis es wächst. Gewiß, ein Vergleich; und jeder Vergleich hinkt. Aber ein wahrer Vergleich enthüllt wirkliches Sein, das man nicht ungestraft übersieht.

Das Wesen der Bildung haben wir umschrieben; etwas genauer, weil wir nun bei der Suche nach dem Menschenbild der höheren Schule immer wieder nach diesem Aufriß zurückblicken. Jetzt sei die Anfangsfrage wiederholt: „Muß einer Gemeinschaft, die junge Menschen bildet, das gleiche Menschenbild vorschweben, nach dem sie die jungen Seelen formt?“ Die Antwort erscheint vielleicht jetzt nicht mehr so selbstverständlich wie

[4] Schmidt-Rohr, Die Sprache als Bildnerin der Völker (1932); vgl. Leo Weißgerber, Die Stellung der Sprache im Aufbau der Gesamtkultur (1933).

zu Anfang; ja, es könnten in uns ernste Zweifel an der Bildbarkeit des jungen Menschen aufsteigen wie einst in den großen Menschenbildnern Pindar und Platon („Paideia" 389). Erbanlage, Bildungsgut, Licht, das die Bildnerpersönlichkeit von selber ausstrahlt: Was bleibt noch übrig an bewußter Arbeit für den Jugendbildner?

Viel! Die Zweifel an der Bildbarkeit der jungen Seele vermochten nie Platons und Pindars Bildnerwillen zu brechen. Nur eines sei herausgegriffen: Die Auswahl der Bildungsgüter. Aus ihrer Fülle muß der Bildner die auswählen, die für das Wachstum der jungen Seele gedeihlich sind. Bei dieser Auswahl aber wird er nur dann nicht fehlgreifen, wenn er immerfort hinschaut auf das ideale Menschenbild, zu dem der junge Mensch gedeihen soll. Wie selbstverständlich war dies Platon-Sokrates! Im II. und III. Buch des „Staates" kann man es nachlesen: „Weil die junge Seele ein bildsamer und zarter Stoff ist, der jede Prägung annimmt, so darf man es nicht dem Zufall überlassen, welche Mythen und Märchen das Kind aufnimmt." Wenn Platon als Jugendbildner manches verwerfen muß, was Homer und Hesiod gedichtet haben, so bittet er die großen Dichter, es ihm nicht übelzunehmen; es geschehe ja nicht, weil ihre Verse unpoetisch oder für das Ohr der Menge nicht lieblich anzuhören seien; nein, je schöner sie dichterisch klängen, um so weniger dürften sie junge Menschen hören, die einst mehr vor der Knechtschaft als vor dem Tod in Furcht geraten sollen als Wächter des Staates. Darum solle man auch die andern Künstler hindern, ihren Abbildungen, Bauten oder andern Werken einen sittlich schlechten, zügellosen, häßlichen Charakter aufzuprägen. Sonst würden ja die künftigen Wächter unter Abbildern der Schlechtigkeit heranwachsen wie auf einer schlechten Weide (Preisendanz 111). Und weil sich für den künftigen Krieger Weichlichkeit und Trägheit nicht ziemt, verbannt Platon aus seinem Staat alle weichlichen Tonarten der Musik (107 ff.). So trifft der große Jugendbildner eine strenge Auswahl unter allen Bildungsgütern, immerfort den Blick gerichtet auf das ideale Menschenbild, nach dem er die jungen Seelen formt. Damit dürfte deutlich sein: Keine Jugendbildung ohne klares Menschenbild, nach dem man die Jugend bildet.

Welches sind nun die Menschenbilder der Denkschrift, von der zu Anfang die Rede war? Das erste wird deutlich sichtbar nur auf seinem zeitgeschichtlichen Untergrund. Ganze Wertzonen können für kürzere oder längere Zeit einzelnen Menschen oder ganzen Völkern verhüllt sein. Da werden sie plötzlich wieder entdeckt und erstrahlen in neuem Licht. Unserer Zeit ist von allen Werten besonders der edle Wert des Lebens aufgeleuchtet. Nietzsche war sein einsamer Entdecker. Seinen Schrei nach „Vitalität" fing Stefan George auf; aber er ließ ihn „durch goldene Harfe" gehen. Doch einer der ersten „Jünger" Georges, Klages, wandte sich schon bald ab von dem Meister der strengen Bindungen und prägte das Wort vom „Geist, dem Widersacher des Lebens, dem Mörder der Seele", das ihm heute viele unbedacht und leichtfertig nachsprechen. Die „Lebens-

bewegung", deren Wortführer er ist, hat wie in Deutschland[5], so in Italien und den angelsächsischcen Ländern[6] zahlreiche Anhänger. Sie entspringt einem Selbstverteidigungswillen des Abendlandes, sie ist ein Rückschlag gegen die Vergötzung des allschöpferischen Geistes und gegen den kalten Maschinenmenschen des 19. Jahrhunderts. Aber wie Rückschläge meist zu weit ausschlagen, so auch dieser neueste. Wollen doch manche das Wesen des Menschen in das Untergeistige und Untermenschliche, ja Untertierische verlegen, indem sie ihn zu einem Triebwesen der Natur erniedrigen.

Aus dieser Zeitströmung scheint mir das erste Menschenbild der Denkschrift emporgestiegen zu sein. Bevor wir es nachzuzeichnen versuchen, sei kurz festgestellt, wie wir den „Trieb- und Drangmenschen" beurteilen. Wohl kann auch dem Katholiken die eine oder andere Wertzone für Zeiten verhüllt sein, auch er kann sie wieder entdecken. So wird er heute nachdrücklicher betonen: Der „vitale" Wert ist, auch insofern er außerhalb des Geisteslebens liegt, ein wirklicher, ein edler Wert. Niemals aber kann sich dem Katholiken die ganze gottgegründete Wertordnung umkehren. Gewiß, der Mensch ist frei. Darum kann er für sich selbst ungefähr alle heiligen Ordnungen verwirren; die von seinem Willen unabhängige Seinsordnung aber wird dadurch nicht gestört, weil sie im Sein des unveränderlichen Gottes gründet. Wohl kann der freie Mensch das Leben des Blutes und der Erde über das des Geistes stellen. Die Folgen aber, die den Irrenden so sicher einmal heimsuchen, wie eine Brücke sicher einmal einstürzt, wenn ihr Baumeister ein physikalisches Gesetz übersah, die Folgen muß er tragen; er oder seine Kinder und Kindeskinder. Auf der Werttafel, die Gottes Finger geschrieben, steht an oberster Stelle der sittliche und religiöse Wert, es folgen die geistigen Werte, unter ihnen steht der „vitale" und der vegetative, an letzter Stelle endlich der „materielle" Wert. Wohl kann sich die Betonung in der Rangfolge der niederen Werte unter besondern Umständen verschieben; nie und nimmer aber kann der „vitale" Wert an die oberste Stelle rücken.

Nun zum ersten Menschenbild der Denkschrift: Möglichst mit den Worten der Verfasser selbst seien die einzelnen Züge, die sich an verschiedenen Stellen der Aufsätze finden, zu einem einheitlichen Bild zusammengefügt. Das Bild, das so entsteht, ist das eines Menschen, dem „jeder Kampf recht ist, der Kampf des Guten und des Bösen, des Gerechten und des Ungerechten, Michael Kohlhaas so gut wie Richard III. Nur Kampf muß es sein. Daher sind die einzigen Helden, die im deutschen Unterricht nichts zu suchen haben, die leidenden Helden" (36). Für diesen Menschen bedeutet es „Feigheit, blöden Moralismus, seichten Idealismus, zu sagen, das Gute setze sich ja endlich dennoch durch. Jegliche Zweckverbindung zwischen Wille, Handlung, Schicksal, Schuld, Sühne lehnt er von vornherein ab. Er ist nicht der Schwache, der verzweifelt und ausscheidet; er

[5] Das Thema des deutschen Philosophentages im September 1935 heißt „Seele und Geist".

[6] S. Behn auf der Tagung des Kathol. Akademikerverbandes in St. Georgen, Frankfurt a. M. („Germania" 30. März 1935).

ist der Starke, der in die Anarchie der Welt tritt, in den Wechsel von Gut und Böse, Ehre und Unehre, Glück und Unglück, Verdienst und Undank, Erfolg und Untergang, und damit zur Erkenntnis kommt von der Notwendigkeit des Kampfes. Darum wird er gerade den zweiten Teil des Nibelungenliedes in der vollendeten Anarchie seiner Welt aus voller Überzeugung bejahen" (30 f.). „Mit kaltem Blick bejaht er die Anarchie der moralischen Welt" (29), „die Anarchie der Werte, die sich als Folge davon erweist, daß die Welt im tiefsten Grunde belebt ist" (141). Dieser Mensch ist der Held des Dramas, der mit Leidenschaft, Eifer und Energie vertritt, was er will, Gutes oder Böses. In Shakespeares Dramen vor allem tritt dieses Handeln aus dem vom Urgefühl bestimmten Willen stark hervor (41).

Hier meint man Gundolf zu hören, der einst einem Kollegen gestand: Wäre ich George nicht begegnet, aus mir wäre ein E. Ludwig geworden. Und doch hat sich auch Gundolf später von George getrennt, wohl weil er dessen harte Bindungen nicht ertrug, wenn er auch selbst in seinen Gedichten als Grund angibt, er habe einen Größeren gefunden, d. i. Shakespeare, freilich Shakespeare, wie er ihn sieht und deutet. Dies nur nebenbei; Wissenden wirft es ein grelles Licht auf das Menschenbild, das wir gerade betrachten.

Dieser „Trieb- und Drangmensch" hat auch seine eigene Geschichtsbetrachtung. „Er unterwirft die Menschen der Geschichte nicht moralischen Gesetzen und bedenkt sie nicht mit Prädikaten wie Gut oder Böse" (51). „Dämonische Fähigkeiten und Kräfte sieht er im Menschen aufsteigen, die Kraft zum Bösen im Dienste der Macht, zu Haß und Rache um des Werkes willen — woran und woraus sich neue Kräfte bilden, fruchtbare, segensreiche, neue Erschütterungen in sich tragend" (69). Hier fühlt man sich an Spenglers Raubtier Mensch erinnert: „Der Mensch ist ein Raubtier, also offensiv, hart, grausam. Seine Taktik ist die eines prachtvollen, tapferen, listigen, grausamen Raubtiers. Der Haß ist das eigentliche Gefühl der Raubtiere. Sein Leben ist Kampf und nichts als Kampf. Kampf ohne Gnade. In ihm lehnt sich das stolze Blut der Raubtiere zum letzten Mal auf gegen die Tyrannei des reinen Denkens."[7] Solche Sätze wird der Mitverfasser der Denkschrift vielleicht nicht unterschreiben wollen. Aber sind sie nicht Folgesätze aus seinen eigenen Vordersätzen?

Soll das Raubtier das Menschenbild der höheren Schule sein? Droht hier nicht die urdeutsche Gefahr? Sind darum nicht mit vollem Recht, aus reinem Selbsterhaltungstrieb unsere Ahnen immer wieder nach Athen und Rom gegangen, um die „sophrosyne" und „pietas" zu finden oder wiederzufinden? Karolingische Renaissance, Ottonische Renaissance, humanistische Renaissance, Klassik, Neuklassik. Ist nicht das „Herzwort" der großen Dichtung des hohen Mittelalters „mâze"? Ins Neuhochdeutsche ist es kaum

[7] Vgl. zu diesem Gedanken aus Spenglers „Jahren der Entscheidung I" Th. Haeckers beißende Satire: „Was ist der Mensch?" 110 ff.

mit einem Wort zu übersetzen: Bändigung alles Trieb- und Drangvollen im äußern und innern Menschen in das rechte Maß hinein. Ragt darum nicht gerade Dietrich von Bern auf im Nibelungenlied wie ein gotischer Dom in einer mittelalterlichen Stadt, zu sehen selbst in den winkligsten Gassen, wie eine Verkörperung der „mâze", die warnend den Finger emporhebt, während sie voll Mitleid herabschaut auf ein ganzes Geschlecht, das sich der „mâze" entwand und darum untergehen mußte? Hat Platon nicht recht mit der Lehre: Wie im Staate der Führer, so muß in der Seele die Vernunft herrschen, weil sie weise ist; das „Mutvolle", das „Trieb- und Drangvolle" muß ihr untertan sein und sich mit ihr verbünden (170)?

Damit sind wir angelangt bei dem zweiten Menschenbild der Denkschrift, das der Altsprachler und der Neusprachler schüchtern und zaghaft in schwachen Umrissen entwerfen. Der Neusprachler kennt die große überzeitliche, überräumliche Persönlichkeit, vor der sich Lehrer und Schüler ehrfürchtig neigen, die nicht das Ergebnis ist von so und so vielen Einflüssen, Bedingtheiten, Mischungen (168), er kennt das Heldenbild, an dem Sehnsucht und Glaube eines ganzen Volkes mitgewebt haben (170), er kennt den Helden der Wirklichkeit, dem hohe Werte sind: Zucht, Opfermut, männliche Entschlußkraft, Vaterlandsliebe, Sinn für die religiöse Tiefe des Daseins (172). Deutlicher schwebt dem Altsprachler sein Menschenbild vor: Er betont nachdrücklich: Deutsche Menschen, und oft genug die Besten des deutschen Volkes, hätten immer und immer wieder Griechen und Römer als Bundesgenossen herbeigerufen, weil sie fühlten, daß sie erst so — sei es durch Ergänzung, sei es durch Bestärkung — zur vollen Entfaltung eigner Art gelangten (188). Wer zu dieser Entfaltung gelangt ist, hat einen Standpunkt gewonnen, von dem aus er mit Sicherheit in Fühlen und Denken den Wert zeitgenössischer Erscheinungen durchschaut (181). Er sieht die Gefahr geistiger Verarmung, weil er weiß, daß Wertschätzung der Persönlichkeit und maßstabhaftes Denken den Reichtum und die Tiefe der abendländischen Kultur bedingen (183). Darum ist ihm das Idealbild, nach dem unsere Jugendbildner die jungen Seelen formen sollen, der Mensch, in dem sich glücklich verbinden heldische Haltung und seelischer Reichtum (194).

Dieses Bild trägt die Züge seines Ursprungs, des Humanismus, der Antike. Das höchste und strahlendste Menschenbild der Antike war der Held, der „lieber ein einziges Jahr für ein hohes Ziel leben will, als ein langes Leben führen für nichts" (Aristoteles; Paideia 36); Taten des höchsten sittlichen Heldentums: Eintreten für Freunde, sich opfern für das Vaterland, bereitwillig Geld, Gut, Ehre hingeben für seine Ideale — das ist ihm wahre Selbstliebe. Dem großen Griechen- und Römertum ist echte, opferbereite Staatsgesinnung eine Selbstverständlichkeit. Aber in diesem idealen Heldenbild haben die größten Seher der Antike, Platon und Vergil, nicht eine Spur mehr von Trotz gegen Gott gelassen. Der Ahnherr des römischen Imperiums, Äneas, ist kein stolzer Mensch, ja er kommt der Demut nahe, wenn er sich gegen die stärkste Neigung seines

eigenen Herzens (Dido) vor dem Fatum, dem Willen und Wort des höchsten Gottes, beugt. Die höchste Gottheit ist schon bei Homer „eine über alles Denken und Trachten der Sterblichen erhabene, allwissende Macht; ihr Wesen ist Geist und Gedanke" (Paideia 86). Die Hybris des Menschen, die sich den Grenzen, die ihm die höchste Gottheit gesetzt hat, entwinden will, ist dem Griechen schwerster Frevel am Göttlichen. „Unmaß" ist für Sophokles die Wurzel alles Übels. Des Äschylus ideale Menschen sind von hohem Flug und starker Schwungkraft, aber auch voll Entsagungsfähigkeit, Bescheidenheit und Ehrfurcht. Sie wissen um den Weg zur höchsten Erkenntnis durch Leiden. In dem antiken Menschen ist ein mächtiges Fühlen und Wissen um Sünde und Sühne. Von dem Athener Solon stammt das Wort: „Unrecht behauptet sich nur eine kurze Weile; mit der Zeit kommt in jedem Fall die Vergeltung. Die ‚Vergeltung des Zeus' bricht wie ein Frühlingssturm plötzlich herein.... Und wenn der Schuldige der Strafe entrinnt, so entgelten Kinder und Kindeskinder unschuldig an seiner Statt" (Paideia 198). Darum lastete die Tragik schwer auf dem antiken Menschen. Die großen Tragödienaufführungen machten ihn für einen Augenblick frei und stark, die Tragik zu tragen, weil er sie im Spiel ruhen sah in einem wenn auch zitternden Gleichgewicht von Schuld und Schicksal (Th. Haecker a. a. O. 105 ff.). Dieses Erlebnis war ihm „Katharsis", seelische Reinigung. Aber die Tragik blieb, wenn das Spiel zu Ende war; darum flüchtete der Grieche in das Gelächter der Komödie, die ja immer auf die Tragödie folgte. Diese Flucht in die Komödie entsprang der ehrlichen Erkenntnis von der Unerkennbarkeit der letzten Dinge und von der schließlichen Unauflöslichkeit des Tragischen durch den Menschen allein oder durch die Götter.

Die Flucht in das Gelächter war dem Griechen eine gnädige Rettung vor der Verzweiflung, ehe es eine andere Rettung gab, die Rettung durch Christus. Aber nach dieser Rettung durch Christus hielt der antike Mensch Ausschau, ohne es selbst zu wissen; er litt geradezu an dem undeutlich gefühlten Mangel an Offenbarung. Darum lag in ihm eine in langer Sehnsucht herangereifte Bereitschaft, die Erleuchtung des Glaubens, die Offenbarung, zu empfangen, als sie ihm endlich dargeboten wurde.

Damit haben wir das strahlendste Menschenbild der Antike kurz gezeichnet. Dieses Menschenbild hat die Kirche seit den Tagen des Klemens von Alexandrien und des großen Basilius zwar nicht heilig gesprochen, aber gut geheißen. Denn nach ihrer Lehre ist die gesunde Natur nicht gegen die Übernatur; nein, Übernatur kann ohne Natur gar nicht sein. Sie weiß, daß der ewige Logos, schon ehe er im Fleisch erschien, seine geistigen Samenkörner unter den heidnischen Völkern ausstreute, daß er „heimlich war in den Tempeln ihrer Götter, dunkel in den Sprüchen aller ihrer Weisen" (G. v. Le Fort, Hymnen an die Kirche). Wohl ist das Gute der Antike dem hl. Basilius nicht die Frucht, der eigentliche Wert des Baumes, aber die Blätter, die der Frucht Schatten geben und dem Baume ein schönes Aussehen; es ist nicht die Sonne selbst, aber ihr Bild im

Wasser, an das sich der Blick des jungen Menschen erst gewöhnen muß, bevor er in die Sonne selbst zu schauen vermag (Basilius, Mahnworte an die Jugend). Christlicher Humanismus ist nicht wie ein Zweig, der dem Baume der Antike eingepfropft wurde; nein, das Christentum ist der neue Lebensbaum, der sich alles Gute, das ihm das Altertum darbot, in unverwüstlicher Lebenskraft einverwandelte. Oder ohne Bild gesprochen: Christlicher Humanismus ist nicht gleich griechisch-römischem Humanismus, bereichert um die Bestandteile, die ihm das Christentum hinzubrachte; christlicher Humanismus ist gleich Christentum, bereichert um die Bestandteile, die ihm das griechisch-römische Altertum hinzubrachte; selbst dies nicht ohne eine Einschränkung: diese Bestandteile aus dem griechisch-römischen Altertum sind nicht notwendig für solche, die nicht der abendländischen Völkerfamilie angehören, da sich ja die Kirche kraft ihrer Katholizität auch andern Kulturen anpassen und sich das Gute, das diese mit dem ewigen Humanismus gemein haben, einverwandeln kann. Aber es bleibt bestehen: Die Kirche ist in allen Jahrhunderten dem griechisch-römischen Humanismus mit besonderer Achtung begegnet.

Darum verläuft die antihumanistische Linie christlicher Theologie, die von Tertullian angefangen über Luthers Kampf gegen Erasmus, den Pietismus, der zuerst das humanistische Gymnasium bekämpfte, zu Kierkegaards Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus, zu Karl Barth in unsern Tagen führt, darum verläuft diese Linie außerhalb der katholischen Kirche. Im Grunde kommt sie aus einem tiefen Mißtrauen gegen die Natur, die ja nach dieser Theologie durch die Erbsünde ganz und gar verderbt ist.

Allerdings müssen wir hier sofort einige Unterscheidungen anbringen. Das strahlende Menschenbild der Antike, das wir vorhin kurz nachzuzeichnen versuchten, gleicht keineswegs in allem dem Menschenbild des sog. ersten und zweiten Humanismus[8]. Wie der junge Augustinus, als er sich von der wohlgepflegten Sprache Ciceros zu dem schlichten Gotteswort der Heiligen Schrift wandte, Anstoß nahm, so nahm der Humanismus der Renaissance Anstoß an der Offenbarung. Der Humanismus der Antike aber war, wie wir sahen, voll Bereitschaft für die Erleuchtung durch das Gotteswort. Der zweite Humanismus, der des deutschen Idealismus, stolz auf die allschöpferische Kraft des Menschengeistes und dadurch wertblind geworden gegen die Übernatur, lehnte in trotziger Selbstbehauptung die Offenbarung ab. Im idealsten Menschenbild der Antike aber ist keine Spur mehr von Trotz gegen Gott. Dennoch hat der zweite Humanismus dank treu hegender Volks- und Familienüberlieferung noch viel von dem gesunden Humanismus der Antike bewahrt; man denke nur an Goethes und Schillers Dichtung! Im Laufe des 19. Jahrhunderts aber wurde immer mehr von diesem edlen Gut verschwemmt.

---

[8] Was der „dritte Humanismus" ist oder will, scheint mir noch so wenig geklärt zu sein, daß ich ihn hier außer Betracht lassen muß. L. Helbing, Der dritte Humanismus, 3. Aufl. Berlin 1935. H. Weinstock, Polis, Berlin 1934; besonders das Kap. „Die kopernikanische Wendung", Berlin 1934.

Den Blicken heutiger Menschen, deren Geist der zweite Humanismus geformt hat, ist Offenbarung und Übernatur, Sünde und Sühne ganz und gar entschwunden. Für sie ist selbstverständlichste Voraussetzung: alles Menschenwissen kommt einzig und allein aus Menschengeist. Wer sich davon überzeugen will, der lese die Aufsätze nach, die vor einigen Jahren in der „Zeitschrift für Deutschkunde" erschienen: „Christentum und deutscher Idealismus". Manchen (darunter ist, wie mir scheint, auch W. Jaeger) erscheint der griechische Mensch als der höchste Gipfel alles Menschentums; eine Übergipfelung, ja eine völlige Seinsverwandlung auch des edelsten Menschentums durch die Gnade, wie sie die Offenbarung enthüllt, liegt ganz und gar außerhalb ihres Gesichtskreises. Und wenn Stefan George im Laufe dieses Aufsatzes zweimal der „Meister strenger Bindungen" genannt wurde, so darf man dies nicht mißverstehen. Wenn er und sein Kreis, der sich wohl kaum irgend einem der „Humanismen" einfügen läßt, manche Zonen der gottgegründeten Wertordnung in ihrem „rechten Auf- und Niederstieg" klar erkennt, so verdankt er dies seinem antiken und katholischen Erbe; aber er ist blind gegenüber dem Wert „heilig", indem er ihn mit den Werten „edel" und „schön" verwechselt. So ist sein Geist weit weniger aufgeschlossen für das Licht der Offenbarung, als es der des antiken Menschen war. Über den ersten und zweiten Humanismus fällt Th. Haecker das scharfe Urteil: „Die Zeit geht heute erbarmungslos über diesen Humanismus hinweg, der ein paar Jahrhunderte in Europa geherrscht und mit einem schlechten Gewissen, aber einer zuweilen gefälligen Kunst, die Abgründe des Seins verdeckt hat. Über ihm liegt eine Schwermut ohnegleichen und eine Sinnlosigkeit des Daseins; er kann auf seinen Grabstein nur noch eine ausgelöschte Fackel, eine hohle Phrase meißeln" („Was ist der Mensch?" 146). Das Menschenbild dieses Humanismus ist wahrlich nicht mehr das Bild, das die Kirche in allen Jahrunderten gutgeheißen hat; es ist verzerrt oder übermalt. Aber der echte Humanismus der großen Griechen und Römer ist heute wie ehedem ein starker Verbündeter der Kirche im Kampfe um die Rettung des wahren Menschenbildes.

Denn welches ist das wahre, das christliche Menschenbild? Was ist der Mensch? Die älteste Antwort steht auf einem der ersten Blätter der Bibel. „Und Gott sprach: Laßt uns den Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnis." Der Mensch ist also von Gott „gemacht", geschaffen; also nicht selbst ein allschöpferischer Gott. Geschaffen nicht nach dem Bilde der Maschine, nicht nach dem Bilde des Tieres, sondern nach dem Bilde Gottes. Und Gott ist ein Geist. Die Natur des Geistes aber ist, mit dem Verstand das unbegrenzt Wahre zu suchen und mit dem freien Willen das ungetrübt Gute zu erstreben. Darum kann des Menschen Ziel nicht er selbst sein; denn in ihm ist Irrtum und Sünde. Seine Sehnsucht geht über ihn selbst hinaus zu dem, der Wahrheit und Güte ist in unbegrenzter Ungeteiltheit. Diese Sehnsucht hat Gott in ungeahnter und ungeschuldeter Weise gestillt, als er selbst Mensch wurde, als das Urbild Bild und das Bild Urbild wurde, als der geschaffene Mensch teil-

bekam an der ungeschaffenen Natur in einer wesentlich höheren Seinsweise, als Gotteskind. Diese Gottesebenbildlichkeit und Gotteskindschaft ist des Menschen höchster Adel. Das christliche Menschenbild also hat Gott selbst, der Künstler von Urbeginn, ersonnen und erschaffen.

Nach diesem Menschenbild muß eine christliche höhere Schule die jungen Menschenseelen formen, nach diesem Menschenbild muß sie die Bildungsgüter auswählen. Nur Ahnungslosigkeit oder Mangel an Verantwortungsbewußtsein kann diese Auswahl dem bloßen Zufall überlassen oder geschäftstüchtigen Verlegern, der Bequemlichkeit oder gar der Sensationsgier, oder endlich der Vorliebe der Jugend. Wer auf dieses Menschenbild schaut, wird (um einiges anzudeuten) Vergil den Vorzug vor Ovid geben, Livius vor Sallust, er wird die vaterländischen Lieder des Horaz seinen Trinkliedern voranstellen, die Dichtungen des hohen Mittelalters den Romanen des 19. Jahrhunderts, die einen mittelalterlichen Stoff behandeln, die bindungswillige Spätromantik der bindungsscheuen Frühromantik, die Meisterwerke der Klassik den Dichtungen aus „Sturm und Drang".

Um die Rettung dieses Menschenbildes überhaupt aber tobt heute der Kampf, in dem sich Christ und Antichrist gegenüberstehen. Der echte Humanismus der großen Griechen und Römer steht in der Front Christi. Dies scheint der höchste Auftrag Gottes an das griechisch-römische Altertum zu sein: Hilf das Abendland mit retten vor dem Untergang! Völker sind ja „gottesunmittelbar; mit ehernem Auftrag brausen sie ein in die Zeit" (G. v. Le Fort, Hymnen an Deutschland). In diesen gottgegründeten Seinszusammenhängen sehe ich die radikalste Begründung für die Zeitgemäßheit des humanistischen Gymnasiums. Nützlichkeitserwägungen haben zu kleine und schwache Wurzeln in dem tobenden Sturm unserer Zeit. Gewiß, auch wir begrüßen, was die gründlichen Untersuchungen Hartnackes, des früheren sächsischen Kultusministers, als sicher erwiesen haben: Das humanistische Gymnasium mit Grundlatein ist die Schule mit dem besten Wirkungsgrad, es liefert die meisten hochschulreifen Abiturienten, gegenüber Realgymnasium und Oberrealschule weist es bedeutend mehr Schüler auf mit Spitzenleistungen, deren Denkkraft, Reichtum und Vielgestaltigkeit der Vorstellungen, Fähigkeit zum Einfühlen und Wertmessen die andern überragt („Forschungen und Fortschritte" 1935, Nr. 8)[9]. Mit Recht betont man auch seit Jahren immer wieder den Wert der formellen Schulung, die gerade das humanistische Gymnasium leiste. Aber es muß doch mehr sein als ein „Wetzstein formaler Fähigkeiten". Heute stellt man radikale Fragen, und man will auch radikale Antworten, Fragen und Antworten, die bis zu den „radices", zu den Wurzeln der Dinge, dringen. Ein kleiner Beitrag zu solch radikaler Frage und Antwort wollten diese Gedanken sein.

[9] Vgl. auch J. Castiello, Geistesformung (Berlin 1934) 101.

Der Kampf der Kirche

Von Max Pribilla S. J.

Am 26. April 1935 fand im Berliner Sportpalast eine Riesenkundgebung der „Deutschen Glaubensbewegung" statt, bei der ihr Führer, Wilhelm Hauer, den unversöhnlichen Gegensatz zwischen Deutschtum und Christentum verkündigte und dem Christentum in jeglicher Gestalt eine offene Absage erteilte. Ihrem Bericht über diese Kundgebung fügte die „Frankfurter Zeitung" (Nr. 215 16 der Reichsausgabe vom 28. April) folgende Schlußworte bei: „Es war eine kämpferische Versammlung. Eines haben wir ihr sicherlich zu danken: daß sie alle Halbheit, Zweideutigkeit, Unentschiedenheit beseitigt hat. Sie läßt keine Verschleierung mehr zu. Sie schafft klare Fronten. Sie zwingt zur Entscheidung."

Daß in der Tat heute ein gewaltiger Kampf gegen das Christentum eingesetzt hat, läßt sich um so weniger leugnen, als die „Deutsche Glaubensbewegung" (mit ihren vielen Untergruppen) keineswegs die einzige ist, die das antichristliche Banner entfaltet hat. Neben ihr standen und stehen, wenn auch nicht in gleichem Geiste, so doch in gleicher Frontstellung u. a. (das Bild wechselt beständig): die „Wodan-Gesellschaft", „Der Deutsche Orden", „Balderbund", „Bund für nordische Weltanschauung", „Jungheidnischer Ring" usw., die zum Teil in einer „Nordisch-religiösen Arbeitsgemeinschaft" zusammengeschlossen sind, ferner Ludendorffs „Tannenbergbund", der Kampfbund der „Deutschen Volkskirche" (Dr. Dinter) und die Anhänger des „Mythus des 20. Jahrhunderts"[1]. Alle diese kleinen oder großen Bünde und Bewegungen sind trotz ihrer innern Verschiedenheit darin einig, das Christentum in seiner überlieferten Form abzulehnen und durch ein Trommelfeuer von Anklagen wenigstens moralisch zu vernichten. Sie beschränken ihre Werbetätigkeit nicht etwa auf die Städte, sondern suchen durch Veranstaltung von Vorträgen und Bildung von Ortsgruppen auch das Land und die kleinsten Dörfer zu erfassen, ganz abgesehen von den zahllosen Schriften und Flugblättern, die überallhin verbreitet werden.

Dabei verschlägt es wenig, daß die einen sich offen und stolz als Heiden bekennen, die andern diese Bezeichnung als beleidigend zurückweisen, daß die Tonart nach Ort und Zeit und Persönlichkeit wechselt und daß die erhobenen Vorwürfe oft einander widersprechen und aufheben. Wenn nur die Front gegen das Christentum verstärkt wird, mag es ziemlich gleichgültig sein, aus welchen Beweggründen die einzelnen zu dieser Front stoßen. Es gibt ja allerhand Gründe, die einen Menschen zur Ablehnung und Bekämpfung des Christentums führen können, und die Gründe, die

[1] Eine Übersicht über diese Bünde und Geistesströmungen bieten K. Algermissen in: „Lexikon für Theologie und Kirche" III (Freiburg 1931) 259—263 und E. Kleineidam in: Kleineidam und Kuß, Die Kirche in der Zeitenwende (Paderborn 1935) 411—459.

nach außen angegeben werden, sind nicht immer die entscheidenden. Auch Gesetze der Massenpsychologie sind hier wirksam. Was die Form anlangt, so ist die Kampfansage bald schroff und freimütig, bald unter vielen Zweideutigkeiten und Verwahrungen verhüllt. Aber auch bei den versteckten Anspielungen und Drohungen können nur ganz einfältige Menschen darüber im Zweifel sein, gegen wen die Spitze gerichtet ist.

Wo so viele Gegner wider das Christentum rüsten, wo alle Stellungen der Christen beständig unter einem Hagel von Geschossen jedweden Kalibers liegen, wird man es den Christen nicht als Gespensterseherei verargen dürfen, wenn sie den Ausbruch eines schweren Glaubenskampfes gekommen sehen und sich entsprechend darauf vorbereiten. Sie würden ja in gröbster Weise ihre Pflicht versäumen, sich der Feigheit und des Verrats schuldig machen, wenn sie nicht die Waffen des Geistes zur Hand nähmen, um ihrerseits gegen die antichristlichen Mächte mit aller Entschlossenheit zu streiten.

Soll aber dieser Kampf dem Christentum nicht zum Verhängnis werden, dann kommt es ganz wesentlich darauf an, den Kampf recht aufzufassen und recht zu führen. Zum Glück hat zumal die katholische Kirche in solchen Kämpfen eine lange und reiche Erfahrung. Daher können wir aus ihrer Geschichte die Gesetze ablesen, die in einem Glaubenskampfe zu beobachten sind, können aus ihr lernen, was wir negativ zu meiden und positiv zu tun haben.

Zunächst besteht keinerlei Anlaß, sich über die Angriffe gegen das Christentum zu wundern. Der hl. Johannes warnt die Gläubigen ausdrücklich vor solcher Verwunderung (1 Joh. 3, 13). Denn in der klarsten Weise sind der Kirche Christi Verfolgungen und Verleumdungen vorausgesagt. Christus ist gesetzt zum Zeichen des Widerspruches, an dem die Gedanken vieler Herzen offenbar werden (Luk. 2, 34 35), und wenn die gottfeindliche Welt seine Jünger verfolgt, so hat sie ihn zuvor gehaßt und gekreuzigt (Joh. 15, 18—20). Der Jünger darf nicht über den Meister sein wollen, sondern muß bereit sein, auch an dessen Schmach Anteil zu haben (Hebr. 13, 13). Der Apostel Paulus spricht es daher als einen allgemeinen Grundsatz aus, daß alle, die in Christus fromm leben wollen, Verfolgung erleiden werden (2 Tim. 3, 12). Wenn also die Stunde des Glaubenskampfes schlägt, dann sollen die Christen sich nicht wundern, sondern sich erinnern, daß ihr Meister ihnen solche Bedrängnis vorausgesagt hat (Joh. 15, 20; 16, 4).

Sie sollen sich auch nicht wundern über die Begleiterscheinungen, die Anfang und Verlauf des Glaubenskampfes zu kennzeichnen pflegen. Im Anfang, wenn die Fronten sich noch nicht klar herausgebildet haben, entsteht leicht in den Reihen der Christen eine gewisse Unruhe und Zaghaftigkeit, was dann von den Gegnern des Glaubens voreilig als großer Erfolg ausposaunt wird. Die Christen gleichen eben einem großen Heere, das nur schwer beweglich ist und in seiner Gutmütigkeit nur allzusehr dahin neigt, an den ewigen Frieden zu glauben. Erfolgt ein Angriff, dann

dauert es fast immer einige Zeit, bis sie in der rechten Verfassung zur Abwehr sind. Auch die Kirchenleitung, die alle Umstände genau abwägen muß und keine Wege zu friedlichen Lösungen verschütten will, zeigt zu Beginn eine berechnete Langsamkeit, die zumal die nervöse Ungeduld moderner Menschen auf eine harte Probe stellen kann.

Ferner braucht man sich nicht darüber zu wundern, daß in jedem Glaubenskampfe die Schattenrisse der menschlichen Charaktere schärfer als sonst hervortreten und alle die verschiedenartigen Gestalten, die schon im Leben Jesu Christi eine Rolle spielen, sich wieder einfinden und das Bild des hin und her wogenden Kampfes ergänzen: der Verräter, der um schnöden Judaslohn Schergendienste leistet; die furchtsamen Jünger, die in der entscheidenden Stunde fliehen; die kleinen, armen Leute, die um ihr tägliches Brot, ihre Stellung und ihre Kinder bangen; die Nikodemusseelen, die nur zur Nachtzeit den Heiland aufsuchen und um Belehrung bitten; die stillen Helfer, die wie Gamaliel ein gutes, kluges Wort sprechen und nützliche Winke geben; endlich die frommen Frauen, die durch ihre furchtlose Treue die Feigheit vieler Männer beschämen.

Noch mehr aber als die Verwunderung ist das Erschrecken zu meiden; denn dadurch würden wir den Gegnern des Christentums geradezu in die Hand arbeiten. Diese sind immer bemüht, den Christen die Aussichtslosigkeit einer Verteidigung einzureden. Sie rühmen sich, endlich die Waffen, die Beweise und Methoden gefunden zu haben, um dem Christentum durch „restlose" Entlarvung ein für allemal den Garaus zu machen. Sie pochen auf ihre Lichtfülle gegenüber den Dunkelmännern und verheißen, mit der Fackel der Vernunft alle Finsternis zu verscheuchen, eine neue Religion, eine neue Sittlichkeit und ein herrliches, noch nie gesehenes Leben heraufzuführen, vor dessen Glanz und Schönheit die dumpfen, unsinnigen, naturwidrigen Lehren des Christentums verblassen müssen, so daß die Christen froh sein sollten, wenn man sie in ihren verstohlenen Winkeln unbehelligt noch leben lasse[2]. Aber sie brüsten sich auch mit ihrer großen Zahl und ihrer Verbindung zu einflußreichen, mächtigen Kreisen; sie drohen mit dem Unwillen des Volkes, dessen Leidenschaften gegen die Kirche aufgepeitscht werden, oder gar auch mit der Anwendung äußerer Gewalt, wiewohl die Berufung auf äußere

[2] Die Masse der ununterrichteten Leser und Hörer weiß natürlich nicht, daß dies alles Klänge aus der Zeit der Aufklärung sind. Am 3. November 1856 fand man in dem zur Ausbesserung herabgenommenen Turmknopf der Margaretenkirche zu Gotha eine aus dem Jahre 1784 stammende „Gedächtnisurkunde", die in treffender Weise das Lebensgefühl jener Zeit ausspricht. Darin heißt es: „Unsere Tage füllten den glücklichsten Zeitraum des achtzehnten Jahrhunderts.... Die Religion zerreißt das Pfaffengewand und tritt in ihrer Göttlichkeit hervor. Aufklärung geht mit Riesenschritten.... Glaubenshaß und Gewissenszwang sinken dahin; Menschenliebe und Freiheit im Denken gewinnen die Oberhand. Künste und Wissenschaften blühen, und tief dringen unsere Blicke in die Werkstatt der Natur. Handwerker nähern sich gleich den Künstlern der Vollkommenheit, nützliche Kenntnisse keimen in allen Ständen" (H. Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts [4] III 2 [Braunschweig 1893] 156 f.).

Gewalt im geistigen Kampfe doch oft ein Zeichen von Schwäche ist. Kurz, in allen Glaubenskämpfen machen die Gegner des Christentums erfahrungsgemäß mehr Lärm als seine Bekenner. Der Lärm dient zum Teil, wie in der alten Kriegsführung, dem Zwecke der Einschüchterung. Aber nicht immer ist dort, wo mehr Lärm ist, auch mehr Geist und Kraft.

Die Antwort des Christen auf alle Zurüstungen und großen Worte der Gegner kann nur sein: nicht zu erschrecken, sich nicht verwirren und beirren zu lassen, und zwar nicht deshalb, weil er die Augen vor offenbaren Tatsachen verschließt, sondern weil er die äußere Aufmachung für unwesentlich erachtet und seine Hoffnung auf die Hilfe Gottes setzt, der in Christus gerade das, was der Welt töricht und schwach erscheint, auserwählt und zum Siege führt, um die irdische Weisheit und Macht zu beschämen (1 Kor. 1, 25—29; 2 Kor. 2, 14). Der Christ kämpft für eine gute Sache. Er ist kein echter Christ, wenn er nicht die Wahrheit und die Gerechtigkeit und damit den Segen Gottes auf seiner Seite glaubt. „Wenn aber Gott für uns ist, wer ist dann wider uns?" (Röm. 8, 31).

Was also in den Augen des Christen die Entscheidung geben muß, ist nicht die Aussicht auf nahen Erfolg oder die Zahl der Helfer und Bundesgenossen, sondern einzig der Blick auf die Pflicht, Christus und Christentum freimütig zu bekennen, auch unter ihren Verächtern, und dann auf Gott zu vertrauen. Zu solcher grundsätzlichen Haltung, die nicht ängstlich auf die Machtpositionen der Gegner schaut, hat Christus, haben die Apostel und alle großen Führer der Kirche immer wieder die Gläubigen gemahnt. Nachdem Christus seinen Jüngern den Haß der Welt, Verfolgung und Bedrängnis aller Art vorhergesagt hattte, richtete er sie mit dem Zuspruch auf: „Doch vertrauet; ich habe die Welt überwunden" (Joh. 16, 33). Und sein Lieblingsjünger nimmt den gleichen Gedanken wieder auf, indem er schreibt: „Das ist der Sieg, der die Welt überwindet, unser Glaube" (1 Joh. 5, 4).

Dieser Glaube muß besonders dann sein Licht leuchten lassen und seine Kraft offenbaren, wenn finstere Wolken sich zusammenballen und den Himmel überziehen. Gerade dann sollen wir hoffen. Denn es ist nach dem Worte des hl. Hilarius[3] „der Kirche eigen, dann zu siegen, wenn man ihr Wunden schlägt, ... dann sich zu behaupten, wenn sie verlassen wird". Es ist auch nicht klug und ratsam, die Gefahren zu übertreiben und in dem jeweils gegenwärtigen Glaubenskampfe immer den schwersten zu sehen, den die Christenheit je gesehen habe. Eine gewisse Gelassenheit, die aus geschichtlichen Vergleichen wohl begründet werden kann, ist viel eher der Verteidigung des Christentums förderlich. Als Kaiser Julian mit kluger Berechnung („callidior ceteris persecutor") die Macht des römischen Weltreiches aufbot, um das alte Heidentum gegen das Christentum neu zu beleben, wurde im Jahre 362 auch der hl. Athanasius, die „Säule der Kirche", aus seiner Bischofsstadt Alexandrien verjagt. Bei seinem Abschied umringte ihn trauernd und weinend das Volk, das er aber nach dem

[3] De Trinit. 7, 4; ML 10, 202.

Bericht in der Kirchengeschichte des Rufinus (I 34; ML 21, 502) mit den prophetischen Worten tröstete: „Laßt euch nicht verwirren; es ist ein Wölkchen, das schnell vorübergeht." Mag auch das menschliche Auge zuweilen keinen Ausweg sehen, Gott wacht über seiner Kirche und hat ihr seinen Beistand verheißen bis ans Ende der Tage (Matth. 28, 20).

Obgleich nun der Christ in aller Not sein Vertrauen in erster und letzter Linie auf Gott setzt, so ist es ihm doch erlaubt, auch die menschliche Hilfe im Kampfe ins Auge zu fassen. Wohl ist es wahr, daß jede Verfolgung es vor aller Welt offenbar macht, daß die Glieder der Kirche nicht alle Heilige und Helden, daß sogar viele als abgestandene und schlecht unterrichtete Christen für den Unglauben eine leicht zu gewinnende Beute sind. Die traurige Erscheinung der „lapsi", die in der Verfolgung versagen, begleitet die streitende Kirche auf ihrem Lebenswege und ist der schmerzlichste Abschnitt in ihrer Geschichte. Aber jede Verfolgung ist auch eine Bewährung für die echten Söhne und Töchter der Kirche, die dann um so treuer zu ihrer Kirche stehen, je mehr sie geschmäht und verleumdet wird. In der Geschichte hat sich oft das Schauspiel wiederholt, daß die radikalen Kräfte, die gegen die Kirche anstürmten, ihr zugleich die besten Verteidiger erweckten, in deren Brust bis dahin Mut und Hochherzigkeit geschlummert hatten.

Auch im Deutschland von heute gibt es noch viele Millionen zuverlässiger Christen, die um keinen Preis von ihrer Kirche zu trennen sind. Sie mögen die Stillen im Lande sein, aber sie sind da und fühlen in tiefster Seele die Schmach, die dem christlichen Namen angetan wird. Und wenn es hart auf hart kommen sollte, würde es sich herausstellen, daß der christliche Glaube in der deutschen Volksseele doch tiefer verwurzelt ist, als es nach manchen Anzeichen des Verfalls scheinen könnte. Durch viele Jahrhunderte haben Christentum und Germanentum einen innigen Bund miteinander geschlossen, haben sich gegenseitig durchdrungen und beseelt. Das Christentum ist in Geist und Herz des deutschen Volkes eingesenkt und aus seiner ganzen Geschichte einfach nicht fortzudenken. Darum konnte Bismarck am 9. Januar 1882 im Deutschen Reichstag sagen: „Auch diejenigen, die an die Offenbarungen des Christentums nicht mehr glauben, möchte ich daran erinnern, daß doch die ganzen Begriffe von Moral, Ehre und Pflichtgefühl, nach denen sie ihre andern Handlungen in dieser Welt einrichten, wesentlich nur die fossilen Überreste des Christentums ihrer Väter sind, die unsere sittliche Richtung, unser Rechts- und Ehrgefühl noch heute, manchem Ungläubigen unbewußt, bestimmen, wenn er auch die Quelle selbst vergessen hat, aus der unsere heutigen Begriffe von Zivilisation und Pflicht geflossen sind."

Wenn also alle Masken fallen, würden die angreifenden Gegner nicht nur auf das lebendige, sondern auch auf das „fossile" Christentum stoßen. So instinktlos ist die Masse nicht, um nicht schließlich zu merken, daß in unserem Volke mit der Preisgabe des Christentums auch der Glaube an einen persönlichen, heiligen Gott erlischt und daß ohne den Glauben an Gott auch das Recht seine Würde verliert und der rohen Gewalt weichen muß. Irgend ein „Mythus" aber kann schon deshalb nicht den

leeren Platz der Religion einnehmen, weil der überwache moderne Mensch im Mythus das Unwirkliche, das „als ob", die Selbsttäuschung durchschaut und damit unwirksam macht. Wenn die Deutschen von heute sich das, was ihnen als Ersatz für das Christentum angepriesen wird, in der Nähe besehen, werden sie wohl das Beispiel der alten Germanen nachahmen und dem Christentum den Vorzug geben[4]. Hat doch auch Goethe[5], gewiß kein „Pfaffenknecht", am Ende seines Lebens gestanden: „Mag die geistige Kultur nun immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will, über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen!"

Wie groß übrigens noch immer die geistige Macht des Christentums ist, dafür ist ein nicht unwichtiges Zeugnis auch die Gewohnheit vieler Verkündiger eines neuen Glaubens, ihre dem Christentum widersprechenden Anschauungen in christlich scheinende Worte und Symbole zu kleiden, um dadurch arglose Gemüter anzulocken, d. h. zu täuschen[6].

Über die Angriffe sich nicht wundern und nicht erschrecken, muß die Losung des Christen sein. Und noch ein Drittes ist wohl zu beachten: sich nicht durch geschickte Schachzüge auf ein fremdes Gebiet, zumal nicht auf das politische Gebiet abdrängen zu lassen, wo die Gegner allzugerne versuchen, die Verteidiger des Glaubens „in einem Worte zu fangen" (Luk. 20, 20). Gewiß haben die Katholiken die durch die Natur der Sache, durch Gesetz oder Umstände gezogenen Grenzen zwischen Religion und Politik zu beachten, aber dies Pflicht verletzen sie keineswegs, wenn sie mit allem Nachdruck und Freimut die Lehre von der doppelten Moral zurückweisen und betonen, daß auch die Politik den sittlichen Gesetzen untersteht, die Gott selbst in jedes Menschen Herz geschrieben hat (Röm. 2, 14 15). Weiterhin dürfen und sollen sie darauf hinweisen, daß sie jederzeit, unabhängig von der Gunst oder Ungunst von oben, um des Gewissens willen (Röm. 13, 5) bereit sind, dem Staate zu geben, was des Staates ist, daß sie aber anderseits sich auf die feier-

---

[4] Gustav Paul bemerkt: „Wenn das Heidentum der Germanen, dessen heldische Züge sympathisch anmuten und nicht bestritten werden sollen, dem Christentum innerlich überlegen gewesen wäre, hätte es eben über dieses gesiegt. In Wirklichkeit war es aber gerade umgekehrt.... Das Christentum (war) der germanischen Religion turmhoch überlegen.... Es ist also nicht richtig, daß das Christentum die Lebenskraft der nordischen Rasse gebrochen habe" (Grundzüge der Rassen- und Raumgeschichte des deutschen Volkes [München 1935, J. F. Lehmann] 258). Das Buch ist aus Vorträgen in völkischen Verbänden entstanden.

[5] Eckermann, Gespräche mit Goethe III (11. März 1832).

[6] Es ist dies von jeher ein Kunstgriff der Irrlehrer gewesen, den schon Irenäus († 202) ganz genau beschrieben hat: „In ähnlichen Worten sprechen sie zu den Gläubigen, obwohl sie nicht nur Unähnliches meinen, sondern das gerade Gegenteil und durchaus Gottwidriges. Dadurch morden sie die Seele jener, die wegen der Ähnlichkeit der Worte das ganz andersgeartete Gift ihrer Gesinnung in sich aufnehmen, wie einer, der gelöschten Kalk für Milch reicht, durch die Ähnlichkeit der Farbe in Irrtum führt" (Contra haereses III 17, 4; MG 7, 931).

liche Erklärung der Regierung vom 23. März 1933 berufen, nach der die Staatsführung in den beiden christlichen Konfessionen wichtigste Faktoren der Erhaltung unseres Volkstums sieht, dem aufrichtigen Zusammenleben zwischen Staat und Kirche ihre Sorge zuwendet und auf die Pflege der freundschaftlichen Beziehungen zum Heiligen Stuhle den größten Wert legt. Auch dürfen und sollen sie sich die Verdächtigungen ihrer nationalen Zuverlässigkeit mit aller Entschiedenheit verbitten[7].

Wenden wir uns nun den positiven Aufgaben zu, die von den Christen in Zeiten des Kampfes zu erfüllen sind, so ist wohl das Allerwichtigste, was stets im Vordergrunde des Bewußtseins stehen muß, daß auch dann die positive, aufbauende Arbeit den ersten Platz einzunehmen hat. An sich kann nämlich die Notwendigkeit des Kampfes dazu verleiten, die ganze Aufmerksamkeit und alle Kräfte der Abwehr der gegnerischen Angriffe zuzuwenden. Das würde aber leicht eine reizbare, bittere, auf die Dauer schwer erträgliche Stimmung erzeugen und eine Schwächung des innern kirchlichen Lebens bewirken. Der Kampf des Glaubens ist eben nicht nach den Gesetzen weltlicher Kämpfe zu werten und zu führen. Die Wahrheit, der Geist kämpft anders, gelangt auf anderem Wege zum Siege als die Unwahrheit oder die rohe Gewalt.

Die Kirche geht uns auch hier mit ihrem Beispiel voran; wir brauchen nur auf sie zu schauen. Wie immer die Zeiten sein mögen, in Krieg und Frieden fährt sie fort, ihren Dienst gegen Gott und ihren Dienst an den Menschen gewissenhaft zu erfüllen, gleich als ob die Vorgänge der Umwelt sie nichts angingen. Sie feierte ihren Karfreitag und ihr Osterfest in den Katakomben, während ihre Kinder als Martyrer unter dem Schwert des Henkers verbluteten, und sie sang die gleichen Klage- und Jubelhymnen, als Kaiser Konstantin ihr die Freiheit gab. In dieser majestätischen Beharrung, in dieser stillen, zeitlosen Ruhe liegt eine größere Standsicherheit als in aller geschäftigen Betriebsamkeit. „Stat crux, dum volvitur orbis!"

Das „opus Dei" ist und bleibt die Hauptsache und geht allem voran. Nicht da draußen, sondern im Heiligtum der Kirche vollziehen sich die größten Ereignisse. Wo immer in unsern Tempeln eine heilige Messe gefeiert wird, verkünden wir den das Leben spendenden Tod des Herrn, bis er zum Gericht wiederkommt (1 Kor. 11, 26), und bringen wir Gott ein reines Opfer dar (Mal. 1, 11). Von dort strömen Licht, Trost, Freude und Kraft in die Seelen der Gläubigen, auch wenn die Menschen sie schmähen und verfolgen und alles Schlechte ihnen fälschlich nachsagen (Matth. 5, 11). In dieser gänzlichen Hinwendung zu Gott offenbart die Kirche ihre innerste Gesinnung und ihr innerstes Vertrauen. Denn im

[7] Daß eine ungeheuerliche Anmaßung darin liegt, einen unüberbrückbaren Widerspruch zwischen christlich und deutsch aufzustellen und damit den größten Teil des deutschen Volkes zu diffamieren, kommt anscheinend vielen nicht zum Bewußtsein. Sollte man nicht vielmehr denen glauben, die bei manchen Gelegenheiten mit höchstem Lob die treudeutsche Gesinnung und Haltung der Rhein- und Saarländer gepriesen haben, die doch in ihrer ganz überwiegenden Mehrheit katholisch sind?

Herzen der Kirche lebt recht eigentlich immer das Gebet: „In uns ist nicht solche Stärke, daß wir dieser Menge widerstehen könnten, die auf uns einstürmt. Und da wir nicht wissen, was wir tun sollen, so bleibt uns nur dies übrig, unsere Augen auf dich, o Gott, zu richten" (2 Chron. 20, 12).

Auch in unsern Tagen des Sturmes läuten die Glocken der Kirche wie zuvor und rufen die Gläubigen, Priester und Laien, zum Gebete, zur Feier des heiligen Meßopfers, zum Empfang der Sakramente, zur Verkündigung und Anhörung des Wortes Gottes. Ganz nahe dem Herzen der Kirche sollen die Gläubigen Stunden der Andacht und der geistigen Erhebung verkosten, das echte Christentum kennen und lieben lernen, „damit bei allem Wechsel der weltlichen Dinge ihre Herzen dort verfestigt seien, wo die wahren Freuden sind"[8]. Je heftiger der christliche Glaube von außen angegriffen wird, desto eifriger müssen die Christen sich bemühen, diesen Glauben in sich zu verwirklichen und das Leben zu entfalten, das die Gegner zerstören wollen. Dieses positive Verhalten der Christen, ihr Leben in und mit der Kirche wirkt zugleich nach innen und nach außen wie eine stille, aber wuchtige Bestätigung und Verteidigung des christlichen Glaubens (Joh. 7, 17; Matth. 5, 16). Ist es ja ein Grundgesetz des geistigen und erst recht des christlichen Lebens, daß, was man ist, mehr gilt, als was man tut. Indem der Christ aus dem Glauben seiner Kirche lebt, erfährt er unmittelbar die Ontologie seiner Kirche und wird dadurch von vornherein gegen viele Angriffe gefeit, während die bei den Gegnern beliebte Zusammenstellung aller Schattenseiten aus dem Leben der Kirche doch nur eine Pathologie der Kirche ergibt und sich durch ihre Einseitigkeit als tendenziöse Verzerrung erweist. Nach außen aber wirkt nichts so sehr für das Christentum wie das vorgelebte, praktische Christentum, während nichts so sehr ihm schadet wie die Menge der schlechten Christen, die Christi Namen tragen, ohne seine Werke zu vollbringen.

Ein kernhaftes religiöses Leben aus der Tiefe und die ruhige Beharrung in treuer Pflichterfüllung bannen auch eine Gefahr, die sich leicht in unruhigen Zeiten erheben kann, nämlich das ängstliche, aufgeregte Suchen nach neuen Mitteln und Wegen, um den von allen Seiten erfolgenden Angriffen zu begegnen. Im Kampfe kann nämlich eine unüberlegte, stets wechselnde Geschäftigkeit, die fast immer auch eine innere Unsicherheit verrät, ebenso verhängnisvoll werden wie Untätigkeit, zumal da jeder Fehlgriff auf christlicher Seite von den Gegnern weidlich ausgenützt wird. Mehr als Angriffe von außen schaden ja der Kirche Fehler, Torheiten und Ungeschicklichkeiten von innen.

Die Warnung vor unruhiger, von der Furcht eingegebener Betriebsamkeit will aber in keiner Weise träge Gleichgültigkeit gegenüber den vielen Anklagen, Entstellungen und Verdächtigungen empfehlen, deren Zielscheibe die Kirche ist. Nur muß man wissen und beachten, daß die positive Darlegung der christlichen Lehre und ihre Befolgung im voraus viele Einwände entkräften, die gegen sie vorgebracht werden oder vor-

[8] Kirchengebet am vierten Sonntag nach Ostern.

gebracht werden können. Das ist der Grund, warum die besten und heiligsten Vertreter des Christentums keine sonderlichen Freunde der Polemik gewesen sind und nur notgedrungen zu ihr gegriffen haben. Was nämlich die Widerlegung der einzelnen Vorwürfe anlangt, so könnte die entmutigende Wahrnehmung stutzig machen, daß es den Gegnern oft gar nicht um eine sachliche Klarstellung zu tun ist. Es kommt ihnen vielmehr darauf an, durch Häufung und Wechsel von Fragen und Einwänden Verwirrung und Erregung anzurichten und so im trüben zu fischen. Ehe der Verteidiger des Christentums zu einer bestimmten Frage Stellung genommen hat, haben die Gegner bereits zwanzig andere hervorgeholt. Dazu gehört auch nicht viel Wissen; denn nach einem etwas unhöflichen Sprichwort kann ein Dummer mehr fragen, als zehn Weise beantworten können.

Und dennoch ist es notwendig, den Angriffen von außen die Stirne zu bieten und Einwürfe zu widerlegen. Das liegt einmal im Interesse der Gläubigen, die geschützt und in den Stand gesetzt werden müssen, von ihrem Glauben Rechenschaft geben zu können (1 Petr. 3, 15). Es liegt aber auch im Interesse der Gegner des Christentums, unter denen sich sehr verschiedenartige Menschen finden.

Es gibt gewiß viele ausgesprochene Feinde des Christentums, die durch keine Weisheit zu belehren und durch keine Güte zu gewinnen sind. Der rein irdisch gesinnte Mensch faßt eben nicht, was des Geistes Gottes ist (1 Kor. 2, 14; Joh. 14, 17). Es sind darunter verbissene oder verhetzte Menschen, die ihre vielleicht schon lange aufgespeicherte Wut an den ihnen verhaßten „Pfaffen" auslassen. Ebenso ist es mit Händen zu greifen, daß in dem Ansturm gegen das Christentum sich viel jugendlicher Unverstand und Mutwille austobt, der, wie dazumal die „Berlinische Freiheit" nach Lessings[9] bekanntem Wort, ein ungeheures Vergnügen darin findet, „gegen die Religion soviel Sottisen zu Markte zu bringen, als man will". Doch darf man über all diesem den ernsten Hintergrund in dem religiösen Wirrwarr der Gegenwart nicht verkennen: die Not entwurzelter und verzweifelter Menschen, die sich nach einem seelischen Halt in einer für sie sinnlos gewordenen Welt sehnen. Nicht wenige mögen unter ihnen sein, die deshalb die empirische Kirche verfolgen, weil sie in ihrem Herzen die ideale Kirche suchen. Denn wenn auch alle, die eine niedrige Gesinnung haben, die Kirche hassen, so haben doch nicht alle, die die Kirche hassen, eine niedrige Gesinnung.

Da nun die Verteidiger des Christentums „Hellenen und Barbaren, Weisen und Unverständigen Schuldner" sind (Röm. 1, 14), so ist es nützlich und notwendig, die falschen Behauptungen der Gegner zu berichtigen, nicht aus Streitsucht und Rechthaberei, sondern aus Liebe zur Wahrheit und in einer Gesinnung, die sich bemüht, auch im gehässigsten Gegner noch die christliche Seele zu finden. Es ist nicht schlimm, wenn bei der Menge der Anklagen der eine oder andere Vorwurf überhört wird und

[9] Brief an Friedrich Nicolai vom 25. August 1769. Lessing fährt in dem Briefe unmittelbar fort: „Und dieser Freiheit muß sich der rechtliche Mann nun bald zu bedienen schämen."

ohne Erwiderung bleibt. Aber auf die sachlich bedeutsamen Einwände sollte eine sachliche Antwort erfolgen. Eine sachliche Antwort; denn in der Sprache und im Ausdruck werden wir den Gegnern nicht immer folgen dürfen. Gibt es doch eine Roheit der Gesinnung und der Tonart, auf die man nicht eingehen kann, ohne sich selbst wegzuwerfen. Gegenüber einer niedrigen Kampfesweise wäre unter Umständen völliges Schweigen die einzig würdige Haltung (Matth. 7, 6).

Wer aber ist zur Verteidigung der christlichen Wahrheit verpflichtet? Offenbar liegt sie in erster Linie der kirchlichen Autorität ob; aber auch jeder einzelne Christ hat die Pflicht, nach dem Maße seiner Fähigkeiten dazu beizutragen. Darum schreibt Leo XIII. in seiner Enzyklika „Sapientiae christianae" vom 10. Januar 1890: „Allerdings ist es das Amt der Kirche, in einem so großen und so weitverbreiteten wahnsinnigen Wirrwarr der Meinungen die Verteidigung der Wahrheit zu übernehmen und die Irrtümer aus den Gemütern auszurotten. Dieses Amt muß sie jederzeit gewissenhaft versehen; denn die Ehre Gottes und das Heil der Menschen sind ihr zur Obhut anvertraut. Wenn aber die Not drängt, müssen nicht nur die kirchlichen Vorsteher die Unversehrtheit des Glaubens verteidigen; vielmehr ist dann jeder Christ gehalten, für seinen Glauben offen einzustehen, sowohl um andere Gläubige zu unterweisen und zu bestärken, als auch um den Ansturm der Ungläubigen abzuwehren. Nur Feiglinge oder Zweifler an ihrem Glauben weichen vor dem Feinde zurück oder verstummen, wenn sich von allen Seiten lautes Geschrei erhebt, um die Wahrheit zu ersticken. Beides ist schimpflich und eine Beleidigung Gottes, beides schadet dem Wohle der einzelnen wie der Gesamtheit und nützt nur den Feinden des Glaubens; denn nichts fördert die Verwegenheit der Gottlosen mehr als die Schlaffheit der Gutgesinnten."

Im Eingang seiner Schrift „Scorpiace" vergleicht Tertullian die Irrlehrer mit den Skorpionen. Wie diese gerade in der heißesten Sommerzeit am häufigsten, zudringlichsten und gefährlichsten seien und dem geplagten Menschen arg zusetzten, so seien auch in der Hitze der Verfolgung die Irrlehrer am tätigsten und suchten das einfache, gläubige Volk zu verwirren, „brennend vor Gier, zu schaden, zu stechen, zu töten". Wenn aber die Gegner in vollen Schwärmen auftreten und die Gläubigen bedrängen, dann ist es Recht und Pflicht der Kirche, sich ihrer Widersacher zu erwehren, nicht aus Sorge um ihre „Machtstellung", sondern um ihren von Gott gegebenen Beruf zu erfüllen. Und doch würde sie die Forderung der Stunde verfehlen, wenn sie ihre Kräfte im Kleinkriege und in der bloßen Abwehr zersplitterte und verbrauchte, statt aus der Stimme der Zeit die Stimme Gottes zu hören, der sie zur Selbstbesinnung, zur Buße und Besserung einladet und im Feuer der Prüfung mit unerbittlich strenger, aber zugleich barmherziger Hand von ihren Gebrechen heilen will. Es ist ja nicht so, als ob alle Vorwürfe, die gegen die Kirche erhoben werden, unbegründet wären. Wiewohl die Kirche der fortlebende Christus ist, so kann sie doch nicht wie ihr Meister ihren Feinden mit der Frage entgegentreten: „Wer von euch kann mich einer Sünde überführen?" (Joh. 8,

46.) Vielmehr muß sie Tag für Tag an ihre Brust schlagen und für alle ihre Glieder beten: „Vergib uns unsere Schuld." Was aber ihre Schuld wirklich oder scheinbar ist, danach braucht sie im Toben eines Glaubenskampfes nicht lange zu fragen. Die Gegner sind ihr dabei in überreichem Maße behilflich. Ja, es erscheinen in Massen Aufsätze und Schriften, in denen über die katholische Kirche nur Nachteiliges gesagt wird und Fehler von einzelnen ihrer Mitglieder sensationell aufgebauscht und mit höchster Ungerechtigkeit verallgemeinert werden.

Zur Zeit der Verfolgung werden alle Winkel der Kirchengeschichte von spähenden, schadenfrohen Augen durchmustert, um das Menschliche, Allzumenschliche im Leben der Kirche herauszufinden und alle schwachen und wunden Punkte schonungslos ins grellste Tageslicht zu zerren. Es ist eine Gewissenserforschung, welche die Kirche in peinlichster, empfindlichster Weise über sich ergehen lassen muß. Dann rächt es sich, wenn sie in ruhigeren Zeiten auf die warnenden Stimmen der Kritik nicht hinreichend geachtet und Veraltetes oder unhaltbar Gewordenes nicht beherzt genug abgestoßen hat, im Eingeständnis begangener Fehler, in der Abstellung bestehender Mißstände, in der Anpassung ihrer Seelsorge an neue Forderungen und im Anpacken der sich aufdrängenden Fragen zu zaghaft gewesen ist; denn jetzt versagen alle bequemen Vertuschungen und alle vorläufigen, hinausschiebenden Antworten. In der Bedrängnis wird die Kirche genötigt, das Versäumte nachzuholen, und sie wird dazu genötigt durch ihre Gegner, die auch unter der Vorsehung Gottes stehen und manche Maßnahmen erzwingen, die zu ergreifen und durchzuführen es bisher den Gliedern der Kirche an Einsicht oder Kraft gebrach.

In der Verfolgung rüttelt Gott seine Kirche ganz wach und stellt sie durch den Lärm des sie umbrandenden Kampfes vor die unüberhörbare Frage, woran im Sein und Wirken der Kirche die Menschen sich mit Recht stoßen, was also der Abänderung und Besserung bedarf; denn nur dann entspricht die Kirche ihrer hohen Aufgabe und wirkt fruchtbar, wenn sie sich beständig an Haupt und Gliedern reformiert bei Wahrung ihres Wesens. Auch in die geistigen Auseinandersetzungen bringt der Kampf, so anstrengend er sein mag und so häßliche Umstände ihn begleiten, neues, frisches Leben; die Dinge werden mit ihrem eigentlichen Namen genannt. Erfahrungsgemäß finden dann auch die katholischen Theologen leichter den Mut und erlangen leichter die Freiheit, schwierige, heikle Fragen in der Öffentlichkeit zu behandeln und je nachdem neue Lösungen zu versuchen. Das ist ja nach den Kirchenvätern die Aufgabe der Häretiker, durch ihre Einwände die christliche Lehre zu klären, abzugrenzen, weiter zu entwickeln und von den Schlacken zeitgeschichtlicher, menschlicher Beimischung zu reinigen. Gregor der Große bemerkt: „Die Kirche wird immer in ihrer Lehre genauer unterrichtet, wenn sie von den Fragen der Irrlehrer bedrängt wird."[10] Und Augustinus[11] drückt das noch anschaulicher aus, indem er sagt: „Viele

[10] Epist. VIII, 2; ML 77, 906.

[11] De Gen. contra Manichaeos I, c. 1, n. 2; ML 34, 174.

sind zum Suchen zu träge, wenn sie nicht durch die Belästigungen und Verhöhnungen der Häretiker gleichsam aus dem Schlaf geweckt und mit Scham über ihre Unwissenheit erfüllt werden und die Gefahr ihrer Unwissenheit erkennen. Wenn sie aber guten Willens sind, so geben sie den Häretikern nicht nach, sondern suchen eifrig, was sie ihnen antworten sollen." Aus diesen Worten geht klar hervor, daß der Christ in Zeiten des Kampfes nicht für jede Frage gleich eine fertige Antwort zur Hand zu haben braucht, daß aber eine ernste und nachhaltige Arbeit einsetzen muß, um auf die Fragen der Zeit eine befriedigende Antwort zu finden. Geschieht dies, dann gereicht der Kampf der Kirche zur Ehre, und sie geht geläutert und verjüngt aus ihm hervor.

Im Anschluß an die englische Übersetzung von Rankes „Geschichte der Päpste" hat einst (1840) der geistvolle Geschichtschreiber Thomas B. Macaulay[12] sein Urteil über die katholische Kirche ausgesprochen und dabei trotz seiner antikatholischen Voreingenommenheit von ihr gesagt: „Sie war groß und geachtet, ehe die Sachsen in England Fuß faßten, ehe die Franken den Rhein überschritten, als griechische Beredsamkeit noch in Antiochien blühte und im Tempel von Mekka noch Götzen verehrt wurden. Und sie mag noch in ungeschwächter Kraft bestehen, wenn dereinst ein Reisender aus Neuseeland inmitten einer unermeßlichen Wüstenei auf einem zertrümmerten Bogen der Londoner Brücke seinen Standort nimmt, um die Ruinen der Paulskirche zu zeichnen.... Wenn wir der furchtbaren Angriffe gedenken, die sie überlebt hat, dann können wir kaum fassen, auf welche Art sie jemals zu Grunde gehen sollte."

Dieses Urteil des englischen Protestanten, das sich gar sehr von den kleinen und gehässigen Anwürfen unserer Tage abhebt, ist wie eine geschichtliche Erläuterung der unvergänglichen Worte Christi, daß die Pforten der Hölle die Kirche, die auf Petrus gegründet ist, nicht überwältigen werden. Aber die Verheißung Christi gilt nur der Gesamtkirche, nicht der Kirche in diesem oder jenem Lande. Ob daher das Christentum uns und unserem Volke erhalten bleibt, wird nicht nur von der Hilfe Gottes, sondern auch von dem Eifer abhängen, mit dem wir uns für unsern Glauben und unsere Kirche einsetzen. Im Beharren und Kämpfen muß sich dieser Eifer offenbaren. In wenige knappe Worte hat Papst Leo der Große die Losung jedes christlichen Glaubenskampfes zusammengefaßt, indem er schreibt (Ep. 48; ML 54, 840): „Im Aufblick zu unserem Herrn schöpfen wir reiches Vertrauen gerade aus der Wahrheit, die wir bekennen, ohne dabei irgend etwas Nützliches zu unterlassen, was wir mit Gottes Beistand tun können. An unsern Grundsätzen müssen wir festhalten, und während ein gewaltiger Sturm uns umbraust, erschließen wir unsern Geist der beruhigenden Sicherheit des Glaubens, bis die Wahrheit ihre Strahlen überallhin entsendet und die Finsternis des Unglaubens erhellt."

---

[12] Ausgewählte Schriften geschichtlichen und literarischen Inhalts III (Braunschweig 1853) 67 73 f.

Nordische und wüstenländische Frömmigkeit

Von Anton Koch S. J.

In dem Ringen um die Begründung einer „artgemäßen" Religionsform wird von den Vertretern des Deutschglaubens mit wachsendem Nachdruck das in der Überschrift genannte Begriffspaar: „nordische" (oder indogermanische) und „wüstenländische" (auch vorderasiatisch-semitische) Frömmigkeit herausgearbeitet und in den Vordergrund gerückt, aus der Überzeugung heraus, daß die Entfaltung der vermeintlich wesenhaften Gegensätzlichkeit dieser beiden Frömmigkeitstypen wie kaum etwas anderes geeignet sei, die Unvereinbarkeit deutscher und christlicher Art aufzudecken und dem rassenbewußten Deutschen die Notwendigkeit einer Abkehr vom Christentum tiefer und allseitiger klarzumachen. Gilt doch die christliche Religion so ziemlich allen Vorkämpfern artgemäßen Glaubens selbstverständlich und unbesehen als die geradlinige Fortentwicklung des jüdischen Religionstypus und damit der „wüstenländischen" Frömmigkeitsform als im Innersten verhaftet.

Bei der Bedeutung, die dem Rassengedanken heute gerade auch auf religiösem Gebiet zugeschrieben wird, mag es angebracht erscheinen, der Frage rassisch bestimmter Frömmigkeitsformen, vorab in der hier behaupteten Gegensätzlichkeit zwischen nordischem und östlichem Rassentum, einmal kritisch nachzugehen und zu diesem Zweck einige wichtigere Darstellungen und Untersuchungen der letzten Zeit nebeneinander und gegeneinander zu stellen.

Unter dem Titel „Frömmigkeit nordischer Artung" hat der bekannte Rassenforscher Hans F. K. Günther ein Schriftchen herausgegeben (Jena [2] 1935), in dem er aus seiner „jahrelangen Beschäftigung mit der Welt des Indogermanentums" einen ersten Überblick über die Wesenszüge nordischer Religiosität zu geben sucht, nicht ohne sie durchgehend am Gegensatz zu den Äußerungen der „andern", d. h. der sog. semitisch-jüdisch-christlichen Frömmigkeitshaltung, zu entwickeln. Günther ist sich der Größe und Schwierigkeit der hier zu leistenden Vergleichsarbeit durchaus bewußt und nennt es „eigentlich vermessen", wenn er „als Nichtfachmann wage", sich auf das Gebiet der Religionsvergleichung zu begeben. Mit dieser Bemerkung deutet er selbst an, was eigentlich die Grundforderung wäre, um hier mit Fug und Recht zur Sache sprechen zu können: vollste Kenntnis nicht nur der indogermanischen Frömmigkeitsformen, sondern noch dazu der vorderasiatisch-semitischen in all ihren Äußerungen und Verästelungen — eine Voraussetzung, die wenigstens heute noch um so unerfüllbarer ist, als bisher weder für den einen noch für den andern der beiden einander entgegengestellten Frömmigkeitstypen gesicherte Ergebnisse einer zusammenfassenden Vergleichung vorliegen.

Günther zieht es deshalb vor, „mehr gefühlsmäßig als wissenschaftlich

belegend" seinem Thema nachzugehen und seine persönlichen Eindrücke und Auffassungen dem Leser mitzuteilen. Freilich geht diese an sich schon stark subjektive Art der Betrachtung von methodischen Grundsätzen aus, die die Sicherheit des Befundes stark in Frage stellen müssen. Günther setzt sich als Ziel, „in allen uns bekannt gewordenen Glaubensformen der Völker indogermanischer Sprache das Ursprüngliche zu fassen, zugleich aber das Ursprüngliche in seiner reinsten und reichsten Entfaltung". Ist es schon schwer, diese beiden Ziele ohne Schaden für das Ergebnis miteinander in Deckung zu bringen — denn nach Ausweis der Religionsgeschichte geht die Entfaltung der religiösen Formen und Haltungen in der Regel mit einer Einbuße an Ursprünglichkeit und Reinheit Hand in Hand —, so scheint es noch bedenklicher, wenn als Hilfshypothese sofort die Annahme eingesetzt wird, daß „vieles, was uns als indogermanische Glaubensvorstellung geschildert wird, in Wirklichkeit ein Ausdruck der Frömmigkeit untergeschichteter, sprachlich indogermanisierter Unterworfener" sei — eine Annahme, die gewiß nicht von vornherein einfachhin abgewiesen, aber ebensowenig als alles erklärendes Prinzip ohne weiteres eingesetzt werden darf. Die geschickte (oder ungeschickte) Handhabung eines so elastischen Instrumentes, wie es dieser Hilfssatz darstellt, kann jedenfalls, wenn nicht zur größten Sorgfalt der Untersuchung die peinlichste Unbestechlichkeit des Urteils kommt, ebenso zur Konstruktion des Idealbildes einer Religiosität führen, die in Wirklichkeit niemals und nirgendwo existierte, wie sie den Zugang zur geschichtlichen Wirklichkeit hoffnungslos zu verschütten imstande ist.

Doch hören wir, wie sich nach Günthers Eindrücken die indogermanische oder nordische Frömmigkeit selbst darstellt. Sie ist, wenn wir die von ihm gezeichneten Hauptpunkte zusammenstellen, eine Frömmigkeit ohne Furcht und Angst vor Gott, ohne Selbstverdammung und Minderwertigkeitsbewußtsein, ohne das Gefühl von Sünde oder einer wie immer gearteten innern Gespaltenheit, ohne Erlösungsbedürfnis und Erlösergestalten, ohne Dogmen und Kirchen, Priester- und Mittlertum, ohne Religionsstifter und religiöse Eiferwut. Sie ist eine Frömmigkeit leib-seelischer Einheit und Gesundheit, eine Frömmigkeit der Weltoffenheit und Allvergöttlichung, der eigenen Vornehmheit und Duldsamkeit gegenüber andern Glaubensformen, eine Frömmigkeit kämpferischen Mutes wie der Lust am Schicksal und der Bewährung in ihm, eine Frömmigkeit ruhiger Einordnung in die große Weltordnung, in die auch die Götter verflochten erscheinen, ein ruhiges Hinnehmen dieser Ordnung bis in Tod und Vergehen. Der Indogermane weiß sich Gott gegenüber nicht im Verhältnis des Untertanen oder des Knechtes, sein Verhältnis zu Gott ist das der Freundschaft aus dem Bewußtsein der Gottähnlichkeit des eigenen Wesens bei allem Wissen um die eigene Begrenztheit. Der Schöpfungsgedanke und das Kreaturbewußtsein sind dieser Frömmigkeit ebenso fremd wie der Gedanke an Weltende und Weltgericht oder das Denken an ein Jenseits. Das Erlebnis einer göttlichen Offenbarung liegt ihr ebenso ferne wie alle Ekstatik oder berauschende Mystik. Kurz, es ist eine Frömmigkeit der „Verehrung aus dem gefaßten heldischen Gemüt", „die

Frömmigkeit eines Adelsbauerntums nordischer Rasse", eine ausgesprochen „natürliche Religion" heldischer Prägung.

Zu dem so entworfenen Bild nordischer Frömmigkeit und seinen Einzelzügen wäre nun freilich sehr viel zu sagen. Hier sei nur das Wesentliche herausgehoben, was eine kritische Betrachtung zu bemerken hat. Daß man die als nicht-indogermanisch abgelehnten Züge der Frömmigkeit unschwer und in Mengen auch in den indogermanischen Religionsformen nachweisen kann, wird von Günther selbst zugegeben und nur von vornherein durch die oben besprochene Hilfshypothese von unnordischen Beimischungen oder allmählicher Entnordung zu erklären versucht. Wie wenig damit einer wirklichen Erörterung des Problems gedient ist, wird vielleicht am ehesten klar, wenn man einmal — was sicher nicht mehr als recht und billig ist — dieselben Methoden auf die sog. jüdisch-semitischen Religionsformen anwendet und etwa alles als niederrassische Beimischung oder als nicht ursprünglich forterklärt, was dem Gegner (hier dem Deutschgläubigen) Anlaß zu begründeten oder unbegründeten Angriffen gibt.

Reizvoller noch und von Günther nicht beachtet ist die andere Tatsache, daß sich eine Menge der Züge, die er als Wesensmerkmale indogermanischer Frömmigkeit bezeichnet, ganz ausgesprochen ebenso in jenem Frömmigkeitstyp wiederfindet, der als die besonders ausgeprägte Form vorderasiatisch-semitischen Frommseins hingestellt wird: in der altisraelitischen Religion. Wenn Günther z. B. vom Indogermanen schreibt, es liege ihm aus seinem Erlebnis leib-seelischer Harmonie heraus „jeder Gedanke der Sinnenabtötung (Aszese)" völlig fern, so stimmt das, wie jeder Kenner der indo-iranischen Religionen weiß, nur insofern man von der auch bei ihnen geübten kultischen Aszese in Reinigkeits- und Speisegesetzen absieht; in diesem Sinn gilt der Satz aber ebenso für die altjüdische religiöse Haltung bis herauf in die Zeit, wo erstmals die synkretistisch-gnostische Sekte der Essener die aszetischen Strömungen dieser Epoche in sich aufnimmt, während Günthers weitere Bemerkung von der angeblich „in ihrem Leib sich nicht wohl fühlenden Seele" des Vorderasiaten wenigstens für den alttestamentlichen Juden vollkommen danebengeht[1]. Wenn er von dem Fehlen des Erlösungsgedankens bei den Indogermanen spricht — die Diskussion der iranischen und indischen Formen dieses Gedankens sei hier übergangen —, so übersieht er dabei, daß der Erlösungsgedanke auch in der ursprünglichen jüdischen Religion vollkommen zurücktritt und erst durch ganz andere als rassisch bedingte Einflüsse in ihr allmählich geweckt und geklärt wird. Wir werden im Verlauf unserer Darstellung noch viele weitere Beispiele solcher oft geradezu auffallender Ähnlichkeiten nennen und auch die Gründe für diese Entsprechungen kennen lernen. Für jetzt genüge die Feststellung, daß sich mit einer solch robusten Arbeitsweise, wie sie der Rassenforscher

[1] Vgl. H. Strathmann, Geschichte der frühchristlichen Aszese (Leipzig 1914): „Gerade wegen ihres absolut positivistisch-nomistischen Charakters ist die jüdische Frömmigkeit in ihrem Grundzuge durchaus unaszetisch"; ein grundsätzlicher ethischer „Zwiespalt zwischen Gott und der Materie ist dem Juden unbekannt" (39 f.).

hier auf einem ihm fremden Gebiet anwendet, einem Problem wie dem rassentypischer Frömmigkeitsformen nicht beikommen läßt. Das muß vor allem deshalb klar gesagt werden, weil hier noch mehr als in rein rassischen Fragen das Bedenken gilt, das M. Staemmler in der nationalsozialistischen Monatschrift „Völkische Kultur" (Oktober 1934) mit etwas andern Worten gegen Günthers Darstellungsart auf seinem eigenen Fachgebiet erhoben hat: daß nämlich die kleineren Herolde nordischer Erhebung mit noch gröberen Werkzeugen als der Meister auch den letzten Rest von Wirklichkeit und Wahrheit in Scherben zu schlagen drohen.

Zweifellos eindringlicher und umsichtiger ist die Schau des Problems, wie sie Wilhelm Hauer, der Führer der deutschen Glaubensbewegung, aus seiner größeren Vertrautheit mit religionsgeschichtlichem und religionsvergleichendem Denken in seinem neuesten Werk „Deutsche Gottschau"[2] bietet. Er stellt an die Spitze seiner Ausführungen ein einleitendes Kapitel über den „Kampf zwischen der vorderasiatisch-semitischen und der indogermanischen Glaubenswelt" und deutet damit das Grundthema der religiösen Auseinandersetzung an, das im letzten Kapitel seine zusammenfassende und genauere Formulierung findet: „Das religiöse Urphänomen und das rassische Bestimmtsein des Glaubens."

Hauer arbeitet hier einen Grundgedanken heraus, den er schon früher, wenn auch nicht in dieser Ausführlichkeit, entwickelte. Er unterscheidet zwischen religiösen Urphänomenen und der Art der Ergreifung und Gestaltung dieser Urgegebenheiten. Während die Urphänomene den letzten Inhalt und die Grundanliegen j e d e r Religion bilden und sich somit auch in jeder Religion wiederfinden, ist die Erfassung und Ausprägung dieser Urgegebenheiten bei den einzelnen Völkern rassisch bedingt und vorab bei der indogermanischen und der vorderasiatisch-semitischen Rasse so grundverschieden, daß die eine Glaubensform die andere nach Hauer notwendig ausschließt.

Als Urphänomene aller Religionen werden von Hauer bezeichnet: der Glaube selbst als „das Inbeziehungtreten zu letzter Wirklichkeit" (seine Umschreibung für Gott und das Göttliche); die Glaubensgestalt, d. h. die Art, wie sich der Glaube selbst erlebt und wie er sich begrifflich, sprachlich und symbolisch zum Ausdruck bringt; das Heil, als geborgenes Ruhen in letzter Wirklichkeit; die Rückbeziehung von Sein, All, Mensch und Geschichte auf Gott; die Ordnung des Alls mit dem Ausgleich alles Geschehens; das Erlebnis der Spannung zwischen der letzten Wirklichkeit und dem Sein der Welt und des Menschen; das Erlebnis der Unordnung in Welt und Ich: Sünde und Schuld; der Weg zum Inordnungkommen des Menschen mit der letzten Wirklichkeit; endlich die Überzeugung von der Unzerstörbarkeit unseres eigenen innersten Wesens oder der Glaube an die Ewigkeit des Seins.

Die hier gegebene Aufstellung bietet an sich zunächst nichts Neues;

[2] Deutsche Gottschau. Grundzüge eines deutschen Glaubens. 8° (VIII u. 288 S.) Stuttgart 1934, Karl Gutbrod. M 6.—

es ist in der Tat die Zusammenfassung der allgemeinen Anliegen jeder echten Religion. Neu und für Hauer charakteristisch ist jedoch die Theorie, daß diese Grundphänomene sich in ihrer rassischen Ausprägung so weit auseinanderentwickeln können, daß sie sich einfachhin gegensätzlich gegenüberstehen, ohne deshalb doch die Gemeinsamkeit des Urphänomens selbst zu verlieren. So steht nach Hauer z. B. hinsichtlich der Ewigkeit des Seins der jüdisch-christliche Glaube an ein persönliches Fortleben nach dem Tode dem Glauben an das Eingehen des Menschen „in den ewigen Lebensstrom oder in das Meer des Seins" gegenüber (Hauer fehlt es durchweg an der letzten Klarheit des Ausdrucks; auch hier faßt er den angeblichen nordischen Gegensatz zum christlichen Glauben in Worte, die so, wie sie liegen, von jedem Christen in der gleichen Weise auf seinen eigenen Glauben vom persönlichen Fortleben in Gott angewandt werden können).

Wenn Hauer nun daran geht, die rassischen Gegensätzlichkeiten herauszuarbeiten, die nach ihm in der Verarbeitung dieser religiösen Urphänomene liegen, so sieht er dabei sehr klar die Schwierigkeiten, die einem solchen Unterfangen entgegenstehen. Er nennt selbst, ohne vollständig zu sein, wenigstens einige Punkte, die diese Schwierigkeiten genügend beleuchten: das heute noch unsichere Tasten der Rassenforschung überhaupt; die Polymorphie jeder Rasse in ihren Anfängen, d. h. die nicht zu leugnende Entwicklungsfähigkeit der Urrassen nach verschiedenen Richtungen, erwachsend aus einer „ganzen Reihe von verschiedenen Anlagen, die z. T. wahrscheinlich Urerbe aus vorgeschichtlichen Phasen der Menschheit sind"; die innere Polarität der Menschen und Rassen noch heute, die scheinbare Gegensätzlichkeiten durchaus in der lebendigen Einheit des Geistes zusammenzuschließen vermag; die heute noch vollkommen ungeklärte Frage der vorgeschichtlichen Verwandtschaft der Rassen, die Einflüsse der Rassenmischung und endlich die Hindernisse, vor die sich jeder gestellt sieht, der das „Rätsel" lebendiger Religion auf dem Herzensgrund des Menschen erforschen und darstellen will.

Trotz all dieser gewiß sehr beachtlichen „Warnungen zu Vorsicht", die er selbst geben zu müssen glaubt, bleibt Hauer nicht nur bei der Überzeugung, daß Rasse und Glaube aufs innigste zusammenhängen, sondern er glaubt auch die wesentlichen Züge und Unterschiede der beiden Gegenrassen in Bezug auf das Religiöse mit hinreichender Sicherheit feststellen zu können. Sein Bild der indogermanischen Religiosität deckt sich im großen ganzen mit jenem, wie es Günther von der nordischen Frömmigkeit entworfen hat. Wir begnügen uns darum hier, die Züge herauszuheben, die er im Schlußkapitel seines Werkes als kennzeichnend für den vorderasiatisch-semitischen Charakter des Judentums — und in seinem Gefolge des Christentums — zusammenfassend darstellt. Er nennt dort als typisch für diese Art von Frömmigkeit die außerordentliche Erdgebundenheit, die auf lange Zeit die Ausbildung eines eigentlichen Auferstehungsglaubens verhindert habe; weiter die Rechenhaftigkeit gegenüber Gott, die sich besonders im Glauben an die stellvertretende Kraft des

Opfers zeige; den Drang nach Uniformität und Uniformierung sowie den religiös-politischen Machtwillen, der sich im Absolutheitsanspruch der semitischen Hochreligionen offenbare; den Intellektualismus und starren Monotheismus, der allerdings „in der Dreifaltigkeitslehre und schließlich in dem Glauben an die Gottesgebärerin, die Himmelskönigin Maria, eine gewisse Erweichung gefunden" habe; den Gedanken an Gericht und Verdammnis, die Erlösungssehnsucht und endlich die „Jenseitsgerichtetheit" als Ergebnis und Zeugnis für das „ungeheure Gespaltensein des vorderasiatischen Menschen, der auf der einen Seite mit allen Organen an die Erde sich festsaugt und besonders in einer starken Sinnlichkeit sich ihr hingibt, der aber auf der andern Seite mit einem ungeheuren Drang versucht, sich von der Erde loszureißen".

Auch zu diesem Gegenbild vorderasiatischer Frömmigkeit wäre vieles zu bemerken. Betrachten wir zunächst das erstgenannte Merkmal des semitischen Menschen, die „Erdgebundenheit" und ihre Auswirkungen. Günther schreibt: „Es ist auffällig, wie blaß und wie wenig erregend die ... Vorstellungen von einem Leben nach dem Tode sind", nämlich bei den — Indogermanen. Nun sind die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode bei den Vorderasiaten, wie Hauer feststellt, ebenfalls auffallend blaß und wenig erregend; wo liegt also nun nach Hauer der rassische Unterschied zwischen indogermanischer und semitischer Frömmigkeit? Vielleicht darin, daß sogar „in Epochen, als andere Völker schon längst einen ausgebildeten Jenseitsglauben hatten", bei den semitischen Völkern ein solcher nirgendwo auftaucht? Aber wo taucht etwa bei den indogermanischen Völkern ein ausgebildeter Jenseitsglaube auf, wohlgemerkt zu einer Zeit, wo die Juden noch in dumpfen Vorstellungen von einem Schattenleben im Scheol befangen waren? Etwa bei den Persern? Gewiß findet sich in der persischen Religion wenigstens seit Zarathustra ein ganz ausgeprägter Gerichts- und Jenseitsglaube, wie auch Hauer weiß; aber dieser Glaube kommt nach ihm höchstwahrscheinlich aus dem „Untergrund vorderasiatischen Blutes", also von denselben Vorderasiaten, denen er soeben das Zeugnis ausstellte, daß sie ein irgendwie klares Jenseitsbewußtsein nicht hatten.

Ist schon dieser Entwicklungszusammenhang nicht eben sehr wahrscheinlich, so fordern die nun folgenden Ausführungen nicht geringere Bedenken heraus. Tatsache ist nun einmal — auch Hauer leugnet das nicht —, daß im Spätjudentum der Glaube an die Auferstehung da ist und somit wenigstens für diesen Zeitabschnitt der von Hauer behaupteten Erdgebundenheit zu widersprechen scheint. „Dies ist aber", so werden wir belehrt, „nur von der Oberfläche her gesehen. Denn faßt man den jüdischen und auch den christlichen Auferstehungsglauben näher ins Auge, so zeigt sich gerade hier wieder dieselbe Erdgebundenheit. Das Spätjudentum und im Grunde auch das Christentum kann sich ein wahres Leben nach dem Tode ... nur so vorstellen, daß der Leib, der einst zu Staub wurde, sich wieder auf wunderbare Weise zusammenfindet oder vom Schöpfer neu aus den Resten geschaffen wird. Eben dieses Hangen an dem Staube des Leibes zeigt die Erdgebundenheit."

Ganz abgesehen von den eschatologischen Vorstellungen Irans, die wenigstens dieselbe Erdgebundenheit aufweisen, ist hier vollkommen übersehen, welche Vergeistigung die Vorstellungen vom Endzustand des Menschen gerade in der fortschreitenden Offenbarung des Alten und Neuen Testamentes im Unterschied zu den immer tiefer sinkenden Naturreligionen erfahren. Man denke nur z. B. an das alttestamentliche Weisheitsbuch mit seiner Schilderung des jenseitigen Fortlebens der Gerechten bei Gott und dann ganz und gar an die klassische Stelle über das verklärte Wesen des Auferstehungsleibes im 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes und halte daneben etwa den dumpfen Aberglauben mindestens der spätgermanischen Zeit vom Wiedergängertum, der uns z. B. in den isländischen Sagas entgegentritt. Auf diese Weise wird sehr rasch deutlich, was von der behaupteten Erdgebundenheit des vorderasiatischen Menschen zu halten ist: sie ist eine Konstruktion, die dem Befund weder der „semitischen" noch der nordischen Rasse gerecht wird.

Ebenso steht es mit der angeblichen Rechenhaftigkeit besonders des Opfergedankens beim Vorderasiaten. Wenn eine Religionsform in diesem Punkte rechenhaft ist, so ist es die indische, sehr stark aber auch die persische. Selbst die germanische adelsbäuerliche Frömmigkeit denkt, eben als Bauernfrömmigkeit, hier äußerst sachlich, ganz so, wie es ein Eddaspruch überaus treffend beschreibt: „Besser nichts erfleht — als zuviel geopfert: auf Vergeltung die Gabe schaut. Besser nichts gegeben — als zu groß gespendet: manch Opfer bleibt doch umsonst."

So kann man einen der angeblich typischen Züge rassischer Gläubigkeit nach dem andern vornehmen — man findet immer wieder dasselbe: zunächst arbeitet Hauer (ganz ähnlich wie Günther) mit einem vorgefaßten Schema von Gegensatzpaaren, bei dem das germanische Idealbild nur zu deutlich die Züge seiner heutigen Entstehungszeit an sich trägt — der Nordling als wunderbar aufgeklärter, religiös sanft toleranter, im Diesseits sich vollkommen wohl und geborgen fühlender, faustisch beschwingter Edelmensch, den nur das berühmt gewordene Bärenfell von seinen Nachfahren des 20. Jahrhunderts unterscheidet —, und dann wird der religionsgeschichtliche Befund in dem Prokrustesbett einer ebenso willkürlichen Darstellungsmethode so lange gedreht und gewendet und verkürzt, bis er das Schema „beweist".

Dieser Arbeitsweise gegenüber hat Kurt Leese in seiner besonnenen Studie über „Rasse, Religion, Ethos" (Gotha 1934, S. 21) in einem ähnlichen Fall die vollkommen richtigen Worte geschrieben: „Der Grundfehler dieser für viele rassenkundlichen Erörterungen typischen Darlegungen ist die Tendenz, in Siebenmeilenstiefeln die Religions- und Geistesgeschichte zu durcheilen und kräftig zu verallgemeinern, wo es erst einmal sorgfältig zu unterscheiden gälte.... Mit solchen generalisierenden Behauptungen liefert sich die Rassenkunde einem hemmungslosen geistesgeschichtlichen Dilettantismus aus.... Der einzige Weg, auf dem wir weiterzukommen hoffen dürfen, ist der, statt Konstruktionen zu türmen, vorsichtig die Phänomene zu befragen." Das kostet zwar weit mehr Geduld und Willen zur Sachlichkeit, ergibt aber auch eine weit zu-

treffendere Sicht, wie sich sofort an einem methodischen Gegenbeispiel zu den oben genannten Forschern zeigen wird.

Von ganz andern Grundlagen ausgehend und mit ganz andern Methoden tritt Arthur Titius in seiner knappen, aber stoffgesättigten und wissenschaftlich ungemein gediegen unterbauten Schrift „Die Anfänge der Religion bei Ariern und Israeliten" (Göttingen 1934) an unsere Frage heran. Er begrenzt seine Darstellung von vornherein sowohl räumlich wie zeitlich, indem er nur die Religionsformen der Inder und Iranier auf der einen, die der Israeliten auf der andern Seite behandelt und seine Untersuchung auf die einander auch der Zeit nach irgendwie entsprechenden Anfangsstadien der beiderseitigen religiösen Formen beschränkt. Ist durch diese bei dem heutigen Stand der Forschung einfachhin gebotene Begrenzung des Stoffgebietes ein fester, scharf umrissener und klar überschaubarer Boden für die Vergleichsarbeit gewonnen, so gibt die zur Anwendung gebrachte Methode eine weit größere Gewähr sachlicher Zuverlässigkeit als die oben geschilderte subjektive Arbeitsweise auf diesem Gebiete. Titius setzt, der von langer Hand angebahnten Wendung in der religionsvergleichenden Forschung folgend, gegenüber der früher einseitig gepflegten Vergleichung der Mythen, wegen ihres schwankenden und veränderlichen Charakters mit Recht die Vergleichung der weit beständigeren zu Grunde liegenden Kulte und Kultsitten als Forschungsgegenstand an die erste Stelle und trägt an diese die heute immer stärker sich durchsetzenden Erkenntnisse über die soziologische und ethnologisch-historische Bezogenheit der religiösen Formen heran, wie sie auf deutschem Sprachgebiet etwa von F. Tönnies nach der soziologischen, von W. Schmidt und seiner Schule nach der ethnologischen Richtung hin aufgezeigt wird. Dabei leitet der zweifellos richtige Gedanke, daß „die Gemeinschaft mit ihren jedem einzelnen unantastbar gegebenen Ordnungen, Formen und Inhalten" in der konkret gegebenen Menschenwelt vor aller Mythenbildung und allem Kultwesen liegt und eine wesentliche Voraussetzung auch der religiösen Ausprägungen bei den in Frage stehenden Rassen und Völkern bildet.

Diesen Grundgedanken entsprechend beginnt Titius zunächst mit einer Vergleichung der wichtigsten Gemeinschaftgebilde bei Ariern und Israeliten und untersucht die Struktur von Familie, Sippe, Stamm und Volk hier wie dort bei den genannten Rassen in dem Zeitpunkt, wo sie uns erstmals geschichtlich entgegentreten. Und da stellt sich nun sofort eine Gleichartigkeit bei Ariern und Israeliten heraus, die Titius selbst als überraschend bezeichnet, die sich aber aus der weitreichenden Übereinstimmung der soziologischen Ansatzpunkte gleichsam von selbst ergibt und Schritt um Schritt weiter entfaltet. Hier seien die wichtigsten Züge zusammengestellt:

Die gesellschaftliche Grundform ist in der genannten Epoche hier wie dort die patriarchalische Großfamilie mit ausgesprochen vaterrechtlichen Verhältnissen. Die wirtschaftliche Form der ersten Frühzeit ist — hier wie dort — der Übergang von überwiegender Weidewirtschaft zu über-

wiegender Ackerbauwirtschaft, der mit dem Übergang von einer Zeit der Wanderung zu einem Zustand der Seßhaftigkeit Hand in Hand geht. Die überall erkennbaren Grundpfeiler des Lebens der Großfamilie sind die Herrschaftsstellung des Familienvaters, das Prinzip der männlichen Erstgeburt und das der Vorherrschaft des Mannestums vor dem Weib, mit der auch der Ausschluß der Frau vom direkten Kultdienst zusammenhängt (Iran bildet hier eine Ausnahme). Die Grundform der Ehe ist bei beiden Völkergruppen die Monogamie, der Sippenzusammenhang wird durch die männliche Linie bestimmt. Beiden Rassegruppen eignet die Freude an männlicher Nachkommenschaft wie am Kinderreichtum überhaupt. Beide neigen gleichmäßig zu kastenmäßiger Aufgliederung des Volksganzen, wobei sich frühzeitig ein eigener Priesterstand oder Priesterstamm herausbildet. Erst allmählich entwickelt sich — hier wie dort — aus dem selbstbewußten Freibauerntum der ersten Zeit eine Königsherrschaft, besonders spät bekanntlich im alten Israel, wo das stark nachwirkende Bewußtsein der Gottesherrschaft lange Zeit dem Verlangen nach einem Königsregiment einen wirksamen Riegel vorschiebt und nur das Beispiel der andern Völker endlich den Ausschlag gibt. Der Staat ist beiderseits ein ausgesprochener Männerstaat; die Entscheidung über die Angelegenheiten des Volkes werden bis zur Einführung des Königtums von der Gesamtheit der freien Volksgenossen getroffen, denen die rassenfremden Unterworfenen als rechtlose Sklaven gegenüberstehen. Der Mann und er allein ist grundsätzlich der Waffenträger, der Landeigentümer und der Träger des Kultdienstes. Bei Ariern wie Israeliten gilt die erkämpfte und ererbte Scholle als heilig und unveräußerlich. Die Ehrerbietung gegen das Alter, gegen die Ahnen und die Toten des Geschlechts sind für beide Gruppen kennzeichnend. Man wird also zustimmen müssen, wenn Titius sein Urteil über die Struktur der Volksgemeinschaft dahin zusammenfaßt: „Trotzdem sich nicht unerhebliche Abweichungen auch unter den beiden arischen Völkern und zwischen ihnen und den Israeliten finden, überwiegt doch bei weitem der Eindruck der Gleichartigkeit“ (14).

Derselbe Eindruck ergibt sich aber auch auf weite Strecken hin, wenn man nun die religiösen Formen, Inhalte und Betätigungsweisen der beiderseitigen Frühzeit zunächst einmal rein beschreibend nebeneinanderstellt. Bei der iranisch-indischen wie bei der israelitisch-jüdischen Religion ist der religionsgeschichtliche Befund, abgesehen von manchen Schattierungen im einzelnen, in wichtigen Punkten weithin der gleiche.

Gott ist der höchste Herr der gesamten Volksfamilie. Er ist zugleich der mächtige Schutzherr und Erhalter von Volk und Volkstum und derjenige, der als der Heilige über den Heiligungsgesetzen des Volkes wacht. An der ersten Stelle der sittlichen Verpflichtungen stehen Gottesfurcht und Gottesdienst — hier wie dort —, für den vorab der männliche Nachkomme durch ein eigenes Weihezeichen (Opfergürtel, Beschneidung), sei es bald nach der Geburt oder beim Eintritt der Mannbarkeit, eine besondere Sendung erhält. Allen gemeinsam ist das Opfer, dessen treibender Grundgedanke — wiederum bei allen gemeinsam — die Idee der Rechtsleistung gegenüber der Gottheit ist, „einer so tadellosen und in jeder Be-

ziehung gebührenden Leistung, daß auch die Götter sie für voll nehmen müssen". Spricht man also schon von einer Rechenhaftigkeit des Opferdienstes, so muß man sie ebenso wie bei den Juden auch bei den Ariern anerkennen, nur daß bei diesen, denen die Bedürftigkeit der Götter nach „Pflege", nach Speise und Trank (z. B. bei Indra, auch bei Thor; vgl. cultus von colere) das naive Hauptmotiv des Opferns war, Sätze wie die aus Psalm 49 (50) undenkbar wären, wo Jahwe als höchster Herr und Eigentümer aller Dinge jeden Gedanken an Opferbedürftigkeit weit von sich weist und nachdrücklich die Verinnerlichung und Versittlichung des Opfers fordert.

Mit dem Opferwesen verbunden ist die Entwicklung eines eigenen Priesterstandes, der bei allen Vergleichsgruppen das ursprüngliche Hauspriestertum des Familienoberhauptes ablöst und eine allmähliche Ritualisierung des Religionswesens mit allen, auch den weniger günstigen Folgeerscheinungen begründet. Aus den Bedingungen und Vorschriften kultischer Repräsentation vor Gott entfaltet sich durchgehend der Gegensatz „rein — unrein" und damit der Begriff „Sünde", der vorab im Judenvolk hauptsächlich unter dem Einfluß der Propheten eine ganz einzigartige Vertiefung ins Ethische erfährt.

Die sittliche Grundlage der Familiengemeinschaft ist die Pietät, die sich über das Familienhaupt hinaus auch auf die Alten der Familie, auf die „Ältesten" des Volkes und auf die Toten erstreckt. Heilige Pflicht gegen die Vorfahren ist — wiederum bei allen — die Weckung von Nachkommenschaft, eine Pflicht, die bekanntlich bei den Israeliten in der Sitte der Schwagerehe ihren klaren Ausdruck findet und für deren Verletzung das Schicksal Onans schon früh als abschreckendes Beispiel hingestellt wird.

Auch die Volksgemeinschaft erscheint überall gleichmäßig bis in die letzten Einzelheiten hinein religiös begründet, wie eben überhaupt die Totalität der Religion im gesamten Leben des Volkes der allgemeine Grundzug aller Vergleichsgruppen ist. Insbesondere erscheint das Rechtswesen mit seinen hervorstechenden Äußerungen — Gericht, Eid, Gottesurteil usw. — religiös geheiligt. Die Bindung an den ererbten Boden, die z. B. im jüdischen Gesetz ganz stark zu Tage tritt, ist dabei ebenso religiös unterbaut wie das Kämpferisch-Mutige, das wiederum in Altisrael, auch in seiner Frömmigkeit, ganz ausgeprägt hervortritt[3].

Trotz dieser vielen Entsprechungen im Ausgangspunkt und in der weiteren Entwicklung der arischen und israelitischen Religion kann und soll nicht geleugnet werden, daß beide Vergleichsgruppen zugleich auch unverkennbare Unterschiede in ihren religiösen Formen und Haltungen offenbaren, Unterschiede, die den oben genannten Versuchen zum Anlaß wurden, von einer rassisch bedingten Gegensätzlichkeit der Frömmigkeitstypen zu sprechen.

Wenn wir nun nach einer Erklärung für diese Verschiedenheiten in

[3] Vgl. den Aufsatz von Hermann Gunkel „Israelitisches Heldentum" in der Internationalen Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, Bd. X (1916) 329—364.

der Gemeinsamkeit fragen — einer Gemeinsamkeit, die weit über das hinausgeht, was Hauer als Übereinstimmung in den Urphänomenen der Religion bezeichnen würde —, so bietet sich als nächster Grund, wie Titius mit Recht feststellt, die alles beherrschende Gottesidee. Durch diese sticht das alte Israel allerdings wesentlich von den beiden genannten arischen Gruppen ab, jedoch nicht nur von diesen, sondern ebenso sehr — was hier gegenüber den rassischen Deutungsversuchen sofort hinzugefügt sei — von seinen vorderasiatisch-semitischen Bruderstämmen. Während bei den Indo-Iraniern, aufs Ganze der Entwicklung gesehen, die Linie von einem ursprünglich reinen, heute noch feststellbaren Eingottglauben durch fortschreitende Verselbständigung der Gottesattribute zu immer größerer Belebung des Götterhimmels und endlich durch immer weitergehende Aufnahme von Naturmythen und dämonischen Zügen zu allmählicher Auflösung der Gottesidee führt, läuft die Entwicklung in Israel von der schon in den ersten Anfängen seiner Geschichte klar gegebenen Eingottverehrung zum immer mehr vertieften Eingottglauben, demgegenüber hauptsächlich durch die Tätigkeit der Propheten alle andern „Götter" zu Scheingebilden, zu reinen „Nichtsen" verblassen, während Jahwe sich immer klarer als Herr über die ganze Welt enthüllt.

Nun könnte die Rassentheorie freilich einwenden — und sie tut dies ja in der Tat —, daß gerade diese auffallende Verschiedenheit der Entwicklung eben rassisch bedingt sei. Demgegenüber wurde soeben schon darauf hingewiesen, daß die genannte Entwicklung Israels auch innerhalb des vorderasiatisch-semitischen Völkerkreises einzig dasteht und somit auf keinen Fall rein rassisch erklärt werden kann. In Wirklichkeit spielen hier ganz andere Faktoren entscheidend herein. Titius nennt mit vollem Recht als den wichtigsten in ihrer Reihe: die ganz besondere Geschichte dieses Volkes, die auch den Grund für die auffallende Tatsache bildet, daß gerade dieses Volk und außer ihm keines, nicht einmal die Perser nach Zarathustra, erst recht nicht die Inder, es zu einer klar bewußten Geschichtsauffassung und damit zum Heraustreten aus der für die alten Völker charakteristischen Geschichtslosigkeit brachte. Titius nennt in diesem Zusammenhang das Bewußtsein der Bundesschließung mit Jahwe, das trotz allem im Volk lebendig blieb; er nennt die unvergleichlichen Kämpfe und Leiden dieses Volkes und seine innern Auseinandersetzungen um den ererbten Glauben; er weist vor allem auf die Propheten hin („Was dem Zarathustrismus fehlt, das ist die lange Reihe von Propheten!"), die ganz entscheidend zum Sieg dessen beitrugen, was Hauer den „starren Monotheismus" der Juden nennt.

Aber ist dieser Monotheismus „vorderasiatisch-semitisch"? Noch einmal: nein. „Man kann nicht sagen, daß dies eigenartige Erhabenheitsgefühl [im Gottesbegriff Israels] als eine besondere rassische Veranlagung der israelitischen Volksseele im Unterschiede zu andern Völkern aufzufassen sei; denn den Semiten als solchen ist es keineswegs eigen, und der breiten Masse der Israeliten, Königtum, Adel und Priestertum mit eingeschlossen, fehlte es, wie das heroische Ringen der Prophetie erweist, eben-

falls. Umgekehrt findet es, wenigstens in Spuren, sich auch in Indien und knüpft sich in hohem Maße an die Gestalt Ahura Mazdas. In allen echten Religionen aufkommend, entfaltet es aber doch nur in Israel sich bis in die letzten Konsequenzen" (40).

Warum aber hier und nur hier? Die allerletzte Antwort gibt Titius nicht, aber er hat die Elemente dargelegt, die zu dieser letzten Antwort drängen: es ist das immer wieder wahrzunehmende, überlegene Eingreifen des Gottes Israels in das Leben dieses Volkes und seiner Menschen, es ist mit einem Wort das, was alle Vertreter der rein rassentheoretischen Erklärung in weitem Bogen umgehen, weil es ihre Hypothesen zerschlägt: die Tatsache der Offenbarung des persönlichen Gottes, die uns hier und nur hier in solcher Klarheit, in solcher Wiederholung und Fülle entgegentritt. Es bleibt auch in dieser Frage, wenn man unvoreingenommen alles überblickt, für die Wissenschaft nur ein Entweder-Oder: entweder sie nimmt die Tatsache der Offenbarung an und ermöglicht damit eine wirklich letzte Erklärung des Gesamtbefundes, oder sie verzichtet mit einem ‚Ignoramus' auf eine abschließende Begründung und bleibt bei den vorletzten Dingen stehen.

Es ist eine glückliche Fügung, daß eben heute, wo diese religiösen Auseinandersetzungen in den Vordergrund rücken, von der Völkerkunde und der Vorgeschichtsforschung immer klarer die Erkenntnisse gewonnen werden, die den wirklichen Gang der Entwicklung in den Religionen der Menschheit zu verfolgen gestatten und damit auch die Lösung unserer Frage anbahnen helfen. Vor uns liegt ein Heft „Urreligion"[4], das die in mächtigen Bänden niedergelegten Ergebnisse der Forschungen W. Schmidts über den „Ursprung der Gottesidee" knapp und allgemein verständlich weiteren Kreisen darbietet. Mag die Forschung in diesen und jenen Einzelheiten noch nicht das letzte Wort gesprochen haben, die großen Leitlinien der Entwicklung treten klar zu Tage: sie führen über allen Manismus, Animismus, Magismus zurück zu einer Urform der Religion von überwältigender Reinheit und Einheit, in der ein Gott als der Ewige, Allwissende, Allmächtige, als Schöpfer, Erhalter und Vater der Menschen steht, der Eine, dem seine Menschenkinder in heiliger Scheu, aber auch in ehrfürchtiger Liebe dienen, wie es das heute noch bei den Primitiven geübte wie in der Altsteinzeit bereits belegte Primatialopfer[5] vielleicht eindringlicher als alles andere zeigt. Dieses Gottesbild haben die sog. Primitiven, von keiner Kultur, aber auch von keinem Kulturverfall angefochten, durch die Jahrzehntausende der Menschheitsentwicklung hindurch vielfach bis auf den heutigen Tag bewahrt. Dasselbe Gottesbild ist es aber auch, das uns noch überraschend deutlich in den ersten Anfängen der großen Kulturrassen entgegentritt, der Rassen also, die seit ihrem

[4] Urreligion. Die ältesten Menschheitszeugnisse der Gottesoffenbarung. Von Wilhelm Moock (Die religiöse Entscheidung, 4. Heft). Warendorf i. W. 1935, J. Schnell. M 1.50

[5] Vgl. die hochbedeutsamen Primatialopferfunde im Drachenloch (Taminatal) aus der frühesten Steinzeit, auf die Oswald Menghin von neuem verweist (Geist und Blut, Wien 1934, S. 83—86).

Eintritt in die Geschichte deren Gang entscheidend bestimmt haben, mochten sie nun nordisches oder vorderasiatisches Blut in ihren Adern tragen. Seit den umfassenden Forschungen L. v. Schröders steht das Bild des alt-arischen Himmelsgottes in seinen erhabenen Zügen eindeutig fest: gestaltlos, heilig, gütig, licht und doch keineswegs identisch mit der Sonne, ganz Herr und Vater der Menschen. Wenn H. Mandel diesem Gottesbild gegenüber erklärt: „Hier stehen wir vor dem höchsten, mindestens dem ältesten Geheimnis der höheren Religionsgeschichte[6], so hat er damit vollkommen recht. Wenn er aber weiterfährt: „Bis heute ist der alt-arische Himmelsgott unerklärt", so bestätigt er damit nur den Gedanken, mit dem wir den unmittelbar vorangegangenen Absatz schlossen: die Forschung bleibt hier notwendig tastend und ratlos stehen — denn auch die von Mandel vorgelegten rassischen Erklärungsversuche erklären dieses Geheimnis nicht —, solange sie nicht den Bann des unbewiesenen und unbeweisbaren Axioms von der in sich geschlossenen Naturkausalität bricht und sich beugt vor der Tatsache der Offenbarung, hier einer Uroffenbarung, die die profane ethnologisch-historische Forschung zwar nicht beweisen, aber bei der Eindeutigkeit der von allen Seiten zusammenlaufenden Beweislinien auch nicht leugnen kann, die sie vielmehr annehmen muß, wenn das Letzte seine Erklärung finden soll.

Ist aber dieser Standpunkt einmal eingenommen — und der gläubige Christ wird durch kein Vorurteil abgeklungener religionswissenschaftlicher Theorien daran gehemmt, ihn einzunehmen —, ist die Tatsache einer Uroffenbarung, die die Menschheit von Anfang ihres Weges an durch die Entwicklung begleitete, einmal in die Rechnung eingesetzt, dann erhält auch die engere Frage rassischer Frömmigkeit ein anderes Gesicht. Am Anfang der Religion steht nicht das Blut und das aus dem Blut geborene Erlebnis, wie Hauer den Spuren Schleiermachers folgend voraussetzt (vgl. sein Werk „Die Religionen", Stuttgart 1923), sondern das Wissen um den einen Schöpfer und Vater der Menschen, dessen personales Wesen und Walten im Bewußtsein der Menschheit auch dann noch lebendig blieb, als sie sich schon lange in die großen Menschheitsrassen aufgespalten hatte. Die Differenzierung des Gottesbildes und damit erst im Gefolge auch des Gotterlebens und der entsprechenden Frömmigkeitshaltung setzt verschieden früh oder spät ein, und zwar unter dem Einfluß von Faktoren, unter denen das eigentlich Rassische gewiß mitbestimmend, aber durchaus nicht alleinbestimmend ist. Hauer nennt selbst an einer Stelle Klima und geographische Umwelt, andere, noch weit wichtigere hat er nicht berücksichtigt: die soziologischen, wirtschaftlichen usw. Kulturzusammenhänge und das geschichtliche Schicksal der einzelnen Völker — alles Dinge, die wenigstens primär mit der Rasse nichts zu tun haben und erst auf dem Umweg über den Geist auf die Ausprägung einer typischen Rassenhaltung zurückwirkten.

Daß hier Verschiedenheiten vorliegen, kann und soll nicht geleugnet

---

[6] Germanische Religiosität, in: Süddeutsche Monatshefte, 32. Jahrg., Februar 1935, S. 260.

werden, ebensowenig wie das andere, daß bei ihrer Ausbildung auch die rassisch verschiedenen Anlagen mit im Spiele waren. Diese Unterschiede selbst aber einwandfrei herauszuarbeiten und den Anteil des Rassischen an ihnen mit einiger Sicherheit festzulegen, ist heute noch ungemein schwer. Das haben die ganzen obigen Ausführungen wohl hinlänglich gezeigt. Das eine ist jedenfalls sicher: weder sind die Gegensätzlichkeiten so weitreichend, noch ist der Rassenfaktor bei diesen Verschiedenheiten so ausschlaggebend, wie dies von der noch jungen Rassenforschung im gegenwärtigen Ansturm gegen das Christentum hinsichtlich der arischen und „wüstenländischen" Religiosität behauptet wird. Eine wirklich sachliche und damit befriedigende Lösung dieser T e i l frage der Religionsforschung — denn mehr ist es nicht — wird nicht durch unberechtigte Verallgemeinerungen, Überspitzungen und Schlagworte erzielt, sondern nur durch unbestechlich gewissenhafte Erforschung und Würdigung der religionsgeschichtlichen Tatsachen. Diese aber weisen letzten Endes darauf hin, daß es etwas gibt, was die Kraft und Bedingtheit jeder Rasse übersteigt und darum auch jeder Rasse Letztes und Entscheidendes zu sagen hat: die Offenbarung des persönlichen Gottes, die über a l l e n Rassenunterschieden steht.

Glaubensbegründung

Von L u d w i g K ö s t e r s S. J.

Man spricht in unsern Tagen viel vom Glauben und betont seinen unersetzlichen Wert. Was ist Glaube? Bedeutete das Wort in der theologischen Sprache der christlichen Konfessionen eine Hingabe an Gott, der sich uns in seinem Sohne Jesus Christus geoffenbart hat, so wird es in unseren Tagen nicht selten zur Bezeichnung einer irdischen Grundeinstellung gebraucht oder mit Religion im allgemeinen gleichgesetzt, so daß es teilnimmt an dem Schillern des modernen und modernsten Religionsbegriffes.

Demgegenüber ist der Glaubensbegriff der katholischen Theologie eindeutig. Glauben heißt teilnehmen am Wissen des unendlichen Gottes: dessen Wort in Christus zu uns sprach, dessen Gnade uns erfaßt, durchstrahlt und durchglüht, dessen unendlicher Autorität wir unbedingt trauen. Darauf beruht die Sicherheit und Festigkeit des Glaubens. Glaube ist Gnade. „Nicht im Grübeln, nein, im Beten wird dir Offenbarung kommen."

Glauben ist aber auch ein begründetes, klares Fürwahrhalten dessen, was Gott uns verbürgt, ein „vernünftiger Gottesdienst": wegen der unendlichen Autorität Gottes können und müssen wir als denkende Menschen nur dann eine Wahrheit anerkennen, wenn wir wissen, daß Gott sie geoffenbart hat. Dann erkennen wir es als gut, groß, pflichtmäßig, uns darin Gott so zu unterwerfen, wie es der unendlichen Autorität Gottes, unseres höchsten Herrn, gebührt, d. h. mit unbedingter, rückhaltloser Hin-

gabe und Zuversicht; dann ist es Pflicht, alles zu meiden, was diese gläubige Hingabe behindern könnte.

Woher weiß aber der katholische Christ, daß Gott die Glaubenswahrheiten kundgetan hat? Das sagt ihm die katholische Kirche, in der Christus fortlebt und fortwirkt, die Kirche, der Christus die treue Bewahrung und Verkündigung seiner Offenbarung anvertraut hat. Diese Überzeugung bejaht der Katholik mit jedem Akte seines katholischen Glaubens; sie ist ja dessen denknotwendige Voraussetzung. Gottes Vorsehung führt mit dem Glauben auch die Sicherheit dieser Überzeugung herbei. Wenn der nachdenkende Katholik aber diese seine Überzeugung vor Vernunft und Gewissen rechtfertigt und seine Gewißheit damit zu einer reflexen und wissenschaftlichen macht, die Haltlosigkeit der Einwände gegen seinen Glauben grundsätzlich nachweist, kann er das letztlich nicht durch Berufung auf den Glauben — das wäre ein logischer Zirkelschluß —, sondern nur durch vernünftiges Forschen. Nicht der Glaube hängt von dieser Untersuchung ab: ihn hat Gott durch seine Gnade geschaffen und bewahrt ihn jedem, der nicht selbst Gott verläßt. Es handelt sich bei der Glaubensbegründung nur um die reflexe, wissenschaftliche Erkenntnis der Offenbarungstatsache, d. h. der Wahrheit, daß die Kirche die von Christus bestellte und durch seine Gottesmacht befähigte, unfehlbare Lehrerin der Wahrheit ist, die er gelehrt hat. Dabei bleiben wir uns wohlbewußt, daß die seinsmäßige Begründung, die Schaffung und Bewahrung des katholischen Glaubens ein Werk der Gnade ist. Wir können darum auf natürlichem Wege, etwa durch Studium oder Überredung, den übernatürlichen Glauben nicht erwerben, sondern müssen ihn durch gutes Leben und demütiges Gebet erflehen, vorbereiten, schützen.

Immerhin ist es, auch in unserer Zeit, zur Sicherung der Glaubensfreudigkeit und zur Vermeidung von Glaubensschwierigkeiten dringend wünschenswert, daß der Katholik, zumal der gebildete Katholik, sich der Gründe bewußt wird, welche die Überzeugung von der Wahrheit der Kirche zur wissenschaftlichen Gewißheit erheben. Dabei muß er die Eigenart der religiösen Gewißheit, wie sie im Anschluß an Augustinus und Thomas von Aquin neuere Theologen entwickelt haben, stets im Auge behalten. Sie ist eine wahre Gewißheit, weil sie positiv gut begründet ist und für das Gegenteil kein vernünftiger Grund spricht; aber die subjektive Auswirkung der objektiv gültigen Gründe ist mitbedingt durch die Willens- und Gemütsverfassung. Insofern birgt das Motiv der Gewißheit ein doppeltes Element in sich: ein rationales, das Zweifel und Irrtum objektiv ausschließt, und ein emotionales, das auf die subjektive Auswirkung des objektiv gültigen Elementes fördernd oder hindernd einfließt. Das objektive Element ist durchaus zureichend, kann sogar metaphysisch sicher sein, auf einer Denknotwendigkeit beruhen. Trotzdem hat das irrationale Element die Möglichkeit einzufließen, wenn das intellektuelle Motiv schwer zu übersehen ist, etwa eine berechtigte, aber schwierige metaphysische Spekulation, eine verwickelte historische Schlußfolgerung; oder wenn das Motiv wenigstens einen unvernünftigen Zweifel zuläßt; oder wenn es, wie an sich beim historischen Beweis, keine innere Einsicht, sondern nur eine

äußere Glaubwürdigkeit vermittelt. Wille und Gemüt haben in religiösen Fragen darum leicht Veranlassung, von ihrem Mitbestimmungsrecht Gebrauch zu machen, weil die Anerkennung der religiösen Wahrheit für das praktische und sittliche Leben die weittragendsten Folgerungen hat. Der ehrliche Forscher muß deshalb auch immer bemüht sein, für die richtige Willens- und Gemütsverfassung zu sorgen; sonst schließt er am strahlenden Mittag die Augen und behauptet: es gibt keine Sonne; denn ich sehe sie nicht.

Die wissenschaftliche Gewißheit der im Glauben bejahten und vorausgesetzten Tatsache von der Wahrheit der Kirche kann auf doppeltem Weg erreicht werden: durch die sog. „traditionelle synthetische Methode", die zur Zeit der Kirchentrennung ausgebildet wurde und seit dem Ende des 17. Jahrhunderts das Feld beherrscht, und durch die „analytische Methode", deren Anfänge uralt sind und deren Ausbildung der neuesten Zeit angehört.

Die synthetische Methode, benannt nach dem griechischen Worte συντιθέναι = zusammenstellen, will die Gewißheit der Offenbarungstatsache wissenschaftlich neu aufbauen; sie abstrahiert dabei nicht vom Glauben und schon darum auch nicht von der Sicherheit der Offenbarungstatsache, wohl aber von ihrem wissenschaftlichen Nachweis. Ihr Gedankengang, der aus dem Religionsunterricht bekannt ist, schreitet so voran: sie geht aus von den natürlichen Grundwahrheiten, welche die vorwissenschaftliche Erkenntnis des „gesunden Menschenverstandes" verbürgt und die Untersuchung der Philosophie zum reflexen Bewußtsein erhebt. Sodann erweist sie die Schriften des Neuen Testamentes, die Evangelien besonders, als historische Quellenschriften, die in ihrer Eigenart genauer bestimmt werden. Aus diesen Quellen ergibt sich, daß Jesus Christus sich den Gesandten und wesensgleichen Sohn Gottes genannt hat: ein Zeugnis, das wegen des Charakters Jesu glaubwürdig und durch Wunderwerke von Gott bestätigt ist. Kraft dieser seiner göttlichen Autorität hat Jesus seine Kirche gestiftet, das Gottesreich auf Erden, das die Menschen hinführen soll zum Gottesreich in der Ewigkeit. Diese Kirche finden wir nach Jesu Himmelfahrt als Apostelkirche wieder, die allein durch die von Jesus erteilte Autorität der Apostel geleitet wird. Nach dem Hinscheiden der Apostel lebt ihre Autorität fort in den Bischöfen, die sich um 150 überall nachweisen lassen. Die Oberhoheit, die Christus dem Petrus über die Apostel und die ganze Kirche übertragen hatte, besteht weiter in der Autorität des Bischofs von Rom, des Papstes, wenn sich auch in der Bezeugung und im Gebrauch der Vollmacht eine Entwicklung feststellen läßt. Die Frage, wo diese Kirche Christi, der Apostel und der Urchristenheit heute fortlebt, wird auf verschiedenem Wege beantwortet. Zunächst ist es einleuchtend, daß nur in der römisch-katholischen Kirche die vorhin gezeichnete Kirchenverfassung fortlebt. Ferner zeigt nur diese Kirche alle vier von alters her aus Christi Willen abgeleiteten Wesensmerkmale der Kirche. Nur sie ist zugleich einig, heilig, katholisch, apostolisch. Ist demnach die katholische Kirche die wahre Kirche Christi, dann muß in ihr auch die dreifache Gewalt fortleben, die Christus eingesetzt hat, das Lehramt, Priesteramt

und Hirtenamt. Die Lehre von der Glaubensbegründung stellt jetzt noch die Bedingungen fest, unter denen das Lehramt der Kirche unfehlbare Entscheidungen trifft. Damit ist der Weg zur dogmatischen Erfassung des Glaubensinhaltes gebahnt. Es läßt sich nun aus dem Lehramt feststellen, was von Christus geoffenbart ist.

Diese traditionelle synthetische Methode will heute vielen weniger zusagen. Man nennt sie intellektualistisch, unpersönlich und unpsychologisch. Auch trägt sie, wie man glaubt, der Eigenart der religiösen Gewißheit und dem modernen Empfinden zu wenig Rechnung. Außerdem scheint sie, streng wissenschaftlich durchgeführt, mehr Studium zu verlangen, als dem Nichtfachmann für gewöhnlich möglich ist. Nun kann es ja keinem Zweifel unterliegen, daß diese streng objektive, synthetische Methode wissenschaftlich zuverlässig und theologisch unersetzlich bleibt. Aber man möchte doch fragen, ob es nicht einen Weg zum sicheren Wissen der Offenbarungstatsache gibt, der für alle leicht gangbar und doch wissenschaftlich vollwertig ist.

Aus diesen und andern Erwägungen ist in den letzten Jahrzehnten die sog. Neue Apologetik entstanden oder vielmehr wiedererstanden. Sie geht nicht synthetisch, sondern analytisch voran, da sie die Überzeugung von der Wahrheit der katholischen Kirche nicht wissenschaftlich aufbauen will, sondern durch die Analyse der tatsächlichen Überzeugung, die mit dem Glauben gegeben ist, den Nachweis zu erbringen sucht, daß diese Überzeugung wegen der Vollkommenheit ihrer Motive, auf denen sie beruht, wahr und gut sein muß. Die Analyse der Glaubensüberzeugung weist drei Klasen von Motiven nach. Die erste Klasse umfaßt Motive rein persönlicher, subjektiver Art, die auf Erziehung, Gewohnheit, Sitte, Erleben beruhen. Diese sind für das emotionale Element der religiösen Gewißheit von großer Bedeutung, insofern sie Gemüt und Wille für die Wahrheit der Kirche einnehmen; aber als tragende Motive der wissenschaftlichen Beweisführung scheiden sie vollständig aus. Die Motive der zweiten Klasse sind sog. „innere Gründe", Werturteile über die Kirche, die Vollkommenheit, Schönheit, Fruchtbarkeit ihres Wirkens. Ist doch der gläubige Katholik überzeugt, daß seine Kirche besser ist als alle andern Religionsformen, die wir kennen, und daß sie unser religiöses Sehnen am besten befriedigt, unserer Natur am vollkommensten entspricht. Gerade diese Motive wurden in der Neuen Apologetik besonders verwertet. Schon Chateaubriand, De Lamennais, Lacordaire, Bougaud und andere versuchten in Frankreich, abgeirrte, moderne Menschen durch sie zur Kirche zurückzuführen. In England ist besonders Newman als Freund und Förderer dieses Beweisganges zu nennen, trotzdem er den traditionellen Beweisgang nicht ablehnte. Auch der Amerikanismus, der wie überall so auch hier das dem Außenstehenden Schwierige und Anstößige zurückstellen wollte, vertrat diese Richtung der Glaubensbegründung. In Deutschland hat besonders H. Schell aus gutgemeinten irenischen Gründen diese Beweisführung den Wunderkriterien vorgezogen, ohne aber die letzteren auszuschließen. Die Freunde dieser Neuen Apologetik gebrauchten sie aber keineswegs in der gleichen Weise. Einige sahen in ihr nur eine Vor-

bereitung, ein Geneigtmachen für die traditionelle Methode. M. Blondel und seine Schule glaubten, aus der Disharmonie zwischen dem religiös-sittlichen Sehnen und Können einerseits und der Harmonie zwischen unserem Sehnen und den Kräften der katholischen Kirche anderseits einen sicheren Beweis für die Wahrheit der Kirche herleiten zu können. Andere endlich verfielen dem religiösen Immanentismus, d. h. dem philosophisch unmöglichen und kirchlich verurteilten Modernismus, der die objektive Wahrheit der Kirche nicht erklärt, sondern sie in Subjektivismus und Relativismus untergehen läßt.

Wenn wir von der modernistischen Glaubensbegründung absehen, haben diese Versuche zweifellos im Rahmen des Gesamtbeweises ihr Recht und ihren Wert. Das Naturgemäße, Schöne und Große, wie es der Katholik in seiner Kirche sieht und täglich neu erlebt, wird ihm die Glaubenswilligkeit und Glaubensfreudigkeit schaffen, wird ihn stärken, wenn er manche Belastung zu tragen und manche Enttäuschung zu erleben hat. Die Frage ist aber, ob diese Methode aus sich allein auch den objektiven, rationalen Beweis für die Wahrheit der Kirche erbringen kann. Es möchte zuerst so scheinen: eine Kirche, die so groß und herrlich ist, die das religiöse Sehnen des Menschenherzens so vollkommen erfüllt, die durch ihr herrliches Heilandsbild jedes Menschenherz entzückt, die Gott über alle andern Religionen weit hinauswachsen ließ, wird doch wohl von dem kommen, der das Menschenherz gebildet hat und die Welt durch seine Vorsehung leitet. Wenn diese Vorsehung alles bis ins Kleinste ordnet: wird sie dann zulassen, daß eine falsche Religion sich dem ehrlich strebenden Menschen so aufdrängt? Endlich steht es religionsphilosophisch fest, daß der Mensch irgend eine Religion haben muß. Welche soll er wählen, wenn die beste, die er kennt, Trug ist?

Aber mehr als einen Wahrscheinlichkeitsbeweis liefern diese Gedanken doch nicht. Jede natürliche Vollkommenheit verlangt nur eine natürliche Ursache, gibt also kein Recht, mit Sicherheit auf eine übernatürliche Ursache zu schließen. Die Vollkommenheit des katholischen Glaubens und der katholischen Kirche berechtigt also nicht ohne weiteres zu dem Schluß, daß Gott diese Vollkommenheit durch ein übernatürliches Eingreifen, durch übernatürliche Offenbarung gegeben hat. Dieser Schluß ist erst dann logisch richtig, wenn bewiesen wird, daß die einzigartige Vollkommenheit der Kirche nur durch übernatürliches Eingreifen Gottes entstanden sein kann, daß sie also ein moralisches Wunder ist. Dann trägt sie das einzige untrügliche Siegel Gottes an sich. Erst dann ist auch objektiv die Gewissenspflicht begründet, sich der Kirche anzuschließen und sich ihrem unfehlbaren Lehramt unbedingt zu unterwerfen. Die Vollkommenheit einer Religion oder die bloße Wahrscheinlichkeit ihres göttlichen Ursprunges kann diese Pflicht aus sich nicht auferlegen; denn der Mensch ist weder verpflichtet, das Vollkommenste zu tun, noch einer bloß wahrscheinlichen Offenbarung zu folgen. Wohl begründet aber die Wahrscheinlichkeit der Offenbarung die Pflicht, nachzuforschen, so, wo möglich, zur Sicherheit vorzudringen und dann den Glauben anzunehmen.

Die analytische Methode hebt aus der damit bezeichneten dritten Klasse

der Motive, den Wunderkriterien, eines besonders heraus. Mit dem Vatikanischen Konzil (sess. 3, cap. 3) betrachtet sie die Kirche selbst, die den Glauben lehrt, und analysiert die eigene Erfahrung über die Kirche. Dann sieht sie, daß die Kirche in ihrem Werden, Wirken und Sein zweifellos ein moralisches Wunder ist und so durch Gott selbst beglaubigt wird. Sie muß in Wahrheit sein, was sie zu sein beansprucht, Jesu des Gottessohnes Werk und Leib, die unfehlbare Lehrerin seiner Wahrheit. Hatten schon die Kirchenväter und früheren Theologen Elemente dieses Beweisganges immer wieder bevorzugt, so finden wir ihn ausführlich dargelegt zuerst beim heiligen Kirchenlehrer Robert Bellarmin. Das Hauptverdienst um den Ausbau hat der Redemptorist und spätere Erzbischof von Mecheln, Kardinal Dechamps. Die Berechtigung dieses Weges ist unmittelbar einleuchtend. Wenn die philosophische Erkenntnis letztlich ein Bewußtwerden der natürlichen Sicherheit ist, dann wird wohl auch die wissenschaftliche Glaubensbegründung ein Nachgehen des Weges sein, den die Vorsehung uns geführt hat.

In den Tagen der Kindheit lehrte eine gute Mutter uns die Wahrheiten des Glaubens. Ihr Zeugnis genügte uns damals. Mit fortschreitendem Alter sahen wir, daß der Mutter Zeugnis übereinstimmte mit dem Zeugnis der ganzen Kirche. Diese lernten wir mehr und mehr kennen in ihrem Sein und Werden, in ihrem Wirken und ihrer Geschichte, durch Erfahrung, Lektüre, Studium, bei Angriff und Verteidigung. Es kam vielleicht für den jungen Katholiken die Zeit der Gärung und der Schwierigkeiten, mehr oder weniger früh, mehr oder weniger tiefgreifend oder nachwirkend. Manch einer gab vielleicht vorübergehend oder auch dauernd seinen Kirchenglauben auf, entweder weil das rationale Element seiner Gewißheit, die rationale Begründung des Glaubens, den entgegenstehenden Autoritäten und wissenschaftlichen Erkenntnissen nicht gewachsen schien, oder, was wohl häufiger der Fall ist, weil das emotionale Element, die entsprechende Gemüts- und Willensverfassung, geschwunden war. Wer aber standhielt oder sich durchrang, kam zur Überzeugung, daß die Bedenken sich lösen ließen, und so trat die Autorität der Kirche, war sie zeitweilig versunken, wieder in das Blickfeld der Seele.

Auch der gereifte, gebildete Mensch kann durch die Analyse dessen, wie er die Kirche erlebt hat und täglich neu erlebt, die Gewißheit erwerben, daß sie wirklich das ist, was sie sein will: der Leib, den Christus seinem Fortwirken auf Erden gebildet, die gottgesetzte, unfehlbare Lehrerin der Wahrheit. Sieht er doch, wie einst das jüdische Volk auf dem Antlitz des Moses, der Gottes Gesetz verkündete, den Strahlenglanz göttlicher Beglaubigung auf ihrem Antlitz widerscheinen.

Bei ruhiger Abwägung und kritischer Prüfung aller günstigen und ungünstigen Einflüsse kommen wir an dem Urteil nicht vorbei: ihre wunderbare Ausbreitung, unüberwindliche Fortdauer trotz aller Bekämpfung von außen, aller Schwäche und Sünde im Innern, der Kranz von Wundern, den Gott ihr auf dem Weg durch die Jahrhunderte um die Stirn gewunden, die Sieghaftigkeit aller ihrer Martyrer, ihre einzigartige Heiligkeit, ihre Segensfülle, die unerhörte Einigkeit und Unveränderlichkeit sind uns,

wie das Vatikanum sagt, ein „großartiger und beständiger Beweisgrund ihrer Glaubwürdigkeit und ein unwiderlegliches Zeugnis für ihre göttliche Sendung".

Ist diese Kirche nicht wahr, dann muß der Katholik an aller Religion verzweifeln, und das kann er nicht. Er kann nicht anders, Verstand und Herz verlangen es: als Glied seiner katholischen Weltgemeinschaft, die so groß und herrlich ist, der heiligen, katholischen Kirche, der Gott selbst so oft und vielfach sein Siegel aufgedrückt hat, darf auch der gebildete moderne Mensch froh die Wahrheit der katholischen Kirche bejahen, sich unbedingt, rückhaltlos der Autorität des unendlichen Gottes ergeben, welche diese Kirche ihm kündet; ehrlich und froh darf und muß er sagen: „Credo — ich glaube."

Dieser analytische Beweis findet seine Ergänzung durch den oben umrissenen synthetischen Beweis. Was vernünftiges Abwägen verlangt, das beweisen die Urkunden, welche die Kirche als Gotteswerk vor unsern Augen neu erstehen lassen. Insbesondere ergänzt der synthetische Beweis den analytischen dadurch, daß er die wesentliche Übereinstimmung der Urkirche des zweiten Jahrhunderts mit der katholischen Kirche des zwanzigsten Jahrhunderts dartut. So wird das Beweismaterial des analytischen Beweises über die persönliche Erfahrung hinaus erweitert zu dem Zeugnis der Geschichte seit dem zweiten Jahrhundert.

Den Abschluß der ganzen Glaubensbegründung bildet die dogmatische Lehre von der Kirche, die in diesem Zusammenhang leider vielfach übersehen oder zurückgestellt wurde. Sie erweist die Kirche als einen in Gott lebendigen Organismus, der sich bei Wahrung seiner wesentlichen Unveränderlichkeit Menschen und Zeiten anzupassen weiß; als die große Liebeskirche Gottes, die alles Recht und alle Organisation in ihren Dienst nimmt; als den mystischen Leib, in dem der Gottessohn weiterlebt, die Glieder mit übernatürlichem Leben erfüllt, alle Schwäche und Sünde überwindet, die Organe in dem dreifachen Amt formt und leitet, alles hinführt zu dem großen Tage, wo er „das Reich übergibt Gott und dem Vater" (1 Kor. 15, 24). Damit ist der seinsmäßige Grund für die Vollkommenheit und Unüberwindlichkeit, die unfehlbare Wahrheit, Heiligkeit und Einheit der Kirche nachgewiesen.

Die gesamte Glaubensbegründung, die in die dogmatische Wesensschau ausmündet, vor allem die im Glauben ruhende Überzeugung von dem übernatürlichen Leben der Kirche im mystischen Leibe Christi begründet die vertrauensvolle Hingabe, das „sentire cum Ecclesia", die seelische Einheit, die Liebe zur Kirche, die seit den Tagen der Apostel und der Kirchenväter von Liturgie und Theologie immer wieder unsere Mutter, die „sancta mater Ecclesia" genannt wurde. In mütterlicher Sorge gibt sie uns als „mater et magistra, Mutter und Lehrerin", Sicherheit in den letzten Lebensfragen; leitet uns in ihrem Hirtenamt als „domina et mater, Herrin und Mutter", mit Mutterliebe; stärkt uns auf dem Wege zur ewigen Heimat durch die Gnadenkraft ihrer Sakramente und den Muttersegen ihrer Sakramentalien.

Die Einstellung auch des gebildeten Katholiken, der seine Kirche kennt

und im übernatürlichen Glauben erfaßt, wird demnach nicht die kalte Rechtsabgrenzung des Vertragschließenden sein, nicht das Mißtrauen des kritischen Beobachters, nicht die Passivität und Gleichgültigkeit des bezwungenen Widerstrebens, sondern die pietas, die religiös verklärte, liebevolle, pflichtbewußte und dankbare, unter allen Umständen treue Anhänglichkeit des Kindes an seine Mutter[1].

Körperbau und Lebensführung

Von Chefarzt i. R. Dr. Paul Engelen

Seit urdenklichen Zeiten haben Bildkunst und Dichtung beachtet und zum Ausdruck gebracht, daß zwischen der körperlichen Erscheinungsweise eines Menschen und seiner geistigen Verfassung feste Beziehungen erkennbar sind. Mephisto und Buddha, Don Quijote und Sancho Pansa sind bekannte körperlich-geistige Gegensatztypen. Diese Gesetzmäßigkeiten sind neuerdings von Professor Kretschmer mit den Verfahren wissenschaftlicher Fragestellung erforscht worden.

Kretschmer stellt in körperlicher und geistiger Hinsicht zwei Grundtypen von Menschen auf, deren jeder wieder in zwei Unterabteilungen zerfällt. Die eine Gruppe umfaßt den zartschlanken und den muskulösen Typ, die zweite Hauptgruppe wird gebildet durch den rundwüchsigen Typ, der in geistiger Hinsicht die Unterabteilungen des leichtbeweglichen und des schwerblütigen Rundtyps erkennen läßt.

Als Erkennungsmerkmal der Persönlichkeit dient uns für gewöhnlich das Gesicht. Bei dem zartschlanken Typ läßt die Frontansicht längliche Form mit hohem Schädel erkennen, eine Eiform. Die relativ geringe Entfernung zwischen Nasenwurzel und Mund und die geringe Ausbildung des Unterkiefers bedingen eine Verkürzung der Eiform. In Seitenansicht bewirken die Länge der vorspringenden Nase und das Zurücktreten des Unterkiefers ein Winkelprofil. Die Züge sind scharf, markant. Das Kopfhaar ist meist üppig, reicht an den Schläfen und im Nacken über die gewöhnliche Begrenzung hinaus. Bei etwa eintretendem Haarschwund bilden sich unregelmäßig verteilte Lichtungsbezirke.

Auf langem hagerem Hals wird der Kopf gebeugt getragen. Schräg abfallende schmale Schultern mit flügelförmig abstehenden Schulterblättern sind dem langen Brustkorb angefügt. Der Brustumfang steht zurück gegen den Hüftumfang. Auch die Bauchregion ist lang. Bei erheblicher Muskelschlaffheit finden wir einen Hängebauch. Lange, muskeldünne Gliedmaßen passen zum Gesamtbild der zartschlanken Figur. Die lang-

[1] Die in vorstehendem Aufsatz kurz umschriebenen Gedanken hat der Verfasser eingehend dargelegt und begründet, zu einer zusammenfassenden, wissenschaftlichen, aber zeitnahen und jedem Gebildeten verständlichen Glaubensbegründung ausgewertet und durch zahlreiche Belege und Literatur zur wissenschaftlichen Vertiefung ergänzt in seinem neuen Buche: Ludwig Kösters, Die Kirche unseres Glaubens. Eine theologische Grundlegung katholischer Weltanschauung. gr. 8° (X u. 264 S.) Freiburg i. Br. 1935, Herder. M 6.—; geb. 7.60

schlanken Hände zeigen oft eine durch Schlaffheit der kleinsten Blutgefäße bedingte rotbläulich marmorierte Färbung.

Trotz erheblicher körperlicher und geistiger Unterscheidungsmerkmale ist der breitschultrige Muskeltyp eng verwandt mit dem zartschlanken Typ, beide gehören zum gleichen Stammbaum. Die Eiform des schmalen Kopfumrisses ist hier steiler ausgeprägt. Stirn und Hinterkopf sind nach hinten gerichtet. Die Gesichtszüge sind derb, die Nase ist stumpf, das Kinn kräftig und vorstrebend. Der lange Hals trägt mit kräftiger Muskulatur den Kopf hoch. An einen gut gewölbten, oben breiten Brustkorb fügen sich breite sehr muskelkräftige Schultern. Kräftige Muskelzüge straffen den Bauch. Die Hüften wirken schmal gegen die Schulterbreite. Die meist grobknochigen Gliedmaßen mit stark vorspringenden Muskelwülsten sind oft relativ kurz. Hände und Handgelenke sind stark.

Der breitrundwüchsige Typ ist durch Gedrungenheit und Rundungen gekennzeichnet. Unter einem Rundschädel, der recht oft schon frühzeitig eine kreisförmig begrenzte glänzende Glatze aufweist, sieht man eine breite Stirn. In Frontansicht erscheint der Umriß des Kopfes in Fünfeck-Form oder breitschildförmig. Die Gesichtszüge verlaufen in rundlicher Linienführung. Ein gedrungener Hals, der oft Doppelkinn und Speckknacken zeigt, trägt den Rundkopf. An der Rumpfgestaltung fällt die starke Ausprägung des Bauches und der Hüften auf. Hiergegen erscheint die Schulterbreite gering, zumal der obere Umfang des gut gewölbten Brustkorbes tritt relativ zurück gegen den unteren Brustumfang. Im Gegensatz zu dem mächtig entwickelten rundlichen Rumpf sind die Gliedmaßen oft muskelschwach und manchmal dünn. Fleischige Hände mit kurzen Fingern sind schmalen Handgelenken angefügt.

Geistig birgt der schlank-zarte Typ in seiner Verschlossenheit die bizarrsten Gegensätze. Mimosenhafte Zartheit des Empfindungslebens steht neben erschütternder Gemütsstumpfheit. Die Stimmung ist vielfach reizbar, aufgeregt, in anderer Beziehung eiskalt. Neben Entschlußunsicherheit und sprunghaften Launen finden wir zäheste Hartnäckigkeit, unbeirrbare Zielstrebigkeit. Feurige Begeisterungsfähigkeit und stumpfe Ablehnung wohnen in einer Seele. Feinfühlige, sogar überschwengliche Zuvorkommenheit steht neben störrischer, schroffer Härte. Schlank-zarte Menschen sind Frauen gegenüber zu schwärmerischer blinder Verehrung geneigt oder zu eisiger Ablehnung.

Das Auftreten läßt Züge von Schüchternheit, Fahrigkeit, Eckigkeit, Zurückhaltung erkennen, doch auch wieder aristokratische Straffung. Im Erwerbsleben sehen wir vielseitige Betriebsamkeit neben lahmer Gleichgültigkeit. Die Stärke des Spaltmenschen ist seine Systematik verbunden mit Zähigkeit. Die Einstellung zum Leben ist nach innen gerichtet. Eine tiefe Kluft scheidet das Ich von der Außenwelt. Phantastisches Träumen und tiefsinniges Versenken in letzte Probleme schaffen viele innere Konflikte. Die innere Spaltung des Gedankenmenschen prägt den Typ des Entweder-Oder, den Typ der Extreme.

Spaltsinnige Menschen sind schon in der Kindheit immer problematische Naturen. Die Entwicklung im Leben kann erfolgen zum hoch-kultivierten,

selbst überkultivierten Formenmenschen oder aber zum querköpfigen, mißvergnügten, einspännigen, pedantischen, reformatorischen Ideenfanatiker, der gleichgültig alles von sich weist, was nicht zu seinen überwertigen Ideen paßt. Formale Überkultur und formale Unkultur sind die Gegenpole, zu denen die Entwicklung führen kann. Der Reichtum an gegensätzlichen Eigenschaften und Fähigkeiten bedingt die Möglichkeit vielseitiger und überragender Entwicklung. Die vollkommensten Blüten spaltsinniger Menschen darf man nicht in den breiten wuchtigen Niederungen suchen. Kretschmer bemerkt: „Könige und Dichter sind gerade gut genug dazu."

Eine besondere Art des spaltsinnigen Menschen ist der breitschultrig muskulöse Typ. Im Gegensatz zum Menschen der Ideen vertritt der Tatmensch den nüchternen herzlosen Nützlichkeitsstandpunkt. Sein Sinnen ist auf Geld und Macht gestellt. Mit kühler Berechnung nutzt er skrupellos seine Vorteile aus. Die zähe Zielstrebigkeit teilt der Erfolgsmensch mit dem Vorstellungsmenschen. Gemeinsam ist beiden Typen auch die innere Zerrissenheit, Unruhe, Unzufriedenheit, Unausgeglichenheit, Querköpfigkeit. Der Tatmensch ist ein kalter Sonderling. Der Tatmensch wird in den Lebenskampf getrieben durch brennenden Ehrgeiz, leidenschaftlichen Machtwillen, unersättliche Geldgier. Jenseits kraß egoistischer Triebe ist der Erfolgsmensch absolut gefühlskühl, gemütsstumpf. Idealistische Einstellung zur Frau ist ihm eine Albernheit, er sucht in seiner egozentrischen Einstellung brutal nur das Weib oder bei Heirat eine geschäftlich nutzbare Verbindung. Er ist in Reinkultur ein Herrenmensch ohne soziale und moralische Vornehmheit.

Der bewegliche Rundtyp ist ein ausgesprochen gutmütiger, heiterer Gemütsmensch. Behagliche, sonnige, abgerundete Stimmungsmittellage mit Sinn für Humor bildet einen Grundzug seines Wesens. Der bewegliche Rundtyp ist ein lebensbejahender vielgeschäftiger Optimist. Die Einstellung „Ich und das Leben" ist nach außen gerichtet, auf die gegebene Wirklichkeit und auf praktische Ziele.

Bei mäßiger Begabung ist der Rundmensch der typische brave, bodenständige, zufriedene Staatsbürger mit gesundem Menschenverstand, ein Mittelmensch. Bei Reichtum an Einfällen, gleichmäßigem Gedankenablauf und gewandter Redelust, bei anregbarem, frischem Temperament und lebhafter Arbeitsfreude sind Tüchtigkeit und Zuverlässigkeit im Erwerbsleben gewährleistet. Der gemütvolle, gleichmäßig freundliche, offenherzige Wirklichkeitsmensch, der stets fremde Wesensart gebührend achtet, ist in seiner festgefügten Einheitlichkeit als verständiger Vermittler geschätzt. Hervorragende Intelligenz und großzügige Unternehmungslust, bestrickende Umgangsformen, vornehmes Wohlwollen prägen organisatorische Führernaturen. Im geselligen Verkehr wird der Sinn für Behagen, freudig sprudelnde Unterhaltung, behaglich rundrollendes Lachen geschätzt. Dabei spielt genießerisches Auskosten der Freuden des Gaumens eine große Rolle. Im Familienleben sind behagenspendende Wärme und treue Zuverlässigkeit vorherrschend.

Der schwerblütige Rundtyp ist ein deprimierter Gemütsmensch. Die Stimmungslage neigt zur Verzagtheit, zu stiller Weichheit. Das Tem-

perament ist schwerfällig und gehemmt. Bewegungsarmut und weiche Bewegungsausführungen sind charakteristisch. Die Einstellung zum Leben ist durch Bescheidenheit, Entschlußschwere, sorgentrübe Nachgiebigkeit belastet.

Reine Typen findet man nur äußerst selten. Aus der Erbschaft von Mutter und Vater und aus der beiderseitigen Ahnenreihe entsteht glücklicherweise eine bunte Mischung der körperlich-geistigen Veranlagung. Der Geübte erkennt in den Persönlichkeitslegierungen die am stärksten sich geltendmachenden Grundbestandteile. Diese Erkenntnis ist wichtig für Menschenbeurteilung; sie ist aber auch vielseitig brauchbar zur Gewinnung von Richtlinien für die gesundheitliche Lebensführung.

Kretschmer ging bei der Aufstellung seiner Typen aus von Beobachtungen über die geistige Veranlagung in den zwei Formenkreisen der auf Vererbung beruhenden Geisteskrankheiten, dem zirkulären Stimmungsschwankungen unterworfenen Irresein und dem Spaltungsirresein. Die erstere Form findet sich ganz überwiegend bei Menschen vom Rundtyp, die zweite Form bei schlankzartgliedrigem oder muskulösem Körperbau. Auch gesunde Menschen zeigen Anklänge an diese seelischen Züge, die Geisteskranken zeigen eben nur ein auffallend grobes Hervorragen aus dem Bereich der Norm. Die französische Medizin ging aus von Erfahrungen über die körperliche Erkrankungsbereitschaft. Sigaud unterscheidet den Muskeltyp, den Verdauungstyp, ferner den Gehirntyp und den Atmungstyp; diese letzteren beiden entsprechen dem zartschlanken Typ. Es ist überzeugend, daß grundverschiedene Forschungswege zu einem übereinstimmenden Resultat der Typenlehre geführt haben.

Bei dem engen und allseitigen Zusammenhang und Ineinandergreifen aller Körperfunktionen ist es nicht verwunderlich, daß man in letzter Zeit auch Beziehungen von Körpergestaltung und geistigen Eigentümlichkeiten zu den Blutdrüsen aufgedeckt hat. Die Gegenseitigkeitsbeziehungen von Förderung und Hemmung sind äußerst verwickelt. Der Einfluß der Keimdrüsen auf die körperliche und geistige Entwicklung war schon längst bekannt, ehe die Wissenschaft die Hormone gefunden hatte. Zur Entwicklung der Keimdrüsen liefert der Hirnanhang Antriebsstoffe, aber auch die innere Brustdrüse ist unentbehrlich, und diese wirkt wieder nur durch Vermittlung der Nebennieren. Auch die Schilddrüse greift in die Funktionen ein. Die Hormone werden abgesondert auf einen Nervenreiz hin, anderseits reizen die abgesonderten Stoffe die zugehörigen Nerven. So ergibt sich ein äußerst verwickeltes Widerspiel von Kräften. Die Schilddrüse wirkt in der Blutbildung und im Eiweißstoffwechsel gleichsinnig mit den Keimdrüsen, bezüglich des Kohlehydratstoffwechsels und des Wachstums besteht aber eine Gegenwirkung. Die Drüsen mit innerer Absonderung beherrschen den Verlauf der Entwicklungszeit, auf der Höhe des Lebens bestimmen sie unsere Leistungskraft und Widerstandskraft, sie leiten auch Eintritt und Ablauf des Alterns. Auch die Vorgänge des geistigen Lebens und somit Lebensglück und Lebensschicksal erhalten durch das Zusammenwirken der Blutdrüsen den Stempel ihrer Eigenart. An die allbekannten tiefgreifenden Wandlungen des geistigen Lebens

in den Entwicklungsjahren und in der Zeit der Rückbildung sei in diesem Zusammenhang erinnert. Experimentell ist bei Tieren durch Überpflanzung die willkürliche Ausbildung typisch männlicher oder weiblicher Eigenschaften festgestellt worden. Aus der Krankheitsforschung können wir den Schluß ziehen, daß der zartschlanke Typ eine lebhafte Tätigkeit der Schilddrüse zur Voraussetzung hat. Die Entwicklung des Herrenmenschen wird auf starke Funktion der Hirnanhangdrüse bezogen. Beim breitrundwüchsigen Typ bestehen Beziehungen zu geringer Produktion von Schilddrüsen- oder Hirnanhanghormonen.

Der zartschlanke Typ erfordert schon in der Jugend eine erzieherische Bekämpfung der Neigung zu unbegründetem Beleidigtsein, zu moralischer Überempfindlichkeit und Bedenklichkeit, zu überreizten Gewissensskrupeln. Wichtig ist ferner, daß schon frühzeitig gegen eine Neigung zu Unsicherheit im Auftreten die Erziehung einsetzt. Auch in der Selbstbeeinflussung und in der ärztlichen Psychotherapie ist die Zwiespältigkeit des in sich gekehrten Vorstellungsmenschen zu beachten. Ferner sind die Schwächeneigungen zu bekämpfen: Niedergeschlagenheit, Nachgiebigkeit, Zerfahrenheit, Ablenkbarkeit, Unbeständigkeit, Überempfindlichkeit, Menschenscheu, Grübelsucht, Selbstquälerei, Lebensunsicherheit. Der Grenzmensch muß im Fühlen, Denken und Wollen immer sich darauf besinnen und sich bestreben, nicht allzu weit vom goldenen Mittelweg abzuweichen.

Der zartschlanke Typ neigt zu Erkältungen, Tuberkulose, Erschöpfungszuständen, nervösen Störungen, Pulsunregelmäßigkeit, Magenleiden, Verdauungsstörungen. Mit der Anfälligkeit für viele Erkrankungszustände verbindet sich aber eine auffallend zähe Widerstandsfähigkeit in Krankheiten.

Durch Haltungsgewöhnung, Atmungsübung, Gymnastik können die zahlreichen aus Muskelschlaffheit entstehenden Gesundheitsschäden wirksam bekämpft werden. Gymnastik erzielt zwar kein erhebliches Muskelwachstum, wohl aber eine wesentlich bessere Muskelfunktion. Bei Bauchdeckenerschlaffung ist die Gewinnung eines festen Muskelkorsetts anzustreben. Atmungsübungen mit kräftiger Anspannung der Bauchmuskeln zum Schlusse der Ausatmungsbewegung erzielen glänzende Erfolge bei den Gesundheitsstörungen, die aus Schlaffheit der Bauchmuskulatur entspringen. Zu sportlicher Betätigung als Gegengewicht gegen Domestikation ist im allgemeinen die Leichtathletik passend, aber gar nicht selten findet man als Ergebnis von Training recht tüchtige Schwerathleten bei schlankem Körperbau. Sorgsame ärztliche Überwachung des Herzens ist geboten. Auch in geistiger Beziehung ist der Sport bedeutsam. Die Gefühlsbeglückung durch Körperbeherrschung führt zu einer Selbstwertsteigerung. Selbstverständlich ist die Eingliederung in festgefügte Vorschriften sehr wichtig.

Bei breitschultriger muskelkräftiger Anlage ist in der Erziehung schon in frühester Kindheit Wert darauf zu legen, daß die Neigung zu Selbstüberschätzung und zu Rücksichtslosigkeiten eingedämmt wird. Im späteren Leben bedingen das rücksichtslose unersättliche Weiterdrängen des

kühl rechnenden Verstandes, die Gier nach Macht und Geld innere Ruhelosigkeit. Der brennende Machthunger kann nicht die Leere des Gemütes ersetzen. Die ausgeprägte Einseitigkeit hindert eine harmonische Entfaltung der Persönlichkeit. Vorzeitige Abnutzung ist die Folge. Es ist eine Ironie des Schicksals, daß der in geistiger Hinsicht herzlose Erfolgsmensch im Lebenskampfe meist vom Herzen aus erliegt.

Die rücksichtslose Kraftmeierei macht sich meist auch im Genußleben geltend und steigert so die Anfallbereitschaft gegen Erkrankungen des Herzens und der Schlagadern. Hier ist diätetische Vorsicht auf dem ganzen Gebiete des Genußlebens dringendstes Erfordernis.

In der Lebensregelung des Kraftmenschen ist ferner immer zu beachten, daß der Mensch überhaupt gesundheitlich nicht stärker ist als die schwächste Stelle im Gefüge seines Körpers. Beispielsweise findet man gar nicht selten, daß athletische Menschen mit mächtigen Muskelwülsten an Plattfüßen und Krampfadern leiden; bei solchen Fehlern ist sportliche Betätigung sorgsam zu überwachen.

Der Kraftmensch ist bei seinem Eigenwillen und Draufgängertum ein schwer zu leitender Patient, er ist sehr geneigt, alle guten Ratschläge so lange in den Wind zu schlagen, bis es zu spät geworden ist, durch Hygiene Gesundheit und Lebensdauer zu fördern.

Die Leitung der geistigen Hygiene des schwerblütigen Rundmenschen muß versuchen, in der Kindheit Selbstsicherheit und Zuversicht großzuziehen. Im späteren Leben vermag eine passende Ehe recht gute Wirkung zu erzielen.

Der Rundtyp neigt infolge der überragenden Entwicklung des sehr leistungsfähigen Verdauungsapparates zur Fettsucht. Der schwerfällig phlegmatische Typ ist von vornherein stärker zur Fettsucht veranlagt als der lebhaft bewegte rundliche Mensch. Aber der lebensfrohe, gemütswarme, optimistische, gesprächige Rundmensch ist als guter, humorvoller Kamerad ein gern gesehener Stammtischgast. Hier wird die ausgesprochene Vorliebe für einen guten Tropfen und für Genüsse der Kochkunst leicht zu einer Gefahrenklippe. Dem lebhaft beweglichen Rundtyp ist zu raten, daß er die der runden Körperform und dem abgerundeten Temperament entsprechende Begabung für Tanz recht fleißig ausnutzt. Das ist weitaus bekömmlicher als ein abendlicher Stammtisch.

Dem schwerblütigen Rundmenschen sind tägliche ausgedehnte Spaziergänge zu verordnen. Die Berührung mit der Natur ist eine Kraftquelle, der reichlich bemessene Aufenthalt an freier Luft belebt den trägen Stoffwechsel.

Beiden Arten des Rundwuchses ist vorsichtige Mäßigung im Essen und Trinken ratsam, zumal da eine Veranlagung zu Stoffwechselstörungen vorliegt, zu Zuckerkrankheit, Rheuma, Gicht, Gallenleiden, Adernverkalkung. Besonders wichtig ist die Bekämpfung des Fettbauches. Hierzu sind Massage und Gymnastik ratsam, auch Schwimmen und Rudern sind sehr nützlich.

Zur Bekämpfung von Gesundheitsgefährdungen, die im Körperbau begründet sind, und zur Erhaltung von Jugendlichkeit und Leistungsfrische

haben sich mir Haltungsgewöhnung, Gymnastik, Atmungsübungen als die wirksamsten Methoden erwiesen. Ernst Schweninger erfaßte mit genialem Blick die in den alltäglichen Lebensgewohnheiten begründeten Zusammenhänge von Erkrankung und Gesundung. Er erkannte, daß bei vielen verschiedenartigen Erkrankungszuständen die Druckverhältnisse und Zirkulationsverhältnisse in der Bauchhöhle einen überragend wichtigen Angriffspunkt wirksamer Behandlung bieten. Als großer gesundheitlicher Fortschritt ist zu begrüßen, daß ein erschlaffter oder fetter Bauch dem Sportgeist unserer Zeit ungünstig und häßlich erscheint. Unsere Zeit widerstrebt dem vorzeitigen Verfall des zivilisierten Menschen. Diese zunächst auf ästhetischen Gründen beruhende, zum großen Teil auch erotisch gefärbte Einstellung zur Jungerhaltung muß nachhaltig in das Empfinden weiter Kreise eingeimpft werden. Das griechische Erziehungsziel der Kalokagathia, der körperlich-geistigen Vervollkommnung, entspricht dem heutigen Zeitgeist. Diese Forderung hat nicht nur ästhetischen und sittlichen, sondern auch gesundheitlichen Wert.

Der Krankheitsforschung erwachsen neue Aufgaben, vor allem aber der Heilkunst mächtige Hilfsquellen aus dem Ertüchtigungsgeist unserer Zeit. Die Aktivität in den Dienst der Gesundheitspflege zu stellen, ist das Alpha und Omega vernünftiger Gesundheitspflege und naturgemäßer Krankenbehandlung.

Umschau

Gotthelfs dichterische Auferstehung

Vor einem Jahrhundert fast sind die ersten Bücher des Jeremias Gotthelf erschienen. Wenn nicht alles trügt, ist erst heute seine eigentliche Stunde gekommen. Es ist nach seinem Weltruhm in den Geburtsjahren des bürgerlichen Realismus und der Konjunktur in den Tagen der Heimatkunst die dritte Welle der öffentlichen Bewunderung, die ihn emporhebt. Sicher waren Kräfte am Werk, die seine dichterische Wiederkunft vorbereitet haben. Still und langsam haben die Menschen für ihn gearbeitet, die mit ungeheurem Fleiß die 24 Bände der gesammelten Werke besorgt haben, die jetzt abgeschlossen vor uns stehen. Auch die zünftige Philologie hat in den letzten Jahren dem vergessenen Berner ihre Aufmerksamkeit zugewandt. Entscheidend aber für den neuen Ruhm Jeremias Gotthelfs sind die Erschütterungen unserer Tage gewesen, die im Verein mit einer literarischen Wende uns den Schweizer Dichter neu sehen gelehrt haben. Man tut Gotthelf keinen guten Dienst, wenn man ihn in allzu große Nähe der Gedanken um „Blut und Boden" bringt. Man darf aber auch nicht leugnen, daß Gotthelfs Wiederkunft von jener Geistesströmung begünstigt wird, die im Gefolge Herders und der Romantik die Volkstümlichkeit und Gemeinschaftsverbundenheit der Dichtung vertritt und gerade heute „eine triumphale Ausbreitung" erfährt. Gotthelf stellt in der deutschen Literatur das Unbürgerliche, Volkhafte, Gegenklassische, Erdentsprungene dar; gerade darum muß er heute seine dichterische Auferstehung erfahren. Dazu kommt, daß die Schweiz immer mehr in ihm einen ihrer ganz Großen entdeckt.

Der jämmerliche äußere Zustand der Gotthelfschen Werke, ihre verderbte Textgestalt, die Verachtung, die ihm die große Literatur entgegengebracht hatte — Gotthelf war eigentlich nie hoffähig gewesen —, erklären es, daß bislang fast kein größeres wissenschaftliches Werk über den Dichter erschienen ist. Das ist eine beachtliche Tatsache, wenn man bedenkt, wieviel Arbeiten über deutsche Dichter aus unsern „Wissenschaftsfabriken" jährlich ausgehen. Immerhin ist die schon

1857 erschienene und jetzt neu gedruckte Gotthelf-Biographie von Carl Manuel eine gute, wenn auch in manchem unzureichende Einführung in den großen Erzähler. Die veränderte geistige Lage aber, die verfeinerten psychologischen und literarwissenschaftlichen Methoden machten eine neue Gotthelfdeutung zur unabweisbaren Forderung. Diese Deutung haben Walter Muschg und Werner Günther von ganz verschiedenem Standort, jeder in seiner Art meisterlich, geschrieben. Von dem 1930 erschienenen „Gotthelf" Walter Muschgs[1] hat man gesagt, er mache die gesamte bisherige Gotthelfliteratur ungeschrieben. Jakob Schaffner hält dieses Buch für eine „der wichtigsten und erscheinungshaftesten Publikationen im Gebiete der Germanistik überhaupt", und Hermann Hesse bekennt von sich, daß er dieses doch wissenschaftliche Buch mit größerer Spannung gelesen habe als irgend eine heutige Dichtung. Und es muß schon zugestanden werden, daß Walter Muschg ein vollendeter Meister des Stils ist. Es gehorcht ihm die Sprache in einem Ausmaß, das heute selten ist. Er ist ein Zauberer des Wortes. Es scheint bei diesem Buch wirklich der Sonderfall gegeben zu sein, daß Kunstkritik selbst zur Kunst wird. Damit ist aber auch — fast möchte man sagen: leider — die Grenze dieses Buches angegeben. Seine Gotthelfdeutung ist der Gefahr einer Gotthelfdichtung nicht immer entgangen.

Hier setzt Werner Günthers großes Werk „Der ewige Gotthelf"[2] ein. Die künstlerischen Gotthelfprobleme, die so lange im argen lagen, werden aus vertieften, sachlichen Einsichten neu aufgerollt und gelöst. Es eignet diesem Buch bei aller objektiven Zuverlässigkeit und ästhetischen Methode eine Tiefe der Menschensicht, die es in die Nähe einer philosophischen Anthropologie rückt. Uns scheint, daß der Zugang zum „ewigen" Gotthelf damit für lange Zeit erschlossen sei.

Eine Gegenüberstellung der Gotthelfdeutung, wie sie Muschg und Günther geben, fördert nicht nur ein vertieftes Verständnis des großen Schweizers, sondern gibt zugleich einen Einblick in die Problemlage heutiger Literaturwissenschaft. Beide Werke beugen sich vor Gotthelfs ragendem Schöpfertum. Aber ihrer Deutung liegen zwei verschiedene Tendenzen literarischer Kritik zu Grunde.

Muschg geht vom Dichter aus und stößt zum Werk vor. Günther vertieft sich in den im Werk überall ausgestreuten Geist, um von da zum schöpferischen Erlebniskern und zuletzt zum Dichter vorzudringen. Es kann auf Günthers Methode mit einer kleinen Änderung das Goethewort angewandt werden: „Willst du zum Dichter schreiten, geh nur im Werk nach allen Seiten." Seine Methode ist die ästhetische (vom Werk zum Dichter). Muschgs Methode ist die persönlich-biographische (vom Dichter über das Werk zurück zum Dichter); deswegen hat das Werk, der objektivierte Geist, nur dokumentarischen Charakter für ihn. Muschgs Ansatzstelle ist das Menschentum des Dichters. Das darf man nicht kleinlich nehmen, als ob damit eine persönlich-biographische Methode im positivistischen Sinne gemeint wäre. Walter Muschg selbst hat in einer vielbeachteten Abhandlung (in: „Philosophie der Literaturwissenschaft") ausgesprochen, was die jüngere Generation von einer literarischen Monographie verlangt: eine Erhöhung der Diltheyschen Psychologie ins Metaphysische einerseits und die fortschreitende Verbreiterung der stofflichen Basis anderseits durch soziologische und stilgeschichtliche Gesichtspunkte. Er strebt eine „symbolische Biographie" an, die mehr die Geschichte einer „Seele" als eines „Geistes" gibt. In der treffend geschriebenen Einleitung zu einer Handausgabe der besten Erzählungen Gotthelfs[3] illustriert Muschg diese Forderungen. Die Vertiefung des Psychologischen ins Metaphysische heißt bei ihm die Verknüpfung des gegenwärtig Seelischen mit Urzuständen der Menschheitsgeschichte. Er entdeckt bei dem einsamen Pfarrer den tragisch-verzich-

[1] Vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift Bd. 122, S. 226 f.

[2] Der ewige Gotthelf. Von Werner Günther. 8° (400 S.) Erlenbach-Zürich und Leipzig 1934, Eugen Rentsch. M 6.80, geb. M 8.50.

[3] Jeremias Gotthelf. Sieben Erzählungen. Hrsg. von Walter Muschg. 8° (502 S.) Frauenfeld und Leipzig 1934, Huber & Co. Geb. M 4.65.

tenden Menschen mit dem urweltlich eingestellten Auge, dem Organ für die Tiefen der Welt. Er vermag glaubhaft zu machen, daß die typische Stoffwahl fast aller Erzählungen des großen Gestalters, nämlich die Bauernmenschheit, nicht zufällige Bedingung äußerer Umstände, sondern wesensnotwendige Beziehung ist. Seine eigene schicksalhafte Ursprungsnähe brachte ihn zur Bauernwelt, in der das Urweltliche sich heute noch wirklich zeigt. „Im Licht und Schatten dieser Bauernmenschheit nimmt man das Legendäre der Bibel, die Schwermut des Sagenhaften, das Reden der Tiere, die Stimme der Schöpfungsgewässer, die Feuer des Krieges wahr..." (XXI). Die Vorliebe für das Ursprungshafte seiner Stoffwahl ist nur Ausdruck seiner eigenen schicksalhaften Ursprungsnähe, Sie ist es, die ihn groß macht; darum uns aber auch unvertrauter, weil wir uns losgelöst haben von jenem Grund, aus dem die tiefsten Bilder steigen. Gotthelf geht es nicht darum, den Menschen zu beschreiben; er will ihn verwandeln, indem er ihm das wahre Gesicht des Daseins zeigt, in dem er steht. „Schleier um Schleier zieht er von den Vordergründen, wie ein Magier, bis die unermeßliche Ferne im Allernächsten aufgeht" (XXI). Darum eignet seinen Gestalten bei aller Konkretheit etwas Antlitzloses; sie haben keine persönlichen Züge. Ihre Konturen „verdämmern ins Ewige hinein". Muschg sieht in Gotthelf nicht sosehr den Gestalter als den Menschen, der sich in seinem Werk erlöst, erlösen *muß*, weil die triebhaften Kräfte, das Irrationale, das dunkel Mythische und Dämonische ihn bedrängen. Dieser Nachtseite des Menschen Bitzius geht Muschg mit Hilfe der *psychoanalytischen* Methode nach; Begriffe, die Freud geprägt hat, kehren auch bei ihm wieder.

Hier ist der Punkt, an dem Werner Günther einsetzt. Er sagt selbst in der Einleitung, daß sein Werk sich, trotz methodischer Verschiedenheiten, mit Muschg mehr auf der Ebene der Übereinstimmung und der Ergänzung als des Widerspruches trifft. Aber aller Betonung des Psychoanalytischen bei Muschg stellt Günther *die geistige Persönlichkeit* Gotthelfs gegenüber. Der Vorwurf, den er Muschg nicht ersparen kann, lautet: „Der dämonische hatte den geistigen Gotthelf verschlungen" (S. 12). Seine geistige Persönlichkeit war in ein schillerndes Spiel unbewußter, triebhafter Regungen aufgelöst worden. So gut es war, diese wenig beachtete Seite einmal hervorzukehren: das Letzte konnte sie nicht sein. Sie vertiefte wohl das Bild des Menschen Gotthelf, aber sie führte weg von seinen Gestalten. Hatten die Werke für Muschg eigentlich nur dokumentarischen Charakter, so vertieft sich Günther mit einer ungeheuern Liebe in die konkreten Gestalten des Werkes. Daher seine meisterlichen Analysen, die es ihm ermöglichen, immer näher an den Kern heranzukommen und schließlich das Wesentliche und Schöpferische des Dichters aufzudecken. Günthers Methode ist so die eigentlich *ästhetische*, wenn man dieses Wort in seinem Vollklang nimmt und nicht in seiner subjektiven Verwässerung, in die es leider durch die Gundolfsche Formel gekommen ist. Diese objektiv-ästhetische Methode scheint der einzige Weg einer sachgerechten Erfassung des Kunstwerkes zu sein, da sie alle außerkünstlerischen Gesichtspunkte, unter denen die Gotthelfdeutung solange gelitten hat, verschmäht. Hier gilt das Wort Muschgs: „Das Geheimnis der großen Dichtung liegt niemals im Stoff oder der Gesinnung, immer in ihrem Stil." So gelingt es dem Kritiker Günther, Gotthelf als großen Gestalter zu erweisen, der es verdient, den Klassikern der Menschheit beigesellt zu werden. Günthers Werk wird in Verbindung mit der Arbeit Walter Muschgs zu einer Revolutionierung des herkömmlichen Gotthelfbildes beitragen.

Gegenüber dem Irrationalen und Ursprunghaften hebt Günther das Geistige auch als Kern der stofflichen Gestaltungswelt hervor. Diese Betonung des Geistigen bekommt bei dem Pfarrer und Prediger des Emmentals die charakteristische Note der *Heiligung*. In dieser Note der Heiligung sieht Günther das formelle Moment aller Gotthelfschen Gestalten. Allen seinen Menschen geht es um das Werden der sittlichen Persönlichkeit, um das Geheimnis der naturhaften Reife des innern Wesens, mit einem Wort: um *Herzensbildung*. Seine Gestalten sind Geschöpfe einer reinen Natur. Wohl kämpfen sie, aber

in ihrem dunklen Drang sind sie sich doch immer des rechten Weges bewußt. Zuweilen fällt ein jenseitiger Schimmer auf dieses Kämpfen. Aber es steht fest auf der Erde, über der sich weit der Himmel wölbt. Es ist nicht ohne Bedeutung, daß Gotthelf von allen Arten dichterischer Ausdrucksform am besten das Idyll gelingt. In seinen Menschen lebt ein leidenschaftlicher Wille nach Geistdurchdringung, nach geistigem Adel und seelischer Würde; das ist um so mehr zu beachten, als diese Geistwerdung — im Gegensatz zu Goethe etwa — in der Bauernmenschheit geschieht.

Die Beziehungen zum klassischen Lebensgefühl drängen sich bei dem einsamen Berner, den man einen „säkularisierten Pietisten" genannt hat, von selbst auf. Seine Menschen vollenden sich in der bewußten und bejahten Eingliederung in ihren geisterfüllten Lebensraum. Damit ist aber auch die Grenze des Gotthelfschen Menschentums angegeben. Es fehlen ihm die christlichen Perspektiven von Sünde, Sühne und Gnade. Günther bringt Gotthelf einmal in die Nähe Kierkegaards, dessen Zeitgenosse er war. Zwischen beiden aber liegt ein Abgrund. Gotthelf stand doch vielmehr auf seiten der „reinen Menschlichkeit" Goethes. Und mag Gotthelf auch zeit seines Lebens die Hegelsche Philosophie bekämpft haben, in Wirklichkeit war Hegels Gedanke — was auch Günther zugibt — dem seinigen näher, als er vermutete. Wir freuen uns über die Geisterfülltheit der Werke Gotthelfs; aber wir vermissen die Wirklichkeit des Heiligen Geistes, die Welt des begnadeten Erbsünders, das Kreuz und den dreipersönlichen Gott.

Heinrich Roos S. J.

Die Urheimat der Indogermanen

Die Germanen, Romanen, Slawen, Letten, Litauer, Kelten, Albaner, Griechen, Armenier, Perser und Inder erweisen sich durch die Verwandtschaft ihrer Sprachen als eine Einheit, die wir mit dem Namen Indogermanen bezeichnen. Dem widerspricht es nicht, daß die Wissenschaft mehrere Rassen unter ihnen festgestellt hat, die helle, langköpfige, schmalgesichtige, hochgebaute nordische im Norden, die dunkle, langköpfige, kleingewachsene, mittelländische im Süden und Westen Europas, die helle, langköpfige, breitgesichtige, hochgebaute fälische besonders in Niedersachsen und der schwedischen Landschaft Dalarne, die kurzköpfige, breitgesichtige, dunkle alpine im östlichen Mitteldeutschland, in Süddeutschland und in Mittelfrankreich, die kurzköpfige, breitgesichtige, helle osteuropäische in Osteuropa, die kurzköpfige, schmalgesichtige, dunkle, hochgewachsene dinarische in Südalbanien, Österreich, den Karpathen- und Balkanländern, die armenierartige in Armenien, endlich die orientalische in Persien und die indische in Indien, beide mit der mittelländischen verwandt. (Vgl. v. Eickstedt, Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit; Kern, Stamm und Abbild der Deutschen u. a.) Eine Rechtfertigung dieser Einteilung, die sich, was die Hauptpunkte angeht, in allen Ländern durchgesetzt hat, brauchen wir nicht zu geben. Daß ursprünglich die nordische Rasse Träger des Indogermanentums war, wird unter den Fachleuten der Rassenkunde von niemand bezweifelt; der Leser möge wieder v. Eickstedt zu Rate ziehen oder etwa Schwantes (Deutschlands Urgeschichte S. 111) — zwei von jedem Verdacht der Schwärmerei freie Gelehrte.

Eine ganz andere Frage ist die nach der Gegend, wo sich das Indogermanentum herausbildete. Eine Erinnerung daran hat sich nirgendwo erhalten. Snorri Sturlusons Geschichtsklitterei im Anfang der Ynglinga Saga: vom Tanais = Tanafluß = Vanafluß, der Asien, das Asenland, von Europa trennt, dort wo die — von Snorri hier vermenschlichten — Göttergeschlechter der Asen und Vanen lebten, trägt zu sehr den Duft der mittelalterlichen Gelehrtenstube an sich, als daß wir darin nach Volksüberlieferung suchen dürften. Die Wissenschaft hat als indogermanische Urheimat Asien, Südrußland, Nordeuropa vorgeschlagen und alle drei Ansichten reichlich mit Gründen belegt, die aber zum großen Teil überholt sind, so etwa, wenn man sagte: Die Indogermanen hatten ein Wort für Schildkröte, und die kommt im Norden nicht vor, also stammen sie nicht dorther, wobei nur vergessen wurde, daß es neben der griechischen Landschildkröte auch eine in Deutschland früher viel häufigere Sumpfschildkröte gibt. Oder aber: Das Germanische

erweist sich durch seine Lautverschiebungen und andere nicht indogermanische Eigenheiten als eine Sprache mit starker nichtindogermanischer Unterschicht. Also sind die Ur- oder Vorgermanen erst indogermanisch gemacht worden, und die Indogermanen kommen nicht aus Nordeuropa. Hier war unter anderem vergessen, daß das alte Nordeuropa Platz für Vorgermanen und Indogermanen bot, ein Sachverhalt, dessen Wahrscheinlichkeit sich im Folgenden zeigen dürfte. Wir wollen hier nur dartun, daß die unsicheren sprachlichen Beweise besser zunächst aus dem Spiele bleiben.

Von Wien dürfte die Lösung der Frage kommen. Die völkerkundlichen Erfolge des Professors Gräbner aus Berlin, zu dessen Füßen zu sitzen ich die Ehre hatte, machten gerade in Wien Schule; bekannt als Verbreiter und Ausbauer der Gräbnerschen Lehre ist namentlich P. W. Schmidt S. V. D. Hauptkämpfer um die Heimat der Indogermanen sind innerhalb dieser Schule der Vorgeschichtsforscher Dr. Oswald Menghin und der Völkerkundler P. Wilhelm Koppers S. V. D. Von diesen hervorragenden Vertretern ihrer Fächer verteidigt Menghin die nordische, Koppers die asiatische Urheimat. Sehen wir uns ihre Gründe an.

Menghin: Weltgeschichte der Steinzeit, besonders S. 553 ff.: Den indogermanischen Völkergruppen aus der Zeit, wo jede von ihnen in die Geschichte eintritt, entsprechen durch Funde feststellbare Gesittungen und Kulturgebiete. Verfolgen wir diese mit dem Spaten in ältere (tiefere) Schichten, so finden wir, daß sie sich immer mehr nach Nord- bzw. Mitteldeutschland und Südskandinavien zusammenziehen, wo wir am Ende der Steinzeit den Kreis der nordischen Dorfkultur vorfinden. Steigen wir umgekehrt von dort in jüngere (höhere) Schichten hinauf, so breitet sich dieser nordische Kreis unter steter Gliederung aus, bis er mit den frühgeschichtlichen indogermanischen Kreisen zusammenfällt. Die südrussische Hirtenkriegerkultur verliert ihre ursprüngliche Artung und wird nordisch, umgekehrt gleichen sich auch die nordischen Einwanderer in wichtigen Punkten der früheren Gesittung Südrußlands an und werden mit den älteren Bewohnern die Vorfahren der Inder und Perser. So weit ganz überzeugend.

Aber der aufmerksame Leser wird etwas gestört durch die Bemerkung, daß der nordische Kreis keineswegs eine Einheit darstellt. Wir finden dort zwei Unterabteilungen: die Einzelgräberkultur in der Mitte und im Westen von Jütland-Schleswig-Holstein, später auch in Südschweden, Finnland, Estland, und die Megalithkultur im Osten der jütischen Halbinsel, auf den dänischen Inseln, in Norddeutschland. Dazu kommen, südlich sich anschließend, eine Reihe von „Mischkulturen", deren wichtigste die schnurkeramische ist, seßhaft in Thüringen, Sachsen, Böhmen, dann auch in Mähren und Süddeutschland. Offenbar ist dies vorzüglich die sich ausdehnende Gruppe; man will bemerken, daß sie viel mehr zum Wanderhirtentum neigt als die bäuerliche Megalithkultur. Was bedeutet der Zwiespalt innerhalb des nordischen Kreises? Das Eindringen der großen Steingräber von Westen her soll ihn herbeigeführt haben. Seltsamerweise nahm nicht das westliche und mittlere Jütland, wohl aber das östliche das Steingrab an. Und dadurch sollen zwei auch sonst voneinander klar geschiedene Kreise entstanden sein! Wohl gemerkt, das Eindringen einer vollständigen Kultur oder gar einer neuen Bevölkerung mit dem Steingrab wird geleugnet. Ferner: Menghin läßt die nordische Rasse entstehen, indem auf wesentlich gleichem Gebiet ein Teil der altsteinzeitlichen derben fälischen Rasse in die nordische sich verwandelte, der andere sich gleich blieb. Menghin selbst gesteht, ein einziger Fund könne diese Erklärung umwerfen. Nun ist das Gebiet der Megalithkultur vorherrschend fälisch, während die Schnurkeramiker hervorstechend nordisch sind, nordischer als die alte Bevölkerung nördlich der Elbe. Wenn wir nun annehmen, die Schnurkeramiker seien die älteren, die Einzelgräbler seien von ihnen abgezweigte Eindringlinge im Norden, die zur Zeit, als das große Steingrab vom Westen eingeführt wurde, nach Westjütland zu wandern begannen und so die Übertragung des Steingrabes dorthin hinderten? Das ist nicht nur die Ansicht Schuchhardts, Schwantes' und anderer hervorragender Fachleute, auch Menghin hält es, wie er mir brieflich mitteilt, für

möglich, ebenso wie die Annahme, daß die Schnurkeramiker die eigentlichen Indogermanen seien, daß die Vorindogermanen nördlich der Elbe einmal Indogermanen wurden, d. h. indogermanische Sprache annahmen, die in ihrem und der eingedrungenen, ihnen beigemischten Indogermanen Munde das Germanische wurde. Feist und Günther hätten dann mit ihrer oben erwähnten Erklärung der germanischen Lautverschiebung vielleicht recht.

Aber wann bildete sich ein schnurkeramischer Kreis mit eigener Rasse neben dem megalithischen aus? Haben beide gleiche Wurzel? Kann der schnurkeramische sich nicht anderswo gebildet haben? Darauf ist zu antworten, daß wir ihn vor 3000 v. Chr. nicht mit Sicherheit feststellen können (den der Einzelgräbler ebensowenig). Und doch hat die Besiedlung des Nordens lange vorher stattgefunden. Ist es also unglaublich, daß die Schnurkeramiker oder ihre Väter etwa um jene Zeit aus Asien einwanderten, was ja v. Eickstedt aus rassenkundlichen Tatsachen herleiten will? [1]

Nun Koppers: Die Indogermanen stammen aus Asien. Für ihre Gesittung war (wie anscheinend auch für die der Schnurkeramiker) das Hirtentum besonders bezeichnend. Namentlich ist ihnen das Pferd eigentümlich, was sie, wie vieles andere, zu Türken und Mongolen stellt; dazu kommen Joch und Wagen, Zweiteilung des Jahres, mäßiger Getreidebau (besonders Gerste). In die gleiche Richtung weist die Gesellschaftsordnung: Vaterrecht, Erstgeburtsrecht, Großsippe mit Ausheirat, gleiches Recht innerhalb der Sippe, jährliche Volksversammlung.

Gemeinindogermanisch sind ferner der Glaube an einen Himmelsgott, dessen Eigenschaften dazu neigen, sich in neuen Göttergestalten zu verselbständigen, der Glaube an ein göttliches Dioskurenpaar, an eine Weltsäule, Pferdeopfer, Feuerverehrung. Auch das weist hinüber zu den Türken und Mongolen.

Nehmen wir aus dem Gesagten die Züge fort, die schon sehr früh, zum Teil schon während der älteren Steinzeit, durch ein noch unentwickeltes Hirtentum, ähnlich dem der Lappen, nach Europa getragen sein können oder müssen, und jene, die von Indiern und Persern auf ihrem Durchzug durch das Gebiet der südrussischen Hirtenkrieger neu gewonnen oder verstärkt sein könnten, so bleibt noch genug. Besonders überzeugend ist der Umstand, daß die Indogermanen teilnehmen an der staatenbildenden Kraft des Hirtentums. Für Ausbreitung und Staatengründung ist offenbar die Rasse allein nicht verantwortlich, eher wohl für deren Art und dauernden Erfolg. Wir werden den völkerkundlichen, rassischen, vorgeschichtlichen Tatsachen vielleicht am besten gerecht, wenn wir annehmen, daß die Schnurkeramiker, die Urindogermanen, nicht lange vor 3000 v. Chr. den Weg von Turkestan nach dem Westen angetreten haben, dann, im Weiterwandern gehemmt, im thüringisch-sächsischen Gebiet erstarkten, endlich von dort aus ihre allmähliche Welteroberung antraten.

Die Frage nach der indogermanischen Urheimat dürfte also mit jener nach dem Entstehen und der Urgeschichte der Schnurkeramiker zusammenfallen. Weder die Verteidiger der asiatischen noch die der nordischen Urheimat haben umsonst gearbeitet, und die der südrussischen dürften sich damit trösten, daß sie zum mindesten ein wichtiges Durchzugsgebiet ins Licht gerückt haben. Das Eindringen gelegentlicher Indogermanenschwärme ins nordische Gebiet vor der Zeit der uns bekannten Schnurkeramiker, für das manche Knochenfunde sprechen, wollen wir selbstverständlich nicht ableugnen; auch v. Eickstedt, der die asiatische Heimat der nordischen Rasse und des Indogermanentums vertritt, weist darauf hin. Zum Schluß danke ich Herrn Dr. Menghin und P. Koppers, daß sie mich, jener durch briefliche Mitteilungen, dieser durch Zusendung seines Aufsatzes: „Die Indogermanenfrage im Lichte der historischen Völkerkunde" („Anthropos" XXX, 1935) in die Lage versetzten, diesen bescheidenen vorläufigen Bericht über die gegenwärtige Lage jener so eifrig umstrittenen Frage zu bieten (vgl. besonders noch Schwantes, Deutschlands Urgeschichte, S. 112, 113).

Gustav Lehmacher S. J.

[1] Es ist vielleicht nicht nötig, anzunehmen, daß die Schmuckart der Gefäße, von der dieser Kreis den Namen führt, zu seinen ursprünglichen Eigenheiten gehört. Möglicherweise haben wir hier eine Angliederung an den megalithischen Kreis.

Besprechungen

Kunst

Unvollendete Symphonie. Gedanken und Dichtung von Willi Schmid. 8° (296 S.) München 1935, R. Oldenbourg. Geb. M 6.50

„Unvollendete Symphonie" nennt sich diese Erinnerungsschrift an Dr. Willi Schmid, das unschuldige Juniopfer einer tragischen Verwechslung. Vor unserer Seele taucht da die unvollendete H-moll-Symphonie Schuberts auf, unvollendet insofern, als die Schlußteile fehlen, vollendet aber in dem, was der Meister geschrieben hat. So ist auch Willi Schmid von uns gegangen, unvollendet an Jahren, aber vollendet in seiner kernhaft katholischen Gesinnung und in seiner künstlerischen und wissenschaftlichen Reife. Und wie das Fehlende an der Schubertschen Symphonie unser Urteil über die Schöpferkräfte ihres Meisters nicht mehr hätte ändern können, so wissen wir auch von Dr. Schmid, was wir an ihm gehabt und verloren haben. Die beiden trefflichen Einleitungsaufsätze von Peter Dörfler und Oswald Spengler sagen, was wir alle empfinden. Der Primus am Gymnasium war nicht, wie sooft, ein Schultalent, das später große Hoffnungen enttäuschte; er blieb auch Primus im Leben und in seinem vielseitigen Wirken. Und seine Vielseitigkeit verleitete ihn nicht zur Oberflächlichkeit, er suchte vielmehr bei allem, was er angriff, in die Tiefe zu dringen. Von dieser Vielseitigkeit und Gründlichkeit, aber auch von der Schönheit und Gepflegtheit seiner Sprache geben die hier gesammelten Aufsätze (auch die beiden für die „Stimmen" geschriebenen sind darunter) ein richtiges Bild. Selbst der formsichere und stimmungsreiche Lyriker, den er in seinem Leben zu verheimlichen wußte, begegnet uns zu unserer Überraschung in dem Buche. Eine andere Seite seines Künstlertums dagegen mußte sich einer unmittelbaren Darstellung entziehen: die Meisterschaft als reproduzierender Musiker, die er sooft im In- und Ausland bewähren durfte. Die zarte Feinfühligkeit, mit der er ein fremdes Seelenleben zu behandeln wußte, offenbart am schönsten der Briefwechsel mit seinem jungen, genialen Freund Wolfgang Graeser, dessen Leben auch eine unvollendete Symphonie war. Ergreifend sind die Todesgedanken, die er vier Tage vor Erfüllung seines Schicksals einem Briefe anvertraut hat. Wie hätte er ahnen können, wie rasch und vollkommen wörtlich der „Knacks in der Maschinerie" sein Zerstörungswerk verrichten sollte! So ist dieses Buch ein schönes Vermächtnis, das die Erinnerung an den Verewigten immer in uns lebendig erhalten wird.

J. Kreitmaier S. J.

Die Helmarshausener Buchmalerei zur Zeit Heinrichs des Löwen. Von Franz Jansen. 4° (170 S.) Mit 33 Abb. auf 16 Tafeln. Hildesheim u. Leipzig 1933, August Lax. Geh. M 7.50

Gegenstand der in der vorliegenden Schrift dargebotenen Untersuchungen sind die Gruppen mit Miniaturen geschmückter Handschriften der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, die der Verfasser als Erzeugnisse einer Schreibstube des ehemaligen, nahe der Mündung der Diemel in die Weser gelegenen Benediktinerklosters Helmarshausen erweisen möchte. Die erste, die älteste, umfaßt ein Evangeliar in englischem Privatbesitz zu Malvern bei London, zwei aus dem Dom zu Lund stammende Evangeliare in der Universitätsbibliothek zu Upsala und in der Kgl. Bibliothek zu Kopenhagen, ein Fraternitätsbuch aus Corvey im Staatsarchiv zu Münster und ein Evangeliar im Dom zu Gnesen. Die zweite, etwas jüngere, wird gebildet von dem Prachtevangeliar Heinrichs des Löwen in der Cumberlandbibliothek zu Gmunden, dem Psalter Heinrichs des Löwen im Britischen Museum, einem Fragment im Kestnermuseum zu Hannover sowie einem Sakramentar und dem sog. Hardehauser Evangeliar in der Landesbibliothek zu Kassel; die dritte, aus dem ausgehenden 12. Jahrhundert datierende, von einem aus der Sammlung des Grafen Kesselstatt kommenden Evangeliar im Dom zu Trier und einem Evangeliar in der Bibliothek zu Wolfenbüttel. Daß das Gmundener Evangeliar aus Helmarshausen stammt, geht aus der in ihm sich findenden Widmung hervor, in der es als Schöpfung eines dortigen Mönches Herimann bezeichnet

wird. Für den Psalter Heinrichs des Löwen wird die gleiche Herkunft dargetan durch das ihm eingefügte, auf Helmarshausen hinweisende Kalendarium. Die übrigen Handschriften können dagegen bestenfalls nur mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit als Arbeiten der Helmarshauser Schreibstube oder doch als in näherer Beziehung zu ihr stehend erwiesen werden, und zwar gilt das insbesondere auch von denen der ersten Gruppe, deren Herkunft aus Helmarshausen der Verfasser im Schlußwort als sicher bezeichnet, obwohl er sie in den diesbezüglichen Untersuchungen richtig nur als wahrscheinlich hingestellt hatte. Vortrefflich ist die Beschreibung, welche der Verfasser von den Handschriften gibt. Sachlich, vollständig und klar, ist sie ein wertvoller, sehr dankenswerter Beitrag zur Geschichte der stilistischen Entwicklung und der Ikonographie der sächsisch-westfälischen Buchmalerei des 12. Jahrhunderts. Bemerkt sei, daß der Brennende Dornbusch und das Vließ Gedeons nicht Symbol der Unbefleckten Empfängnis (S. 97), sondern Symbol der jungfräulichen Empfängnis und Geburt Jesu sind, daß die weibliche Figur mit Opfergaben auf dem Bild der Darstellung des Jesuskindes im Psalter Heinrichs des Löwen nicht Anna, sondern eine Dienerin wiedergibt (vgl. dieselbe Figur auf dem gleichen Bilde im Evangeliar Heinrichs des Löwen, S. 80), daß es sich bei dem S. 13 erwähnten Gegenstand im Domschatz zu Minden nicht um ein Ziborium, sondern um ein Reliquiar handelt, und daß die dort aufgeführten Goldschmiedearbeiten als Helmarshauser Schöpfungen nicht in Betracht kommen können.

J. Braun S. J.

Lebensbilder

Kardinal Franz Ehrle. Von Karl Christ. gr. 8° (47 S.) Sonderabdruck aus dem Zentralblatt für Bibliothekswesen. Jahrg. 52, Heft 1—2. Leipzig 1935, O. Harrassowitz.

Dem Bibliothekar der Vatikana Franz Ehrle war es in seltenem Maße beschieden, die Früchte seiner Arbeit noch selbst reifen zu sehen. Er ging seinen Weg, getragen von der Zustimmung seiner Fachgenossen und der übrigen Gelehrtenwelt, einer Zustimmung, die sich im Laufe der Jahre in tiefe Verehrung und eine oft rührende Anhänglichkeit wandelte. Durch vorliegende Schrift ist dem Bibliothekar Ehrle von zuständiger Seite ein Denkmal gesetzt, wie man es sich schöner und würdiger kaum denken kann. Der Verfasser, der als Mitglied des Preußischen Instituts selbst drei Jahre in der Vatikana zu Ehrles Zeiten gearbeitet hat und jetzt Direktor der Handschriftenabteilung der Berliner Staatsbibliothek ist, bringt dem Schaffen Ehrles als Reorganisator, Vermehrer und Verwalter der Vatikanischen Bibliothek, seinen Verdiensten für die Ermöglichung einer besseren Ausnutzung und Erhaltung der Handschriften und seinen großen bibliotheksgeschichtlichen Arbeiten das feine Verständnis des praktischen und des gelehrten Fachmanns entgegen. Er zeichnet ein Bild der Persönlichkeit und des Wirkens dieses großen Bibliothekars, so wie er wirklich gewesen ist. Man möchte, ganz abgesehen von der Persönlichkeit Ehrles, der Arbeit eine weite Verbreitung in der Welt der wissenschaftlichen Bibliotheksbenutzer wünschen. Denn hier ist von einem Fachmann an einem Vorbild im einzelnen gezeigt, welch ungemessene Bedeutung das stille, entsagungsreiche Wirken des Bibliothekars für die gesamte Wissenschaft und ihren Fortschritt besitzt. Bei Ehrle, der an einem Mittelpunkt wissenschaftlichen Arbeitens Großes leistete, wird diese Bedeutung allgemein anerkannt; viele andere, die in engerem Kreise wirken, werden vielleicht kaum beachtet. Und doch zieht ihre Arbeit tiefe Furchen. Christ hebt z. B. die großen Verdienste für die Wissenschaft hervor, die Ehrle sich durch Anregung der mustergültigen Kataloge der Vatikanischen Handschriften und der Initienverzeichnisse erworben hat. Der Benutzer dieser und anderer Verzeichnisse denkt vielleicht kaum daran, wie seine Arbeit durch solche Verzeichnisse vielleicht erst ermöglicht ist, wie sehr sie im einzelnen gefördert wird. Wo stände die geschichtliche Erforschung der Vergangenheit ohne diese Kataloge und die in ihnen geborgene Arbeit der Bibliothekare. Es gilt nicht nur das Wort, das Ehrle mir einmal sagte, er habe als Bibliothekar aus dem beständigen Verkehr mit den Gelehrten ungemein viel gelernt; es gilt

auch das Wort des bahnbrechenden Forschers auf dem Gebiet mittelalterlicher Philologie Ludwig Traube, der Gelehrte finde sooft bei den Hütern der Geistesschätze vergangener Jahrhunderte reiche Anregung und wertvolle Hilfe.

F. Pelster S. J.

Helden und Heilige. Von Hans Hümmeler. Bd. II. 8° (300 S.) Bonn 1934, Buchgemeinde. Geb. M 5.40

Sonntagsglocken und Werktagsglocken, dem Himmel und der Erde nahe, mit der Wucht des Erzes die abgetönte Stimmung verbindend und übernatürliche Weihe: so klingt das Leben dieser Helden in unsern Werktag und Feiertag, einige Minuten nur, es genügt, um unsern Blick froher, den Schritt sicherer zu machen. Die Kunst des Verfassers, das Ineinander von Blut und Gnade, von Zeit und Aufgabe, von weit herkommenden Wellen und heutiger Brandung, in knapper, sachlicher Schönheit darzustellen, ist auch in diesem Bande nicht erlahmt. Nur ganz selten merkt man die Mühe und das Wörterbuch des Schriftstellers durch. Das Gegenüber der Heiligen wird zuweilen, ohne daß es so nötig wäre, zu dunkel gesehen. Das St. Moritz der thebäischen Martyrer möge ins untere Wallis verlegt werden. — Einen Satz des Verfassers möchte ich auf die Legende mit ihren Helden und Heiligen erweitern: „Wer sie zum Weggefährten hat, wird nicht in Gewöhnlichkeiten absinken." Ja, das Christentum hat Blut und Rasse und wird sie allzeit schaffen. S. Nachbaur S. J.

Unter dem Banner der „Barbaren". Von Lyder Ramstad. Autorisierte Übersetzung aus dem Norwegischen von Gräfin Cecilie Wedel. 8° (167 S.) Breslau 1934, Hirt. M 2.75, geb. 3.50

Wieder ein Kriegsbuch!? Ja, aber ein ganz eigenartiges: Es ist das Kriegsbuch eines kämpfenden „Neutralen". Der Verfasser, ein Norweger, trat zu Beginn des Krieges nach vielen Schwierigkeiten ins deutsche Heer ein, nicht aus jugendlicher Abenteurerlust — er war damals nahezu 30 Jahre alt —, sondern aus der ehrlichen Überzeugung, daß das Recht auf unserer Seite sei. In frischer, anschaulicher Weise schildert er seine Erlebnisse bei der Ausbildung, an der Westfront und im Lazarett. Wie er selbst im Vorwort sagt, schrieb er sein Werk, „hauptsächlich um der Welt ein anderes Bild als das jüdisch-kommunistische ‚Im Westen nichts Neues' vom deutschen Soldaten zu zeigen". Dem tapferen Nordländer gebührt unser Dank dafür, daß er nicht nur mit der Waffe, sondern auch mit der Feder für Deutschlands Ehre kämpfte. R. Doergé S. J.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Josef Kreitmaier S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher 32749). Mitglieder der Schriftleitung: A. Koch S. J., 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. Verantwortlich für den Anzeigenteil: Eugen Riegger, Freiburg i. Br. — DA. I. Vj. 1935: 6750 Stück. Zur Zeit ist Preisliste Nr. 2 gültig!

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.

Rund um den Tisch

Von Peter Lippert S. J.

Rund um einen kleinen Tisch laßt uns Platz nehmen, meine Freunde, und miteinander sprechen — und miteinander schweigen. Es gibt soviel mehr Dinge, über die man nur schweigen, als über die man sprechen kann. Aber miteinander schweigen, ist das nicht vielleicht das innigste Reden? Nur wenige seid ihr, die ich im Geiste um diesen runden Tisch sitzen sehe; die Gesetze der großen Zahlen herrschen nicht mehr über uns. Es gäbe ja wohl viele, die wir gerne riefen und die auch mit uns zusammen sein möchten, aber dann könnten wir nicht mehr so miteinander reden, wie wir es tun wollen, und vor allem, wir könnten es nicht mehr so weitergeben, was wir miteinander ausmachen. Denn weitergeben, das soll heißen weiterschenken, leise und mit einer stillen Scheu vor dem Geheimnis des andern und doch mit einem inwendigen Verstehen füreinander. So weitergeben kann man nur Erkenntnisse, die man mit wenigen gedacht und beredet und erschwiegen hat.

Wir wollen miteinander reden. Zuerst freilich sieht es so aus, als wollte ich allein sprechen. Aber eure Herzen werden mir antworten, ich weiß es. Auf den Wellen der Zeit und vielleicht sogar der Ewigkeit werden eure Antworten zu mir zurückwandern und mir sagen, daß wir uns verstanden haben. Ja, eure Antworten werden in meiner Seele den Worten wieder begegnen, die ich zu euch gesprochen habe. Diese Worte verlassen mich ja nicht; denn, was man lieben Menschen sagt, verliert man nicht. Es bleibt in uns stehen wie eine befruchtete Blüte, wie ein wachsender Keim. Und wenn einst eure Antworten zu mir kommen, dann ist wohl alles schon viel gereifter und zeitiger in mir geworden, was ich wie einen kleinen Samen in die Schollen meiner Worte niedergelegt habe.

Aber eigentlich habt ihr zuerst zu mir gesprochen, meine Freunde. Ich weiß doch nur, was die Menschen mir zugetragen haben, liebende und leidende Menschen. Alle Fragen, die in mir sind, habt ihr zuerst in mich hineingefragt. Was in meiner Seele in kleinen oder großen Wellen sich hebt und senkt, das war wie das Gewoge einer dunklen See mitten in der Nacht; ich habe sie erst gesehen, als eure Blicke darauf fielen wie ein weckender Strahl. Eure Fragen an mich haben mich wissend gemacht um euch und um mich selbst; so sind wir wissend geworden füreinander. Was ich euch also sagen möchte, ist nur Antwort und Echo und Widerschein von all den Klängen und Glockenschlägen und brennenden Lichtern, die in eurer Seele sind.

Es sind also doch nicht bloße Worte, die wir reden. Es ist uns oft so leer zu Mute, als könnten wir nichts als Worte machen, bekümmerte und fragende und ratende und zuweilen auch allzu aufdringliche, alles besserwissende Worte. Aber die Worte, die wir einander sagen wollen, sollen doch Boten sein von dem, was in uns lebt, was uns heilig ist, wichtig und

ernst; das Gewand, in das sich unsere Seele kleidet, sollen sie sein. Unsere Seele? Was ist sie denn? Ist sie nicht eine große Ruhelosigkeit? Sie will doch immer etwas tun und schaffen, etwas erreichen und erobern. Aber was sollen wir tun? Das ist die Frage, meine Freunde.

Wir alle, die wir rund um den Tisch sitzen, haben die Schwelle zur großen Enttäuschung schon überschritten. Wir wissen heute, daß wir, daß die Menschen nichts tun können, nichts ins Dasein rufen können, nichts Lebendiges, Bewegtes, Ewiges. Wir können freilich allerhand machen. Aber das sind dann eben nur Machwerke, tote Dinge. Wir können Pyramiden machen, zugespitzte steinerne Gliederungen, geometrisch ausgerichtet. Ja, Pyramidenstufen können wir bauen, eine über der andern, und jede neue Stufe will den Rekord der vorherigen schlagen. Eines über das andere türmen, das können wir, ein Dach über das andere setzen, wie es bei den vielen Dächern östlicher Tempel geschieht. Aber es wohnt kein Gott darin, höchstens ein Götze, kein Leben, kein Feuer, keine Seele. Ja, machen können wir schon etwas. Aber das ist es eben, daß unser Tun nur ein Machen ist, kein Erschaffen... Daß es also nicht der Mühe wert ist.

Seht ihr, meine Freunde, alles, was in uns ist, das ist in sich tot und darum auch klein und unwichtig. Das fühlen wir alle Tage. Unser ganzes Tagewerk, unsere Berufsarbeit, unser Broterwerb, unser Privatleben und unsere weltgeschichtliche Arbeit, wo wir sie einmal versuchen, ja selbst unser Denken und Erkennen und Phantasieren und Gestalten, es ist doch alles klein und unzulänglich, kurzlebig. Ich weiß, daß ihr darunter leidet. Das Leben vergeht Tag für Tag, Jahr für Jahr, ohne daß etwas geschieht, ohne irgend eine Wichtigkeit oder Notwendigkeit. Was wir tun, haben zahllose andere auch getan und werden es nach uns wieder tun. Es ist da nichts Einmaliges, nichts Unersetzliches, nichts Unwiederbringliches. Was wir sind und was in uns ist, das ist wie eine Welle, deren Kommen nichts bringt und deren Verschwinden nichts zurückläßt, nicht einmal eine Lücke. Ach, meine Freunde, wir waren schon immer einflußlos, machtlos, bedeutungslos. Und so scheint es uns immer, als müßte das Eigentliche noch kommen, das Leben, das Werk, das Wunder. Wir sehen aber doch deutlich, daß nichts mehr kommt, nichts mehr als das Aufspringen des großen Tores, das ins Dunkel führt.

Wie ein weites Feld von Totengebeinen ist unser Leben. Aber seht, meine Freunde, es ist einer da, der dem Totengebein Leben einhauchen kann. Wir können dem Erschaffer dienen, der in uns wirken will, dem, der das Leben trägt und das Feuer und den Geist. Wir können ihm als Stoff dienen, den er formt, als Leib, den er beseelt, oder doch als Opfer, das er entzündet. Gott kann in uns und aus uns wirken. Und er tut es, wenn nur etwas in uns da ist, was er in die Hand nehmen kann, ein Hingegebensein an ihn; wenn nur etwas da ist, was seinen belebenden Funken auffangen kann, reine Empfänglichkeit; wenn nur nicht zuviel eigenes Machenwollen, hoffärtiger Leistungswille, lärmende Geschäftigkeit, eilige Selbstüberhebung, selbstsüchtiger und ängstlicher und neidischer Wettkampf widereinander in uns ist. Wie ein Ackerfeld unter kalten Herbstnebeln, so dehnt sich unser Leben hin. Aber seht, da ist ein Säman, der

darüber hingeht und seinen Samen hineinstreut. Wir können ja nichts dazu tun, daß er wirklich kommt und sät, wir können sein Gehen nicht herbeirufen, nicht beschleunigen, nicht lenken. Aber er ist doch da und geht über unser Feld und weckt Leben und läßt wachsen und blühen. Das Lebendige und Lebendigmachende, das Heilige und Göttliche stirbt doch nicht aus in der Menschenwelt, so wenig wie das Leben in den Pflanzen und Tieren erlischt; immerfort wandert es über die Höhen und durch die Täler und durch die Wasser. Sagt, meine Freunde, ist es nicht wunderbar, daß es in dieser Welt, die wir so gut kennen, immer wieder Menschen gibt, die größer sind als diese ganze Welt, die über sie hinausragen bis zur Höhe Gottes, möchte man beinahe meinen, die stark und froh, rein und tapfer, still und sogar aufrichtig sind, die es ehrlich und die es gut meinen, denen man vertrauen, die man liebhaben kann, über deren leuchtender Gegenwart man sich selbst und alles Eigene vergessen kann? Man spürt es ihnen an, daß sie etwas geben, weil sie etwas haben, weil sie etwas sind, nicht irgend ein Machwerk, ein aufgebauschtes, sondern etwas, was einen tiefen Grund hat, auf dem sie stehen, also begründete Menschen, fast so notwendig wie Gott, möchte man sagen. Gibt es denn etwas Göttlicheres, als wenn das bloße Dasein eines Menschen schon genügt, uns über Dunkles und Schweres hinauszuheben? So daß man sagt: Dieser Mensch ist doch da, irgendwo. Und dagegen kommt kein Leid auf und keine Nacht.

Was Gott aber in dem und jenem Menschen wirkt, das kann er in jedem wirken, auch in uns, wenn wir nur bereit sind und empfänglich, treu und wachsam, wenn wir nur zu schweigen und zu warten verstehen. Ja, warten müssen wir können, meine Freunde, warten auf die Stunde unserer Heimsuchung, warten auf den Lichtblick, der uns geschenkt wird. Dieses Warten ist aber keine Trägheit, es ist ein großer Fleiß, es bedeutet, daß wir uns hinbreiten vor Gott wie ein empfängliches Ackerfeld. Tag für Tag tun wir unser Werk, gering und arm, wie es ist, dunkel und tränenvoll wie eine Scholle. Jahr für Jahr reihen wir in unserem Leben und Wirken die Furchen aneinander, und alles, was wir schaffen, scheint nichts anderes zu sein als das geduldige Daliegen und Brachliegen der toten Erde. Und doch ist es bebaute Erde, es ist besätes Land, und Leben liegt in unsern Furchen.

Warten müssen wir können, fleißig, eifrig, gesammelt, gespannt und begierig, inmitten eines lebenslangen, mühseligen, kümmerlichen und oft freudlosen Tuns. Dieses Warten aber ist ein Leid, es ist voll tiefer Entsagung, voll unbegreiflicher Sehnsucht, voll quälenden Durstes. Das Warten ist ein schmerzhaftes Ansichhalten, ein sich selbst erzwingendes Ruhigliegen, ein Gelassensein, das nur durch Entlassen, durch Gehenlassen und Abschiednehmen gewonnen wird. Aber seht ihr nun, meine Freunde, gerade in diesem Leiden werden wir bereitet und bereit, Gottes Wirken, Gottes Funken, Gottes Aussaat aufzunehmen. Wenn Gott kommt, dann wird man immer leiden, weil er so übermächtig ist. Und wenn man leidet und zu leiden weiß, dann darf man denken, nun kommt Gott. Das Leid zieht ihn an, wie feuchter, dunkler Waldboden den Regen anzieht.

Damit sind wir schon bei der Frage aller Fragen. Wie oft habt ihr mich über Gott gefragt: Wie ist Gott und wo ist er und wie können wir ihn finden? Ach, meine Freunde, warum fragt ihr mich so oft gerade diese Frage, auf die ich zuletzt immer nur antworten kann, schamvoll und traurig: Ich weiß es nicht? Nun seid ihr ja schon viel klüger geworden und müht euch nicht mehr damit ab, das Walten Gottes, seine Gegenwart, seine Pläne und seine Liebe sichtbar und greifbar erfahren zu wollen in den großen Dingen dieser Welt, in ihrer Welt- und Völkergeschichte, in ihrer Kriegs- und Wirtschaftsgeschichte. Er ist meist sehr fern von diesen Dingen. Ja, wir können sogar Stellen genug bezeichnen, wo er sicher nicht ist, dunkle Stellen gleich den sternlosen Flecken, die man am südlichen Himmel sieht und die den erstaunten Himmelsforscher auch nicht das fernste Lichtsternlein entdecken lassen. Und jene großen Weltdinge sind auch allzu fern von euren Herzen. Oh, ich kenne euch, meine Freunde! Selbst wenn Gott in ihnen ist, könnt ihr ihn doch nicht erspähen, weil sie zu ferne sind, zu unwichtig für euch. Man kann Gott nur finden in Dingen, die einem wichtig und darum auch nahe sind. Freilich, wenn auch diese Dinge wieder allzu klein sind, allzu kleinlich, dann werden wir auch in ihnen Gott nicht finden. Ja, ihr seid schon sehr klug geworden, meine Freunde, weil ihr Gott auch nicht mehr in den Dingen und Geschehnissen eures eigenen Lebens sichtbar am Werk sehen wollt wie einen Puppenspieler, der alle Figuren eures Lebens an unsichtbaren Drähten zieht und lenkt. So läßt Gott sich nicht zuschauen. Ihr wißt schon, daß in jedem Menschenleben sehr viele Dinge und Begebenheiten sinnlos erscheinen, dunkel und verworren bis zum letzten Augenblick. Man kann nicht dahinterkommen, warum sie gewesen sind, und gar, ob eine große Liebe und Weisheit sie gelenkt hat oder nur Zufall, Schicksal und Schuld.

Aber was ihr noch gerne wissen möchtet, ist dieses: Wie kann ich selbst Gott nahe kommen, so daß ich weiß, er ist mir etwas, so daß ich weiß, ihm gehört meine Liebe und für ihn schlägt mein Herz? Meine Freunde, gerade das kann ich euch nicht lehren. Aber seht, ein Leid, ein abgrundtiefes Leid kann es euch lehren. Gott wohnt im Dunkel, und wenn es einmal ganz dunkel und einsam geworden ist um euch und in euch, wenn ein Leid wie ein tiefes Meer sich über euch ergossen hat, dann kann es sein, daß ihr so weit aus euch herausschreitet und auf eine so ferne Wanderung geht, daß ihr selbst zurückbleibt und euch selbst nicht mehr sehen könnt. Dann kann es sein, daß ihr ihm begegnet und plötzlich wißt: Gott allein! Er ist da. Er allein ist wichtig, ist wirklich, ist mein Herr, ist mein Du. Wer sich selbst verloren hat, der kann ihn finden. Und siehe, da findet er sich selbst wieder, indem er sich an ihn schmiegt.

Wenn einmal ein Mensch so vor Gott gestanden hat, ganz allein, ohne sich irgend eines Geschöpfes getrösten oder sich an eines halten, sich hinter ihm verstecken zu wollen, dann kann es sein, daß er das einzig wesentliche Wort seines Lebens, das Gebet einfachhin betet: Du. So daß dieses Du in eine Stille fällt, die von nichts anderem mehr erfüllt und durchbebt wird, in den bodenlosen Abgrund der Stille. Dieses Du muß dann ganz allein alle Stille ausfüllen, die in Gott und um Gott ist. Könnt ihr euch

wohl vorstellen, wie gewaltig es klingen wird, auch wenn es nur geflüstert ist, unhörbar für Menschen? Es ist der allereinzige Laut in einer unendlichen Stille, der einzige Unterbruch des Schweigens selber. Es ist die einzige Welle, die alle möglichen Räume durchzittert. Wie gewaltig muß sie sein, wenn sie ganz allein alles ausfüllen will! In einer solchen Stille ist auch ein Flüstern schon wie ein allgegenwärtiger, überall hindringender Glockenklang.

Und nun seht, meine Freunde, wenn ein Mensch einmal so vor Gott stand, dann ist er berührt von Gott, dann hat ihn ein Funke gestreift, dann ist er ein Stückchen Helligkeit geworden. Er hat seine Augen aufgetan, ist wach und sehend geworden, ernst und reif und frei und befreit, fast wie Gott, möchte man sagen. Er hat die Schwelle aller Enge überschritten. Da ist er etwas geworden, da ist etwas geschaffen, wenn auch nicht von ihm, aber doch in ihm.

Von nun an ist alles, was er ist und was er tut und was er auch nur anrührt, von einer geheimnisvollen Schönheit; er mag tun, was er will, es ist etwas Besonderes, Einmaliges, Lebendiges und Belebendes. Es ist groß, weil in all diesem Tun, auch im ärmsten, das große Du lebt. Es ist alles eine strahlende Kraft geworden, auch für andere fruchtbar und nahrhaft wie lebendiges Brot. Die Welt lebt eigentlich nur von solchen nahrhaften und fruchtbaren Menschen. Um eines solchen Menschen willen, dessen Dasein für sich allein schon gesegnet ist, auch wenn es keinen auffälligen Inhalt hat, beginnen die andern, die ihn sehen, ihr eigenes Dasein zu segnen. Sie werden ja wohl nicht wissen, wie es kommt, daß da nun doch ein Mensch ist, an den man glauben kann, mitten unter den Menschen, an denen sie schon irre geworden sind. Man könnte es ihnen auch nicht beschreiben; denn das letzte Geheimnis des Daseins läßt sich nicht in Worte fassen. Nur die Menschen, die es haben, können es wissen. Und sie sagen es den andern, aber nicht in Worten, sondern durch ihr Dasein selber, das voll des Geheimnisses ist. Eben das Geheimnis wird zu einer Offenbarung. Ja, nur Geheimnisse sind von offenbarender Kraft. Geheimnis ist Gnade. So kann ein Mensch auch vielen etwas sagen, eben weil er nicht in Worten allein zu reden braucht. Worte dringen immer nur zu wenigen, und wenn sie auch ein „Funkspruch an alle“ wären. Aber ein seiender Mensch, der das Geheimnis Gottes in sich trägt, der steht in der Mitte von allen und berührt sie, wie er selber berührt ist. Seht ihr nun, meine Freunde, warum ihr nicht viele zu sein braucht, die ihr hier sitzet, rund um diesen kleinen Tisch!

Kirche und Sport

Von Philipp Küble S. J.

I.

Die Aufgabe der Kirche ist religiöser Natur, ihr Ziel liegt nicht im Natürlichen, sondern im Übernatürlichen. Diese Sätze werden meistens auch von religiös Gleichgültigen und selbst von Feinden der Kirche gerne zugegeben, manchmal sogar mit besonderem Eifer gepredigt. Wel-

ches Interesse soll also die Kirche an einem so natürlichen, so „weltlichen" Ding wie dem Sport haben? Wird sie durch ihn nicht von ihrer eigentlichen Aufgabe abgelenkt? Sieht man darin nicht mit Recht einen Beweis für den „Machthunger der Kirche", da sie sich in Dinge einmischt, die ihrer Aufgabe fremd sind?

Die Verfechter dieser Auffassung pflegen zu betonen, sie seien durchaus keine Feinde der Kirche, im Gegenteil, aber der Friede sei am besten gewahrt bei einer reinlichen Scheidung: Die Kirche möge sich um den Gottesdienst bemühen und den Sport den Sportorganisationen überlassen.

Diese fein säuberliche „Scheidung" bildet ein Grunddogma des „neutralen Sports" und scheint den meisten so natürlich und selbstverständlich, daß ein Zweifel an seiner Richtigkeit einfach nicht erlaubt ist. So weit ist also die liberalistische Auffassungsweise unserem Volk bereits in Fleisch und Blut übergegangen! Man fällt einem armseligen Trugschluß zum Opfer. Aus der religiös-übernatürlichen Aufgabe der Kirche wird ohne weiteres gefolgert, daß sie sich um die sog. „weltlichen Dinge" nicht zu kümmern habe. Aber was sind denn für den Christen „weltliche Dinge"? — Der hl. Paulus sagt: „Ihr möget essen oder trinken oder sonst etwas tun, tut alles zur Ehre Gottes" (1 Kor. 10, 31). Der Apostel faßt also offenbar die Begriffe „weltlich" und „religiös" nicht ganz so, wie sie uns das säkularisierte Denken, eben der Liberalismus, beigebracht hat. Dieser große Apostel der Wahrheit ist offenbar nicht damit einverstanden, daß der Christ sein Leben fein säuberlich in zwei Teile scheide: hie die „weltliche", hie die „religiöse" Sphäre. Der Apostel Christi verlangt also offenbar, daß das ganze Leben des Christen, ohne jeden Abstrich und ohne jede Ausnahme, von der Religion her geordnet und beseelt sei.

Aus dieser Forderung, die der Apostel im Namen Christi verkündet, die also eine Forderung Christi selbst ist, ergibt sich die Haltung der Kirche zum ganzen „weltlichen Raum" und damit auch zum Sport. Sie ist von Christus gestiftet als Reich Gottes auf Erden, mit dem Auftrag, die gottgewollte Ordnung des ganzen Christenlebens zu verwirklichen, das „Irdische" der Gottesherrschaft zu unterwerfen und dadurch die Menschen zu heiligen und zu retten. Sie muß sich daher um die Ordnung des „Irdischen" bekümmern, soweit die Interessen des Gottesreiches in Frage stehen. Sie ist nur die Beauftragte, die Statthalterin des Herrn, ihm verantwortlich für die Hinordnung des ganzen Menschen auf sein übernatürliches Ziel, und sie hat überhaupt kein Recht, den einzelnen Gebieten des menschlichen Lebens eine größere Unabhängigkeit zuzuerkennen, als ihnen nach dem göttlichen Gesetz zukommt. Sie hat wohl das Recht, dieses göttliche Gesetz in Zweifelfällen authentisch auszulegen, sie hat weiter das Recht, das göttliche Gesetz durch eine eigene Gesetzgebung gegen Übertretung zu schützen, seine vollkommene Beobachtung zu fördern; sie hat aber nie und nimmer das Recht, es nach Willkür abzuändern, ganze Stücke aus ihm herauszubrechen. Mit welchem Recht sollte also die Kirche eine vom Sport geforderte Autonomie anerkennen, indem sie ihn bedingungslos den Sportorganisationen überläßt? Womöglich mitsamt dem

Sonntag, der doch als „Tag des Herrn" in besonderer Weise der Verantwortung der Kirche anvertraut ist? Dabei ist die Frage der Sonntagsheiligung gewiß nicht die einzige gemeinsame Frage, die hier zu regeln ist, es sei denn, man stellte sich auf den Standpunkt, die Art des Sportbetriebs in sich hätte, abgesehen von der Sonntagsheiligung, keinen Einfluß auf das Seelenleben des Menschen. Das werden aber weder die Lobredner des Sports noch seine Kritiker behaupten.

So zeigt schon eine sehr summarische Betrachtung, daß die gepriesene „reinliche Scheidung" zwischen Kirche und Sport ausgeschlossen ist, sobald man den Grundirrtum des Liberalismus, die Säkularisierung des außerkirchlichen Raumes, durchschaut und innerlich überwunden hat. Der Sport ist, so gut wie alles andere auf dieser Welt, der Autorität und Sorge der Kirche unterworfen, soweit er die Aufgabe der Kirche, die Ehre Gottes und das Seelenheil der Menschen, berührt. An diesem Grundsatz kann die Kirche nicht rütteln und nicht rütteln lassen, ohne ihrer Aufgabe untreu zu werden.

Bis hierher kann die Frage „Kirche und Sport" für den klar denkenden Christen keine Frage sein, noch kann er sich der praktischen Schlußfolgerung entziehen, die sich aus der christlichen Glaubenslehre notwendig ergibt, nämlich: Wer auch der Organisator des Sportes sein mag, er muß die religiösen und sittlichen Forderungen der Kirche berücksichtigen und in zweifelhaften Fällen eine Verständigung mit der kirchlichen Autorität suchen. Die Forderungen der Kirche sind für uns deutsche Katholiken klar formuliert in den bekannten „Leitsätzen" der Fuldaer Bischofskonferenz vom Januar 1925. Sie enthalten sieben Grundsätze und zehn daraus abgeleitete „praktische Regeln". Anfangs von den meisten Sportorganisationen mit Hohngelächter aufgenommen, fanden sie in den wesentlichen Punkten, wie Trennung der Geschlechter, Kleidung, Unterordnung des Sports unter die Gesamterziehung, mit der Zeit auch die Anerkennung nichtkatholischer Sportführer. Der grundsätzliche Teil enthält nur allgemeine Wahrheiten des christlichen Sittengesetzes, die unabhängig sind von Zeit und Raum. Das gleiche gilt nicht ohne weiteres von den daraus gefolgerten „praktischen Regeln". Hier wird immer wieder eine Überprüfung auf Grund der gemachten Erfahrungen am Platze sein. Namentlich die Frage des Mädchenturnens bedürfte wohl einer weiteren Klärung, da der Ausdruck „Schauturnen" sehr verschieden ausgelegt wird.

II.

Wie soll nun die Kirche bei uns in Deutschland wenigstens das Mindestmaß ihrer notwendigen sittlich-religiösen Forderungen dem Sportleben gegenüber praktisch durchsetzen? — Wer nicht gerade darauf eingestellt ist, den Einfluß der Kirche im weltlichen Raum auf das unabdingbare Mindestmaß herabzudrücken, könnte die Frage auch so stellen: Wie kann die Kirche bei uns in Deutschland ihre Sendung an der Sportjugend und am Sport praktisch am vollkommensten erfüllen? Theoretisch kann man sich natürlich folgenden Weg denken: Die Kirche trifft mit den bestehen-

den Sportorganisationen oder mit dem Staat die nötigen Vereinbarungen, um die sittlich-religiöse Erziehung der Sportjugend sicherzustellen, und kümmert sich um weiter nichts als um die Erfüllung dieser Vereinbarungen. Vermutlich gibt es auch heute noch genug Idealisten im deutschen Katholizismus, die für diesen einfachen Weg schwärmen und den armen „Sportkaplan" bemitleiden, der so viel Zeit und Geld „ganz überflüssig" in den Sport hineingesteckt hat und hineinsteckt. Sie sind für die „Konzentration auf das Religiöse". „Was geht uns der Fußball an? — Wozu immer an der Peripherie arbeiten? — Wozu die Kräfte auf Nebenkriegsschauplätzen vergeuden?"

Die Praktiker, die Führer der katholischen Jugendverbände, gingen einen andern Weg, sie gründeten auf dem Katholikentag zu Würzburg 1920 eine eigene katholische Sportorganisation, die „Deutsche Jugendkraft". Sie gaben sich über die Schwierigkeiten dieses Weges durchaus keiner Täuschung hin, aber die späteren Ereignisse haben sie im großen ganzen angenehm enttäuscht. Wenn sie also mit vollem Bewußtsein einen überaus dornenvollen, opferreichen Weg beschritten, so taten sie es einfach deswegen, weil jener einfache Weg der Idealisten in der Wirklichkeit nicht zu finden war. Man nenne uns doch eine bedeutende Sportorganisation, die in der ersten Nachkriegszeit bereit gewesen wäre, mit der Kirche über die Gestaltung des Sports auch nur zu disputieren, geschweige denn, ihre notwendigsten Forderungen zu erfüllen! Standen sie doch, soweit sie nicht direkt kirchenfeindlich waren, allesamt auf dem Standpunkt, Sport und Religion hätten nichts miteinander zu tun. Der Sport als eine elementare, in sich gesunde, aber ungebändigte Bewegung der Nachkriegszeit, schäumte dann, einem Wildbach gleich, immer mehr über die Ufer. Infolgedessen suchten die Bischöfe 1925 klare und feste Dämme zu ziehen, aber man hörte nicht auf sie. Die Deutsche Jugendkraft war die einzige Sportorganisation, welche die Leitsätze anerkannte und praktisch durchführte. Das noch im Jahre 1925! Die übrige Sportwelt — und das stellt die Bedeutung und die praktische Notwendigkeit einer eigenen Sportorganisation am klarsten heraus — nahm die Leitsätze des deutschen Gesamtepiskopats nicht ernst, bis die Deutsche Jugendkraft als eine Macht, als ein ernst zu nehmender Rivale auf den Plan trat. Jetzt erst sah man sich veranlaßt, auf die „Anschauung und sittliche Empfindung der Elternschaft" Rücksicht zu nehmen, um des Nachwuchses willen. Und auf diesem Umweg kam man erst dazu, nun auch die Leitsätze selbst, die immerhin vielen katholischen Eltern als Richtschnur dienten, ernstlich und ehrlich zu studieren und wenigstens bis zu einem gewissen Grade ihre Berechtigung anzuerkennen. Damit ist nicht gesagt, daß es beim neutralen Sport überhaupt keine religiösen Menschen und Führer gegeben hätte; in rein katholischen Gegenden war sogar zuweilen der erste Weg verwirklicht: der Ortsgeistliche war im Vorstand der Deutschen Turnerschaft, die Mitglieder waren alle oder fast alle katholisch, weil ja die ganze Gegend katholisch war; für sittlich-religiöse Haltung und Erziehung der Jugend war genügend gesorgt. Örtlich betrachtet war alles in Ordnung, abgesehen von der Verbandsliteratur, welche die Mitglieder in die Hand bekamen.

Auf diese hatte natürlich die örtliche Führung keinen Einfluß. Und damit kommen wir schon auf den entscheidenden Punkt: die kirchlich gesinnten Kräfte in den Verbänden waren viel zu schwach, um in der Gesamtführung ihrer Auffassung Geltung zu verschaffen. Wer darüber im Zweifel ist, studiere die Sportliteratur der ersten Nachkriegsjahre; es genügt auch schon, sie durchzublättern und die Bilder zu betrachten.

„Aber vielleicht wäre alles anders gekommen, wenn nicht die Deutsche Jugendkraft gerade die religiösen Kräfte dem neutralen Sport entzogen hätte?" — Wer praktische Erfahrung hat, welche Anstrengungen es uns kostete, unsern ersten Jugendkraftlern wirklich inneres religiöses Denken und Leben zu vermitteln, wird die religiösen Kräfte, die wir dem neutralen Sport bis zur Verkündigung der Leitsätze „entzogen" haben, nicht allzu hoch einschätzen. Wir mußten uns die religiösen Kräfte schon zum allergrößten Teil selbst erziehen. Und was wir dem neutralen Sport in dieser Hinsicht entzogen haben, wäre dort ebenso zur Bedeutungslosigkeit verurteilt gewesen wie das, was geblieben ist, ich meine für die Gesamtführung der Verbände. Und das ist das Entscheidende, weil es die Entwicklungslinie bestimmt. — „Aber wir hätten diese religiösen Kräfte ja auch innerhalb der bestehenden Vereine bilden, dadurch unsern Aktionsradius vergrößern und uns viele Sorgen sparen können." — Das ist eben nicht der Fall; denn die Verbände waren ja grundsätzlich religiös neutral geführt, um von den kommunistischen Sportverbänden zu schweigen. Ohne die „Deutsche Jugendkraft" wäre also der Radius der Seelsorge auf eine wenig aussichtsreiche Einzelsorge unter den Sportlern beschränkt geblieben. Wenig aussichtsreich; denn es ist in der Regel wirklich eine schwierige Sache, einen Sportjungen, der in einer religiös neutralen Atmosphäre lebt, zu einem religiösen Menschen zu bilden. Also wurde gerade durch die Deutsche Jugendkraft der Aktionsradius vergrößert, oder besser gesagt, erst die Voraussetzung für eine erfolgreiche Seelsorge bei der Sportjugend geschaffen.

Geschichtlich gesehen ist daher festzustellen: Die katholische Jugendführung hatte in der Nachkriegszeit nur die Wahl, entweder den ganzen Sport mitsamt der Sportjugend einer religiös neutralen (bzw. direkt antikirchlichen) Führung zu überlassen oder eine eigene Sportorganisation zu gründen und zu führen.

Diese Feststellung hat nicht bloß rein geschichtliche Bedeutung; denn die Deutsche Jugendkraft besteht heute noch. Ihr Fortbestehen ist umstritten. Da ist es gewiß nicht bedeutungslos, klar zu sehen, aus welchen Gründen sie entstanden ist; denn die Gründe ihres Entstehens sind auch entscheidend für ihr Fortbestehen.

III.

Wie hätte die katholische Jugendführung unter den konkreten Verhältnissen die „Konzentration auf das Religiöse" verwirklichen sollen? Hätte sie wirklich den Sport mitsamt der Sportjugend andern Mächten überlassen und sich dafür um so eifriger auf Predigen, Beichthören, Katechese, Erziehung der nicht sporttreibenden Jugend verlegen sollen? Es

bedurfte doch gerade die Sportjugend einer intensiven Seelsorge, und die nicht sporttreibende Jugend bedurfte des Sports. Und wenn wir ein Seelsorgsgebiet deswegen aufgeben wollen, weil wir uns da mit „weltlichen Dingen" abplagen müssen, dann können wir allerdings „viele Kräfte sparen", können auch den schallenden Beifall aller religiös Liberalen ernten, nur werden wir bei folgerichtiger Anwendung dieses Grundsatzes das Reich Gottes auf Erden auf einen mathematischen Punkt konzentrieren. Wenn man die Materie vergeistigen und verchristlichen will, muß man sich eben in die Materie hineinknieen, wenigstens einige müssen das tun.

Wir wollen die Leistung der beschaulichen Karmeliterinnen für die Vergeistigung und Verchristlichung der Materie gewiß nicht gering einschätzen, aber die aktiven Jugendführer waren doch zu einer andern als dieser „rein religiösen" Rolle berufen. Jedenfalls haben es die großen Eroberer des Gottesreiches nicht verschmäht, sich tief in die Materie hineinzuknieen. Die Missionare, die Deutschland für Christus gewannen, beschäftigten sich nicht bloß so obenhin mit Ackerbau usw.; sie bildeten sich zu anerkannten Fachleuten aus, sie rodeten eigenhändig die Urwälder, sie stellten sich in die Sümpfe hinein, sie nahmen sehr „materielle Arbeiten" in Angriff, an die sich sonst niemand heranwagte. Und doch fehlte es ihnen nicht an der „Konzentration auf das Religiöse", ja, die Konzentration auf das Religiöse gab ihnen gerade die Kraft, diese übermenschliche materielle Leistung zu vollbringen. Wir wissen alle, daß die Beschäftigung mit der „Welt" immer die Gefahr der „Verweltlichung" in sich birgt, daß das Materielle unsern Geist nur zu leicht gefangen nimmt, und daß darum der Ruf nach „Konzentration auf das Religiöse" immer wieder am Platze ist, und zwar um so mehr, je mehr man mit der Welt zu tun hat. Aber dies kann doch für den zum aktiven Apostolat Berufenen nicht bedeuten, daß er sich auf den „sakralen Raum" zurückziehen und die Welt der Welt überlassen soll, sondern nur, daß er immer und immer wieder das religiöse Ziel all seines Tuns scharf ins Auge fassen und alles, aber auch alles auf dieses religiöse Ziel ausrichten soll als auf den gemeinsamen Mittelpunkt seines ganzen Lebens. Das ist „Konzentration auf das Religiöse" im Sinne des apostolischen Arbeiters, im Sinne des hl. Paulus, im Sinne der Heiligen des aktiven Lebens.

Nun, der Sport, wie er in der Nachkriegszeit auftrat, war in gewissem Sinn Missionsland, er war ein Naturprodukt, dem der christliche Geist zunächst fremd war. Da konnte man sich nicht aufs Predigen und Beichthören und auf den frommen Zuspruch beschränken, weil niemand auf die Predigt gehört hätte, niemand zum Beichten gekommen wäre; man mußte für Bälle, Plätze, Turn- und Schwimmhallen sorgen, man mußte sich zum mindesten mit der Psychologie des Sports, und, wenn man keine geeigneten Laienführer fand, auch mit der Technik und der Praxis der Leibesübungen befassen. Das war kein Fehler, sondern eine Notwendigkeit, und wahrscheinlich hätten wir noch mehr erreicht, wenn wir uns noch tiefer in die „Materie" hineingekniet hätten. Man mußte zuerst gewissermaßen die materiellen Voraussetzungen für die Missionierung schaffen. Darum ist auch die Klage über die „geringen religiösen Früchte" der

Jugendkraftarbeit, die nicht im Verhältnis stünden zu den gebrachten Opfern, unbillig. Wie lange müssen die Missionare meistens arbeiten, bis sie zahlenmäßig erfaßbare Erfolge zu verzeichnen haben! Von Erfolgen können sie meistens erst berichten, nachdem sie sich akklimatisiert, die Sprache gelernt, die richtige Missionsmethode gefunden haben, was Jahrzehnte in Anspruch zu nehmen pflegt, während der Anfang oft kaum mehr als eine beträchtliche Verlustliste von hoffnungsvollen Missionaren aufzuweisen hat. Der Sport der Nachkriegszeit war für uns, man kann wohl sagen, Neuland; die meisten Geistlichen mußten sich erst akklimatisieren, die Sprache lernen, die Missionsmethode mußte erst gefunden werden. Kann man billigerweise Früchte erwarten, wenn man erst am Roden oder Pflügen oder Säen ist? Und Tote hat uns die Jugendkraftarbeit nicht gekostet, im Gegenteil, manche sind durch sie erst gesunde, frische, natürliche, temperamentvolle Menschen geworden.

Wenn man wirklich zu den Dingen herabsteigt, dann ist nicht nur die Gründung der Deutschen Jugendkraft vollkommen gerechtfertigt; man wird der Führung auch das Zeugnis ausstellen müssen, daß sie in der ganzen nachfolgenden Entwicklung die „Konzentration auf das Religiöse" durchaus nicht verabsäumt hat, Konzentration nicht im Sinne des Liberalismus, auch nicht des beschaulichen Lebens, sondern Konzentration im Sinne des Missionars. Der Gründer, Carl Mosterts, stellte von allem Anfang an das geistige Ziel klar heraus, und es war auch sein letztes Vermächtnis: Unser Ziel ist nicht der Fußball, auch nicht der Sport, unser Ziel ist der Geist, „daß er ganz Herr im Körper sei", unser Ziel ist der ganze Mensch, der katholische Mensch in seiner Harmonie von Körper und Geist, in der harmonischen Entfaltung aller seiner Anlagen und Kräfte. Dieses Ziel verkündete er nicht nur den „Sportlern", um sie zu einer harmonischen körperlichen Durchbildung und darüber hinaus zur geistigen und religiösen Weiterbildung anzueifern, dieses Ziel verkündete er ebenso gut den „Stammverbänden", um die gesamte katholische Jugend zur planmäßigen und kraftvollen Pflege der Leibesübungen anzuspornen, diese Idee verkündete er der ganzen katholischen, ja, der ganzen deutschen Öffentlichkeit; denn Mosterts war ein weiter Geist. Aber seine Worte hätten niemals dieses Echo gefunden, wenn nicht eine Organisation hinter ihm gestanden hätte, die seinen Ideen sofort Wirklichkeit zu geben versuchte. Sein Nachfolger, Ludwig Wolker, stellte die letzte Zielsetzung noch klarer heraus, indem er schärfer betonte, was auch Mosterts mit all seiner Arbeit immer wollte, den Aufbau des Gottesreiches in den Herzen der Menschen, die Gotteskindschaft. Diese Zentralideen der Führer suchten die Unterführer, Geistliche und Laien, immer und immer wieder von allen nur möglichen Gesichtspunkten her ihrer Gefolgschaft nahezubringen. Belege dafür sind sämtliche Jahrgänge des Hauptorgans, sämtliche Protokolle über die Arbeiten der Reichsführung, der Kreise, Gaue, Bezirke und Abteilungen. Eine Unsumme von Arbeit wurde da geleistet, um auch die Sportjugend auf den religiösen Mittelpunkt des Menschen auszurichten. „Konzentration auf das Religiöse" im besten Sinne des Wortes.

Aber gerade diese ständigen Bemühungen zeigten immer klarer, wie

sehr das herrschende Sportsystem unserem Ziel widerstrebte, indem es eben in seiner innersten Tendenz nicht auf Harmonie, sondern auf sichtbare Höchstleistungen in einer bestimmten Sportart wies. Deshalb entschloß man sich nach sorgfältigen Beratungen zu einer „Reform des Systems". 1932 wurde die Mitwertung des sportlichen Verhaltens eingeführt, dem später ein sinngemäßer Wechsel der Spiele folgen sollte. Andere Sportorganisationen, z. B. der DFB in Nürnberg, haben ähnliche Beschlüsse wenigstens für die Jugendmannschaften gefaßt, sie sind aber über Versuche nicht hinausgekommen. Die Deutsche Jugendkraft hat den Beschluß für Jugend- und Vollmannschaften in fast allen Gebieten des Reiches gleich im ersten Jahr durchgeführt, und zwar fast überall freudig. Auch das war „Konzentration auf das Religiöse". Oder ist es keine Konzentration auf das Religiöse, wenn vom religiösen Mittelpunkt aus der natürliche Raum geordnet und ausgerichtet wird? Man kann das „Arbeit an der Peripherie" nennen. Wenn aber diese „Peripherie" die natürliche Grundlage für die Entfaltung des Gnadenlebens darstellt, so kann man es auch eine fundamentale Arbeit nennen. — Im übrigen wäre auch bei der Deutschen Jugendkraft diese rein vernünftige Umgruppierung und Ordnung im „natürlichen Raum" nicht gelungen ohne jene geistige „Konzentration auf das Religiöse" während der vorausgegangenen Jahre; denn bei den eingefleischten Sportlern war wirklich ein Urwald von Bedenken und Schwierigkeiten zu überwinden.

Gerade diese Eigenheit der DJK, diese wesentliche und scharfe Einstellung auf das religiöse Ziel, befähigte die DJK, dem gesamten deutschen Sport einen besondern Dienst zu erweisen. Sagte doch der frühere Leiter des Deutschen Reichsausschusses für Leibesübungen, jetzt mit der Vorbereitung von Olympia 1936 betraut, Dr. Diem: „Wenn die Deutsche Jugendkraft nicht schon da wäre, so müßte man sie erfinden." Gerade ihre „Konzentration auf das Religiöse" gab ihr die moralischen Kräfte, den wichtigsten und schwierigsten Programmpunkt des Gesamtsports der Verwirklichung näher zu bringen, nämlich Unterordnung des Sports unter die Gesamterziehung, Harmonie, vernünftige Pflege der Leibesübungen. Die religiöse Zielsetzung verstärkte bei der DJK den Ruf nach der vernünftigen Ordnung, gab ihr neue Motive und auch neue Kräfte. So war die DJK in besonderer Weise geeignet, Pionierarbeit für eine zweckmäßige Sportreform zu leisten. Allerdings ruhen diese Versuche seit der Eingliederung der DJK in die „Fachsäulen" vollständig, nicht deswegen, weil sie etwa schlechte oder doch bedeutungslose Ergebnisse gezeigt hätten, sondern, weil bei den Fachverbänden eine andere Einstellung, die „rein sportliche" Einstellung auf Höchstleistungen in ihrem Fach, vorherrscht und bei der großen Masse die geistigen Voraussetzungen für derartige Reformen fehlen. Diese zu schaffen, würde die einmütige Auffassung der Führung und eine langwierige, zähe Kleinarbeit bis in die untersten Instanzen verlangen. Damit dürfte die Existenz und die Arbeit der DJK bis 1933 genügend gerechtfertigt sein.

IV.

Unternimmt man nun, auf Grund der vollständig geänderten Verhältnisse, auch den vollständigen Neuaufbau der Jugenderziehung, so soll man sich doch bewußt bleiben, daß großenteils noch die gleichen Menschen da sind. Menschen aber lassen sich nicht hin und her versetzen wie tote Steine, noch ändern sich ihre Anschauungen und Gefühle von heute auf morgen. Diese Anschauungen und Gefühle sind bei der Jugenderziehung in Rechnung zu setzen, zumal bei der Erziehung der schulentlassenen Jugend, die doch in besonderer Weise auf dem Prinzip der Freiwilligkeit aufgebaut sein soll.

Jeder Sportler hängt an seinem Verband, und niemand nimmt es ihm übel. Was bei den andern recht ist, das ist bei der Jugendkraft billig. Nur ist hier noch zu berücksichtigen, daß die Jugendkraft allen, die ihre Idee erfaßt haben, eben mehr als ein Sportverband ist. Das gilt für all die jungen deutschen Männer, die jahrelang ihre Freizeit für den Aufbau dieses Werkes geopfert haben, das gilt für die Hunderttausende deutscher Männer, die mit jugendlicher Begeisterung Sonntag für Sonntag unter der Fahne der DJK gekämpft haben, das gilt für das aktive katholische Volk, das vielerorts eigentlich nur die DJK als die katholische Jugendorganisation kannte. Die DJK trat naturgemäß am meisten in die Öffentlichkeit, sie wurde mit der Zeit zahlenmäßig die größte katholische Jugendorganisation, und dem Volke wurde immer klarer, daß sie letztlich ein religiöses Ziel verfolgte. Wer immer zur Fahne der DJK stand, tat es in der festen Überzeugung, zu einer großen und guten Sache zu stehen. Und diese Überzeugung ist auch heute noch unerschütterlich, weil von keiner Seite ein irgendwie berechtigter Vorwurf gegen die DJK-Führung erhoben werden kann, weder vom kirchlichen, noch vom vaterländischen Standpunkt. Nicht vom kirchlichen; das ist bereits bewiesen. Nicht vom vaterländischen; da brauche ich nur an den ersten Verbandstag im besetzten Düsseldorf, an die Separatistenkämpfe, an den Saarkampf zu erinnern. Der Name „Deutsche Jugendkraft" wurde mit Bewußtsein gewählt und bedeutete einen Programmpunkt, und sprichwörtlich war in der DJK der oft wiederholte Ausspruch des Verbandsleiters Deutsch: „Deutsch heiße ich, und deutsch sind wir." Daraus ergibt sich von selbst, welche Empfindungen die Auflösung der DJK nicht bloß bei den Jugendkraftlern, sondern beim ganzen katholischen Volksteil, soweit er aktiv katholisch ist, auslösen müßte.

Immerhin, wenn die Auflösung im Interesse eines höheren Gutes notwendig wäre, müßte es sein, selbstverständlich. Und kein echter Jugendkraftler würde etwas dahinter finden; denn wir sind ja katholisch erzogen und können darum auch einen Namen oder eine Fahne, wenn sie uns auch noch so teure Symbole geworden sind, um eines höheren Gutes willen ohne Herzkrämpfe opfern. Ja, die DJK würde ohne weiteres sich selbst auflösen, wenn ihr dieses höhere Gut gezeigt würde, das ohne das Opfer ihrer Existenz nicht erreicht werden könnte. Einer lebensfähigen Einheit der Jugend steht die Jugendkraft nicht im Wege, wenn man gegliederte

Einheit und nicht Einförmigkeit will. Und wie sollte die Jugenderziehung mit ihren vielgestaltigen Aufgaben überhaupt geleistet werden ohne eine sinngemäße Gliederung? Noch viel weniger braucht man für die vaterländische Zuverlässigkeit der DJK zu fürchten, wie ihre Vergangenheit zur Genüge beweist. Vom kirchlichen Standpunkt aber würde man heute auch bei einer vollkommenen Neuschöpfung zwangsläufig wieder zu einem ganz ähnlichen Gebilde kommen wie die Gründer der DJK.

Theoretisch gäbe es ja noch viele glänzende Möglichkeiten. Theoretisch kann man die Begriffe Seele und Körper, Seelenbildung und Körperbildung ganz schön trennen. Und man kann sich auch ganz gut zwei völlig verschiedene Organisationen denken, die je eines der beiden Wesen erziehen. Geht man aber daran, die gleiche Trennung praktisch durchzuführen, so bringt man den Menschen um; denn die Trennung von Leib und Seele bedeutet den Tod. Körper- und Seelenerziehung müssen eine natürliche Einheit bilden, da ja Körper und Seele im Menschen e i n e Natur bilden. — Gewiß kann der Mensch die verschiedenen Elemente seiner Bildung von den verschiedensten Organisationen beziehen. Nur dürfen wir an den Jungen nicht die gleichen Anforderungen stellen wie an den reifen Mann. Der reife Mann kann die verschiedenen Elemente zu einer Einheit gestalten, er kann scheiden und sondern, wie er es braucht. Der Junge tut das nicht. Er nimmt die Eindrücke auf, wie sie kommen. Er schwärmt, aber nicht für ein Ideal, das er sich selbst auf Grund seiner Lebenserfahrungen geistig geschaffen hat und immer wieder zu verwirklichen sucht, sondern für ein konkretes Ideal, das leibhaftig vor ihm steht, und das er nachahmt, wie es vor ihm steht. Und der Sportjunge schwärmt für den Sport und seinen Sportverein, und sonst für nichts. Der richtige Junge schwärmt immer nur für e i n e n Verein, „seinen Verein", genau so, wie der richtige Jungmann nur für e i n Mädchen schwärmt. Diesem einen Verein gehört er „mit Leib und Seele", für diesen fiebert und schafft er; was dieser verlangt, tut er; der Geist dieses Vereins formt seinen Charakter, oft mehr als das Elternhaus, ein zweiter Verein oder ein zweites vereinsähnliches Gebilde ist daneben zur Bedeutungslosigkeit verurteilt. Gewiß, es gibt auch „Vereinsmeier", die überall mitmachen und von den echten Jungen ausgelacht werden; es gibt auch „Wanderer", die bald da, bald dort auftauchen. Aber niemand wird behaupten, daß dies wertvolle Menschen seien, und daß die Jugenderziehung solche Tendenzen gar fördern soll.

Wir haben dieses Prinzip in unserer katholischen Jugendorganisation zu unserem Schaden nicht immer genügend beachtet. Wir haben mancherorts tatsächlich zwei Vereine aufgemacht, die Jugendkraft und den „Stammverein", und meinten, der Junge könne dem einen Verein mit dem Leib und dem andern mit der Seele gehören; es ist aber nie gegangen, trotz all unserer schönen Aufsätze und Mahnreden. Da gibt es beim Jungen nur ein Entweder-Oder. Entweder ist die Jugendkraft „sein Verein", und dann gehört er ihr mit Leib und Seele, und folgerichtig muß dann mit dem Begriff Jugendkraft alles unlösbar verknüpft sein, was zur Erziehung eines deutschen Katholiken leiblich und seelisch gehört. Oder

aber der „Stammverein" ist „sein Verein", und alles muß in diesen Begriff eingeschlossen sein. Wenn es aber unmöglich war, den Jugendkraftler für die Veranstaltungen zweier Vereine voll zu interessieren, wo beide die gleiche weltanschauliche Grundlage und meistens auch den gleichen Präses hatten, was wird erst herauskommen, wenn sowohl die weltanschauliche Grundlage als auch die Person des Führers verschieden sind? Damit fallen alle Projekte, die in irgend einer Form auf eine Doppelmitgliedschaft hinauslaufen, für das noch unreife Alter als praktisch undurchführbar von vornherein weg.

Für eine gute, religiöse Erziehung ist aber Konfessionsgleichheit der Erziehungsgemeinschaft notwendig. Diese Forderung ist für die Allgemeinheit schon oft eingehend bewiesen und von der Kirche immer besonders betont worden, und zwar geht die katholische Kirche in dieser Forderung mit dem größeren Teil der gläubigen Protestanten einig. Was für die Allgemeinheit gilt, das gilt in besonderer Weise für die Sportjugend, weil die religiöse Veranlagung bei ihr meistens die „schwache Seite" des Charakters darstellt, also logisch in besonderer Weise der Pflege und Kräftigung bedarf. Also konfessionelle Gliederung der Sportjugend, soweit es sich um die Erziehungsgemeinschaft handelt. Diese wird gebildet durch die einzelnen Mannschaften und Vereine, nicht aber durch die wechselnden Wettkämpfe zwischen den Mannschaften und Vereinen, wenigstens nicht im vollen Sinne des Wortes.

Es ist wohl klar, daß diese prinzipielle Forderung der Kirche für die Sportjugend ohne weiteres unter den Tisch fällt, wenn wir keine eigene katholische Sportorganisation haben. Auf der andern Seite gibt es naturgemäß viele katholische Jungen, die nicht bloß irgendwie Leibesübungen, sondern eigentlichen Sport treiben, also in die Arena steigen, öffentlich um den „Lorbeer" kämpfen wollen. Und da dieses Verlangen der gesunden Natur des Jungen entspringt und unter bestimmten Voraussetzungen seine Entwicklung fördert, so hat er an sich ein natürliches Recht auf die Befriedigung dieses Verlangens. — Aber auch die „Jugendbewegten" in den Stammverbänden brauchen eine planmäßige Pflege der Leibesübungen, also auch eine entsprechende Organisation. Andernfalls wäre ja die ganze katholische Jugend zu einem Krüppeldasein verurteilt.

Berücksichtigt man alle diese Faktoren, so wird man die Frage „Kirche und Sport" heute praktisch wohl nicht wesentlich anders lösen können, als sie die Gründer der DJK im Jahre 1920 gelöst haben.

Dabei übersehen wir durchaus nicht einen gewissen Mangel in der Konstruktion, der immer wieder Schwierigkeiten bereitet hat, nämlich, daß die DJK als große, in den höheren Instanzen selbständig geführte Organisation im Grunde doch nur die Funktion eines Zweiges oder Astes verschiedener „Stammverbände" hat und haben muß. Die gründliche Behandlung dieser Frage würde einen beträchtlichen Raum verlangen. Ein Zweig oder Ast kann natürlich normalerweise nur zu einem Stamm gehören. Aber man darf solche Bilder nicht pressen. Und die „Normalität", nämlich ein Stamm mit einem kräftigen Ast für die Funktion der Körpererziehung, dieser Ast wieder weiter verzweigt nach den verschie-

denen Neigungen, Aufgaben und Möglichkeiten der Menschen, der ganze Ast mitsamt seinen Zweigen getragen und genährt von der Funktion des Stammes, diese Normalität darf jedenfalls nicht dadurch hergestellt werden, daß man den Ast DJK nach der Zahl der bestehenden Stammvereine spaltet; denn dadurch würde man ihm Kraft und Saft nehmen und in vieler Hinsicht ihn funktionsunfähig machen. Auch darf man diesem mächtigen Ast nicht einfach die Funktion eines Stammes geben; denn dadurch würde man die Zersplitterung in der katholischen Jugendführung nur vergrößern. Sondern man muß die Stammvereine zu einem Stamm zusammenwachsen lassen. Dann ist die Funktion der DJK vollständig klar. Und zweifellos geht die Entwicklung in dieser Richtung. In der Idee der Jugend steht dieser Stamm bereits, die „Katholische Jugend Deutschlands", nicht als ein formloser Baumstrunk, sondern als ein Stamm mit einer Krone von Ästen und Zweigen; in der Idee des Gründers der DJK stand er bereits im Jahre 1920. In seiner Idee war also der natürliche Stamm für die DJK bereits da, und die DJK dachte er sich auch als ein Mittel, um zur Einheit der katholischen Jugend zu kommen. — Bis die Idee auch die entsprechende organisatorische Verwirklichung findet, ist die DJK eben ein Verbindungsast zwischen den Stammverbänden, der einen Austausch der Lebenssäfte ermöglichen und das Zusammenwachsen vorbereiten soll. Stehen sie doch alle auf gleichem Grund und alle so nahe beieinander.

Das Erwachen des Films

Von Richard Muckermann

Am 1. Mai 1935 wurde in Berlin ein Internationaler Filmkongreß beendet, von dem es noch lange heißen wird, daß er ein entscheidender Markstein am Lebensweg der jungen Schwarz-Weiß-Kunst gewesen ist. Es wurde auf diesem Kongreß gewiß nicht festgestellt, daß diese junge Erfindung bisher geschlafen habe, wenn man jetzt von einem Erwachen zu sprechen gewillt ist. Im Gegenteil wurde im vierzigsten Geburtsjahr der Kinematographie offenbar, daß diese merkwürdige Kunst so rege und so geschäftstüchtig gewesen ist, wie es ihre ersten Schöpfer, die Lumières, Meßter und Skladanowski, wohl selbst kaum erwartet hatten, als sie im Jahre 1895 das lebhafte Interesse sämtlicher Schaubudenbesitzer Europas wachriefen. Wahrlich ein üppiges Wachstum hat dieses Zwittergebilde aus Technik und Kapital hinter sich: so viele Jahre — so viele Nationen, so viele Tage — so viele Millionen von Menschen, die unabhängig von Himmelsrichtung, Klima und Sprache sich an den wirbelnden Bildern ergötzen.

Nein, der Welteroberer Film schlief nicht, und doch war er immer noch nicht erwacht zu dem, was er eigentlich den in ihm schlummernden Fähigkeiten nach sein konnte: zur echten selbständigen Kunst, zum Instrument der Kultur und der Sitte, zu einer völkerveredelnden Institution.

Man hat Jahre lang darüber diskutiert, ob der Film überhaupt „Kunst" sein könne. „Das ureigenste Gebiet des Films ist nicht die hohe Kunst, vielmehr liegt seine Stärke in der Wiedergabe interessanter Dinge aus der Natur und aus dem Menschenleben, und da kann er in erster Linie nachhaltig auf den Volksgeschmack einwirken. In dieser Richtung muß er, da er nicht ‚Kunstwerk' sein kann, volksbildend eine gewaltige Arbeit leisten..."[1] Man könnte viele ähnliche Äußerungen erwähnen, aber auch gegenteilige, und wenn im Jahre 1928 die Münchener Goethe-Gesellschaft einen Vortragsabend über das Thema „Film und Kunst" veranstaltete, so beweist diese Tatsache, daß man in der Entwicklung des Films noch Möglichkeiten auch nach der künstlerischen Seite ahnte. Die meistens vom Theater oder von der Literatur herkommenden Schriftsteller waren, genau wie die meisten Volksbildner, sehr kritisch in ihren Zugeständnissen an künstlerische Fähigkeiten des Films. Auch damals in München schon warnte der Redner[2] die Filmproduzenten vor Verirrungen auf das Gebiet anderer Künste und erläuterte eindringlich, daß die Verfilmung literarischer Vorwürfe zumeist vom Übel sei und nur da reine künstlerische Wirkung sich einstelle, wo ein Filmwerk ohne jede Anlehnung an andere Künste unter genauester Beachtung der Eigengesetzlichkeit des Filmischen erdacht und gestaltet werde. Die Möglichkeit der Kunst wird also hier bejaht unter bestimmten Voraussetzungen, die sieben Jahre später auf dem Berliner Kongreß — wie wir noch sehen werden — eine besondere Rolle spielen.

Gegen Ende der Stummfilmzeit erlebten wir in der Praxis eine ganze Reihe namentlich schwedisch und russisch beeinflußter Filmwerke, welche die Skeptiker ein wenig vorsichtiger machten und der neuen „Filmkunst" viele aufrichtige Freunde gewannen („Der müde Tod", „Zwischen Abend und Morgen", „Gösta Berling", „Anna Karenina", „Sturm über Asien", „Johanna von Orleans" usw.). Der künstlerische Film schien auch im Kurs der Kapitalkreise zu steigen, ja es fand sich sogar Geld für häufigere und intensivere Experimente der Avantgardisten, die den stummen Film möglichst auf das visuelle Gebiet zu drängen versuchten (z. B. „Schatten", „Hintertreppe"). Sogar der große Theoretiker und Pfadfinder des Films Béla Balázs erwartete vom stummen Film das optische Kunstwerk in der Richtung des absoluten Films. Darunter versteht man bekanntlich ein Kunstwerk, das losgelöst vom Gegenständlichen und Inhaltlichen ausschließlich durch die Form wirken will. Erinnert sei an einige Experimente der damaligen Zeit, z. B. von Walther Ruthmann, Francis Picalia, René Clair, Ferdinand Legens, Viking Eggelings, die alle mehr oder minder ein Spiel von Künstlern für Künstler waren.

Schon glaubte man, jetzt sei nach der unruhigen Zeit der steten Erfindungen endlich die Schöpferperiode der Idee angebrochen, da erschienen 1924 drei deutsche Ingenieure (Triergon) mit ihrer neuen Erfindung des tönenden Films, gewiß noch einfach und primitiv, aber grundsätzlich ein-

[1] Dr. W. M. Esser in der „Kölnischen Volkszeitung" (17. Okt. 1925).

[2] Julius Bab.

deutig. Und das erste Gackern der Hühner auf der Leinwand und das Blöken der weidenden Schafe und das ganze urwüchsige Konzert auf dem erwachenden Bauernhof wurde gleichsam zum Symbol der Verwirrung und der lauten Wehrufe, die aus allen Kreisen filmschaffender Menschen ertönten. Das Kapital seufzte — denn gewaltige Investierungen schienen unausbleiblich, die Industrie ächzte — denn ein Umbau von ungeahnter Größe tauchte drohend vor ihrem Geiste auf, Regisseure und Schauspieler gerieten aus dem Häuschen — denn nun sollte die ganze Weite der bisher überflüssigen Sprechkunst gemeistert werden, die Schriftsteller, Literaten und Kritiker gerieten in das Kreuzfeuer ästhetischer Streitfragen, gelehrte Abhandlungen suchten zu beweisen, der Tonfilm sei in sich unmöglich, dem Stummfilm allein gehöre die Zukunft.

Die Zurückdrängung des Tonfilms gelang in Europa für kurze Zeit, dafür war Amerika um so klüger und errang einen gewaltigen Vorsprung. Darüber sind nun wieder Jahre vergangen, Jahre eines technischen Fortschritts in Optik, Elektrotechnik, Akustik; Milliarden wurden investiert, Hollywood, Neubabelsberg, Elstree usw. wurden Zentren der tönenden Kamera und gleichzeitig Symbole des Gesamtproblems. Das ganze Tasten und Versuchen der ersten dreißig Jahre begann von neuem, auf breiterer Basis und in schnellerem Tempo. Alte Theorien stürzten zusammen, neue taten sich auf, im Grunde genommen aber blieb es bei der einen Definition, die ein alter erfahrener Fuhrmann auf dem Thespiskarren der Filmkunst vor Jahren einmal ausgesprochen hatte[3]: „... der Film ist ein Kind seiner Zeit, der Vielspältigkeit unseres Lebens, der Durchwachsenheit unseres Daseins mit wirtschaftlichen Gebundenheiten und mit Technik, ist ein Kunsterzeugnis mit Aktiengesellschaften oder Gesellschaften mit beschränkter Haftung. Aus dynamischer Weltanschauung heraus geboren, enthält jeder einzelne Film unglaublich viel Leben ... diese Lebensströme können unheilvoll und können bereichernd wirken, und es ist wichtiger, sich über diese Zusammenhänge der Wirkungen klar zu sein, als Theorien auszuspinnen, denn jedes neue Filmwerk kann alle deduktiv gewonnenen Theorien und geistreichen Einfälle umwerfen ...."

So hoben sich aus der Praxis der jüngeren Zeit wieder Tonwerke heraus, die einsamen Inseln gleich in stets anderer Form aus der Fabrikationsware hervorleuchten, Brücken zueinander suchend und all den Menschen neuen Mut gebend, die immer noch gewillt waren, an die Urgesetzlichkeit einer Filmkunst zu glauben (z. B. „Es lebe die Freiheit", „Das blaue Licht", „Eine amerikanische Tragödie", „Wolkenstürmer", „Die verkaufte Braut", „Hölzerne Kreuze", „Trenck", „Mädchen in Uniform", „David Golder", „Die Million"). Eine später erst richtig erkannte Bedeutung hatten auch all die Filmpioniere, die von der Seite des Kulturfilms her auf das gleiche Ziel zusteuerten; alle diese Stiefkinder des Kapitals und der Industrie, diese Lückenbüßer und „Beiprogrammler" und doch auch wieder diese ewigen Optimisten und unsäglich Geduldigen, die immer dann eilfertig zitiert wurden, wenn der Ruf ertönte, der Film tue nichts für die

[3] Prof. Dr. Lampe, Der Film in Schule und Leben.

Kultur. Viele ihrer Werke verdienten genannt zu werden; wir heben hier nur hervor: „Steinerne Wunder von Naumburg", „Deutsche Symphonie", „Eine Reise in Frankreich". Auch manche Filme von Forschungsexpeditionen gehören in diese Reihe.

Aber der Lessing des Films kam immer noch nicht, und selbst wenn er jetzt käme, wäre es vielleicht noch ein wenig zu früh, und wenn er uns heute eine Dramaturgie des Films schriebe (kleine Lessings haben es versucht), vielleicht würde sie morgen nicht mehr passen. Alle Filmländer ersehnen ihn, Europa wie Amerika. Eine gewisse Unlust ist zu beobachten. Es gilt, was kurz vor dem Aufkommen des Tonfilms von einem maßgebenden Filmindustriellen gesprochen wurde: „Täuscht nicht alles, so haben wir schon in absehbarer Zeit eine Weltmüdigkeit gegenüber dem Spielfilm in seiner heutigen Form; alle neuen Tricks, alle neu entdeckten Stars bedeuten nur Aufschub. Kommt also dem Spielfilm nicht bald eine neue, heute noch unbekannte Erfindung oder eine geniale Idee, die eine neue Art entstehen läßt, zu Hilfe, so werden neue Wunder der Technik den Spielfilm bald verdrängen..."[4] Die Technik konnte es nicht schaffen und erst recht nicht die Ideenlosigkeit und ganz und gar nicht das Häßliche. Wir nennen nur die beiden Filme „Frankenstein" und „Mörder unter uns", die beweisen, wie tief sog. Filmkünstler gesunken waren. Voll Ekel wandte sich selbst das gewohnte Kinopublikum von solchen Machenschaften ab, und es bleibt unverständlich, daß diese Filme von einer deutschen amtlichen Prüfstelle zur Vorführung zugelassen wurden. Dieser Fehler wurde inzwischen wieder gut gemacht, aber schwerer ist es, das wieder zu heilen, was an Zersetzung von ihnen ausging.

Neben andern legte René Fülop-Miller[5] den Finger auf die Wunde und sagte: „Ordnet auch den Film ein in die Gesamtheit der modernen Kultur und überlaßt ihn nicht dem Wildwuchs noch so grandioser Instinkte. Stärkt in ihm jene Tendenzen, die aufwärts weisen und einen Kulturwillen verraten. Verbündet euch mit den in ihm wirkenden künstlerischen Kräften und stärkt sie gegen den brutalen Zugriff des reinen Geschäftsgeistes." Man wäre dem Autor gewiß dankbar gewesen, wenn er die guten Ansätze, die wir doch in der Filmwelt, vor allem in der deutschen, hatten, nicht nur kurz berührt, sondern ausführlicher gewürdigt hätte. Was in Amerika schwer ist, dürfte uns in Deutschland leichter sein, denn das Wort Kultur hat bei uns doch eine andere Geschichte und einen andern Klang als jenseits des großen Wassers. „Soll das Geschäft im Film nicht führen, dann auch nicht die Technik, denn wir zielen nicht hin auf ein interessantes Kunststück der Zukunft, sondern auf das Kunstwerk aus den Bedingungen der filmischen Darstellungsmittel. Dieses Kunstwerk hat im Letzten der Nation zu dienen und durch die Nation den Idealen der Menscheit..."[6] In den „Stimmen der Zeit" erschien im Februar 1929 ein Aufsatz über die „Weltmacht des Films". Der kürzlich verstorbene Verfasser, Dr. Luitpold Nusser, äußerte schon im Jahre

[4] Dr. Beyfuhs, Kulturfilmbuch.
[5] „Phantasiemaschine".
[6] „Film-Rundschau", Jhrg. 8 (1932).

1925: „Zieht man den Film weiterhin als Geschäft groß, wird er verkrüppeln und seines Standes als Kulturfaktor verlustig gehen. Gibt man ihm jedoch die Möglichkeit, sich unabhängig von Verdienstrücksichten zu entfalten, wird er ein gewaltiger Erzieher seines Volkes werden, mehr als jede andere Kunst, weil ihm die meisten Besucher zuströmen. Daß er das wird, dafür muß eines Tages der sorgen, der auch die bildende Kunst, Musik und Theater unter seine schützenden Fittiche genommen hat: der Staat.“[7] Drei Jahre später schien ein ganz kluger Prophet[8] demselben Postulat noch nicht zu trauen, obwohl er es als „ideale Theorie“ bezeichnete: „... Finanzielle Unabhängigkeit der Produktion durch Staat und Kommunen als Hersteller: Wie unzählige Stadttheater, zahlreiche Staatstheater, Akademien, Kunstschulen, Hochschulen für Musik, Dichtung, Darstellung, Technik mit öffentlichen Mitteln unterhalten werden, so wäre eine Filmherstellung durch die gleiche Quelle vorzusehen. Ein Gremium geeigneter Köpfe hätte die Produktion zu leiten: den Stoff zu wählen, die Herstellung zu überwachen, seine geistig unabhängige Durchführung zu garantieren... Wird der Staat geneigt sein, in diesem Fall Subventionen von Millionen zu geben?... Nur durch eine Diktatur ist die Durchführung dieser Methode denkbar, eine Diktatur, wie sie vielleicht in Sowjet-Rußland oder in Mussolini-Italien möglich wäre...“

In Sowjet-Rußland wird die gesamte Filmproduktion ausschließlich vom Staate besorgt; sie verfolgt in erster Linie politische Propagandazwecke im In- und Ausland. Aus dieser bedenkenlosen Bereitstellung von staatlichen Mitteln lassen sich manche künstlerisch wertvolle Leistungen erklären; die Filme atmen eine ruhigere Geschlossenheit und größere Geduld. Seit 1928 steht das Filmwesen Rußlands im Zeichen des großen Fünfjahresplans. Die ausgesprochen politische Zensur wird sehr streng gehandhabt, so daß Filme ausländischen Ursprungs kaum in ungeschnittener Originalfassung herauskommen. Wie sich das Staatsmonopol im einzelnen auswirkt, ist nicht so leicht festzustellen, zumal die statistischen Angaben sehr unterschiedlich und oft unglaubwürdig sind. Die letzte uns aus guter Quelle zugegangene Nachricht besagt, daß die Zahl der Kinos in Rußland, die vor dem Kriege 1405 betrug, gegenwärtig auf 30 443 gestiegen ist, die Zahl der Plätze von 364 000 auf 4 862 000. Bis zum Jahre 1937 plant man eine Vermehrung der Lichtspielhäuser auf 70 000. Im Jahre 1928 wurden 25 Tonfilme hergestellt, im Jahre 1934: 278, nächstes Jahr sollen es 520 werden. Ohne Zweifel steht fest, daß mit der staatlichen Oberaufsicht ein Umbau und Ausbau der Filmindustrie verbunden war, der erstaunlich ist.

In Italien, dessen Filmkunst vor dem Kriege durch Werke wie „Quo vadis“, „Kampf um Rom“, „Divina commedia“ weltbekannt wurde, trat mit der Staatsumwälzung ein Leerlauf ein. Die großen Firmen Cines,

[7] Schriftenreihe der „Essener Volkszeitung“, Bd. 3: „Film und Volk“ (1925).
[8] Guido Bagier, Der kommende Film (1928).

Ambrosia, Pasquali verschwanden. Der neue Staat mußte helfen. Er schuf das italienische Filmgesetz vom 1. Oktober 1927. Es schreibt vor, daß die italienischen Kinos auf je 10 ausländische Filme einen Film italienischen Ursprungs spielen müssen. Auf Veranlassung Mussolinis wurde das „Ente Nazionale" gegründet, eine halbamtliche Organisation zum Zwecke der Herstellung, des Vertriebs und der Vorführung italienischer Filme, die von der Regierung finanziell unterstützt wird. Aus diesem „Sindacato Istruzione Cinematografica" wurde September 1924 eine „Società Anonima" mit dem Titel „L'Unione Cinematografica Educativa" (LUCE), das Kapital wurde von 1 Million auf $2^1/_2$ Millionen Lire erhöht[9]. Ausgezeichnet durch eine Reihe sehr ehrenvoller königlicher Dekrete, wurde die LUCE das offizielle Filmpropaganda-Institut des fascistischen Regimes. Den Bemühungen des äußerst filminteressierten Duce gelang ferner (Erlaß vom 6. September 1928) die Errichtung des Internationalen Lehrfilminstitutes des Völkerbundes in Rom. Mussolini hat ihm ein stilvolles Heim im Garten seiner Villa Torlonia zur Verfügung gestellt. Der Direktor dieses Lehrinstituts ist Dr. De Feo, der sowohl durch seine „Internationale Lehrfilmzeitschrift", die in fünf Sprachen erscheint[10], wie besonders durch den großen Internationalen Lehrfilmkongreß 1934 zu Rom weithin bekannt wurde.

Mehr oder minder beobachten wir ähnliche Bestrebungen in all den Ländern, in denen das nationale Selbstbewußtsein wieder stärker erwacht ist. So gibt es in China eine staatlich sanktionierte Filmgesellschaft „National", die erst kürzlich einen Offenen Brief an die chinesischen Produzenten richtete, in dem sie gegen die Abenteurer-, Kriminal- und Sittenfilme Stellung nimmt. Sie verlangt, daß man die Einfuhr solcher Filme aufs äußerste beschränke. Gleichzeitig hat diese Gesellschaft das Recht, jeden entsittlichenden Film zu verbieten.

In Deutschland begann der neue Staat seine Führung auf dem Gebiete des Films durch die am 28. März 1933 vom Propagandaminister im Kaiserhof zu Berlin vor den bisherigen Filmorganisationen der Spio und Dacho (Spitzenorganisation der Deutschen Filmindustrie und Dachorganisation filmschaffender Künstler) gehaltene Programmrede. Frei und offen wurde die Krise des deutschen Films geschildert und von Mitteln zu ihrer Behebung gesprochen. „Ich bin nicht", so führte der Minister damals aus, „wie so viele andere der Überzeugung, daß diese Krise eine materielle ist, sondern weiß vielmehr, daß sie erst im Materiellen sichtbar wurde. Die Wurzeln dieser Krise liegen im Innern, in der Wirtschaft, in der Politik, in der allgemeinen Kultur, im Geistigen. Solange wir nicht den Mut haben, von der Wurzel aus den Film zu reformieren, solange werden wir auch beim Film niemals zu einem befriedigenden Ergebnis kommen..." Es begann ein Läuterungsprozeß, der ganz zielstrebig und fast automatisch ablaufen sollte. Manche mit dem Film eng verbundene Geschäftemacher verschwanden, Produzenten, Regisseure, Dichter und

[9] „Origine, organizzazione e attività dell'Istituto Nazionale ‚LUCE'" (Rom 1934).
[10] „Intercine", 7. Jahrgang.

Schauspieler. Es blieben allerdings genug zurück, die auch weiterhin noch ihre mit einigen Konjunkturtropfen gewürzte seichte Ware dem deutschen Volke darboten.

Das Dilemma zwischen Wirtschaft und Kultur ließ kein schnelleres Tempo zu, aber es ging immer weiter. Die Reichsfilmkammer wurde geschaffen — die sog. Probekammer für die spätere umfassendere Reichskulturkammer, die Reichsfachschaft „Film" wurde ins Leben gerufen. Ein gewisser Leerlauf blieb nicht aus, zumal auch aus der alten Produktion ausgemerzt wurde, was für die neue Regierung nicht tragbar war. Am 16. Februar wurden alle Wünsche, Pläne und Forderungen in Gesetzesform gekleidet, und das neue Lichtspielgesetz bildete die staatsrechtliche Grundlage für die Aufbauarbeit am deutschen Film.

Inzwischen sind zwei Jahre ins Land gezogen. Der 4. Februar 1935 sah wiederum eine Filmversammlung wie zwei Jahre zuvor, diesmal im Harnack-Haus, der Stätte deutscher Wissenschaft und Forschung, gelegentlich der Eröffnung des Reichsfilmarchivs. Wiederum eine Ministerrede, die ganz auf den positiven Aufbau gerichtet war und ein hohes Ziel filmischer Kunst den Schaffenden vor Augen führte. Jeder gewann an diesem Abend die Überzeugung, daß unser Staat sich für den Film interessiert und seine Bedeutung richtig einzuschätzen weiß. Der Film-Staatspreis bekräftigte als Symbol dieses starke Interesse.

170 Filme konnte die letzte Produktionsliste für das vergangene Jahr feststellen, nicht 170 Kunstwerke — kein Einsichtiger hätte das erwartet —, aber doch eine ganze Reihe ernst zu nehmender Filme. In historischer Reihenfolge seien einige wahllos genannt: „Deutschland zwischen gestern und heute", „Schimmelreiter", „Stoßtrupp 1917", „Gold", „Flüchtlinge" (Staatspreisfilm), „Musik im Blut", „Schloß Hubertus", „Ferien vom Ich", „Klein Dorrit", „Abschiedswalzer", „Der verlorene Sohn", „Peer Gynt"; ferner Kulturfilme wie „Was ist die Welt", „Das gestohlene Herz", „Über uns der Dom". Dabei wurden auch sehr beachtliche Leistungen des Auslandes gezeigt, wie „Revolution der Jugend" (Amerika), „Ein Mann geht seinen Weg" (Amerika) — andere durch starke Reklame sehr bekannt gewordene amerikanische Spitzenfilme konnten nur bedingt anerkannt werden —, „Der kleine König", „Sein großer Irrtum", „La Bataille" (Frankreich) — „Junge Liebe" (Tschechoslowakei), „Männer von Aran" (England), „Maskerade", „So endete eine Liebe", „Hohe Schule" (Österreich).

Am deutlichsten wurde die Filmpolitik des neuen Deutschland in der Ministerrede am Schluß des Internationalen Filmkongresses zu Berlin (30. April 1935). In großen Strichen skizzierte Dr. Goebbels die sich für den Film ergebenden Grundsätzlichkeiten: „Er hat seine eigenen Gesetze: Der Primat der Bühne über den Film muß gebrochen werden, die Bühne spricht ihre Sprache, und der Film spricht seine Sprache, es ist eine künstlerische Lebensfrage für den Film, sich auf seine eigenen Füße zu stellen ... er muß sich frei machen von der vulgären Plattheit des bloßen Massenamusements ... er muß Volkskunst sein im besten Sinne des Wortes, Volkskunst aber hat die Freuden und Leiden, die das Volk bewegen, künst-

lerisch zur Darstellung zu bringen... Es muß für jede Regierung selbstverständlich werden, dem Film durch materielle Opfer seine künstlerische Existenz zu sichern ... der Film muß zeitnahe bleiben ... er soll die Völker miteinander verbinden ... er hat die Aufgabe, aus der Ehrlichkeit und natürlichen Selbstverständlichkeit seines eigenen Wesens heraus zu wirken... Treten wir an das große Leben heran mit dem festen Entschluß: natürlich zu sein, wie das Leben natürlich ist! Wahr zu bleiben, um wahrhaftig zu wirken! Zu gestalten, was Menschenherzen erfüllt und erbeben läßt, und sie durch Offenbarung des Ewigen in bessere Welten zu entrücken..." Und am 1. Mai wurde bekannt gegeben, daß in den Etat des Deutschen Reiches für das Jahr 1935/36 für Zwecke der Förderung des Films 3 640 000 Mk. eingesetzt worden sind. Das schon länger bestehende dramaturgische Bureau hat die ausschließliche Aufgabe, das gute Neue zu fördern und ihm den Weg in die Öffentlichkeit zu bahnen.

So hat nun der Staat das offizielle Protektorat übernommen, was nicht ohne weiteres einer Verstaatlichung der Filmindustrie gleichkommt, obschon der Einfluß des Staates auf den Film mindestens indirekt ungemessen groß ist. Die wesentlichsten Aufgaben der bisherigen Filmreformer (Kulturfilmförderer, Zensoren, Pädagogen, Schriftsteller usw.) sind auf den Staat übergegangen. Und solange dieser Staat sich an das letzte Endziel seines filmischen Interesses hält — geistiges und sittliches Wohl des Volkes —, solange wird die Filmkultur in besseren Händen liegen als bisher, weil sie mächtiger sind. Die bisherigen Reformkräfte aber haben gar keinen Grund, nun verzagt heimwärts zu ziehen; im Gegenteil, erlöst und befreit sollen sie bemüht bleiben, das Wollen des Staates auf dem Gebiete des Films in die Richtung der letzten, tiefsten Zielsetzung hin zu unterstützen, wo immer sie es vermögen. Denn noch vieles bleibt zu tun; aus dem Programm ersehen wir die noch ungelösten Aufgaben der Zukunft.

Den politischen Tendenzfilm wird natürlich die NSDAP selbst pflegen. Ein Großwerk dieser Art, „Triumph des Willens", das mit dem Staatspreis ausgezeichnet wurde, ist sowohl nach der ethischen wie nach der politisch-militärischen Seite hin packend motiviert und illustriert. Der Film ist aber nicht unmittelbar von der Partei gemacht, sondern von einem Gremium Filmschaffender unter dem Protektorat der Partei. Weder an Einsatz der Technik, noch der Kräfte, noch der Mittel ist gespart worden. Die Partei hat nach einigen Anfangsversuchen, wie „Ich für mich — und Du für Dich", weitere Filme in Auftrag gegeben, die im nationalsozialistischen Gedankengut verankert sein sollen. Durch die bisherige Tätigkeit konnte die Partei feststellen, ob das Volk für Filme mit politischer Tendenz aufnahmefähig ist. Je stärker die Tendenz, desto geringer wird im allgemeinen die Ausstrahlung sein, eine Erfahrung, die alle gemacht haben, die je die Kunst in irgend einer Form in den Dienst einer Idee stellten. Der echte Künstler wird auch hier das richtige Fingerspitzengefühl haben.

In der Zukunft liegt ebenfalls noch die Entwicklung eines wirklich künstlerisch wertvollen und packenden religiösen Tendenzfilms. Eine

Spitzenleistung heute schon zu nennen, dürfte sehr schwierig sein. Oft ist die Gestalt Christi Mittelpunkt eines Films gewesen. Meistens wurden Christusfilme von nichtchristlichen Kreisen hergestellt; erst der letzte Film über dieses Thema wurde im Entwurf von einem katholischen Geistlichen bearbeitet [11]. Auch der jüngste Film über das Heilige Jahr, der im Auftrage des Römischen Komitees hergestellt wurde, befriedigt noch nicht restlos, obwohl wenigstens der technische Fortschritt groß genug war, daß eine nichtchristliche Weltfilmfirma das Vorführrecht für Frankreich erwarb. Es würde im Rahmen dieser kurzen Arbeit zu weit führen, auf alle die Versuche und guten Ansätze der letzten zehn Jahre näher einzugehen. Wir kennen sowohl die praktischen Verdienste einer Leofilm-A. G. wie auch den mutigen Kapitaleinsatz der Eidophon. Wenn wir ihre Arbeit als Pionierarbeit bezeichnen wollen, so sagen wir dabei gleichzeitig, was sie nicht erreicht und vielleicht auch zu teuer bezahlt haben. Der religiöse Tendenzfilm sollte selten, aber grandios sein. An Filmstoffen fehlt es wahrhaftig gerade dem Christentum nicht. Auf eines ist dabei zu achten: Der Theologe ist als Ratgeber oft wesentlich, aber katholische Filme macht besser ein Filmfachmann, allerdings nur einer von echt religiöser Grundhaltung [12]. Es gibt solche Fachleute, Gott Dank!

Wenn wir bei der Produktion das Wort „Tendenz" betonen, so nehmen wir es in dem weiten Sinne, daß alle Filme mit irgend einer Tendenz behaftet sind, die überhaupt eine „Idee" wirksam gestalten. „So ist das Wort ‚Tendenzfilm' a priori frei von jedem üblen Beigeschmack, und es bleibt frei davon, wenn für die jeweilige Idee mit ehrlichen Mitteln gekämpft wird..." [13]

Ideen enthalten soll aber auch jeder unterhaltende Spielfilm, der immer zum Kern der Filmindustrie gehören wird. „Die Aufführungsstätte der meisten Filme, das öffentliche Kino, muß eine Unterhaltungsstätte sein." [14] Dabei wird vor allem dem Kitsch energisch zu Leibe zu rücken sein, denn er ist der größte Feind der innern Harmonie eines Filmwerkes. Das ganze Volksleben, die ganze Geschiche, alle Landschaften sind als Stoffquelle heranzuziehen, und nicht immer nur im Gesichtswinkel eines weltstädtischen Boulevards oder aus der Perspektive eines dekadenten Kaffeehausliteraten. Wie das Leben vielgestaltig ist mit seinen Sorgen und seinen Freuden, mit seinen Überraschungen und Sensationen, mit seinen Grotesken und seinen Kopfsprüngen, so soll der Künstler diese Stoffe zu unserer Freude, zu unserer Unterhaltung, aber auch zu unserem Gewinn gestalten.

Der echte Kulturfilm wird mehr denn je in Zukunft dem Spielfilm ein treuer Begleiter sein. Wer einmal den Noldanfilm „Was ist die Welt?" erlebt hat, begreift, was der Film auf diesem Gebiete leisten kann. Die technischen Wandlungen der letzten Zeit bedingten auch hier eine schirmende und leitende Hand des States, damit sich die einzelnen Kräfte

---

[11] „Golgotha" von Kanonikus Reymond (Paris 1935).
[12] Kanonikus Brohée, Film und Religion, in: Intercine März 1935.
[13] „Film und Rundfunk", Kongreßbericht (München 1929).
[14] Hans Traub, Film als politisches Machtmittel (München 1933).

nicht zersplittern, sondern zielstrebiger und wirtschaftlicher arbeiten können.

Der tönende Schmalfilm, dessen Weg über den Normalfilm geht, wird sich im Laufe der nächsten Jahre auch die einsamsten Siedlungen erobern, keine Schule wird mehr ohne Film sein, so daß es schon sehr wichtig ist, welches Kulturgut durch den Film verbreitet wird.

Verschiedene Kräfte haben das Erwachen des Filmes beschleunigt, im Grunde genommen wird es aber immer wieder der Mensch sein, der die weitere Entwicklung beeinflußt: Menschen in den Werkstätten des Films, Produktionsleiter, Regisseure, Darsteller, Techniker, vor allem aber Dichter. Wenn dem Film schon seine eigenen Gesetze zugesprochen werden, dann gebt ihm auch seinen eigenen Dichter, gebt ihm alle die Menschen, die aus ihrer seelischen Grundhaltung wirklich imstande sind, volks- und kunstverbundene Filme zu schaffen. Wenn auch der Staat die autoritäre Führung hat und die Prädikate erteilt, so sollte er doch nicht zu exklusiv sein in Bezug auf alle die Kräfte, die wirklich aus dem Volke kommen, wobei gerade die in tiefster religiöser Kraft wurzelnden nicht zu entbehren sind. Auch alle indirekten Mittel zur Durchführung eines Kultur-Filmprogramms werden einem autoritären Staat willkommen sein, besonders Aufklärung und Kritik durch die Presse. Und schließlich benötigen wir eines noch zur Durchführung der Zukunftsaufgaben für den erwachten Film: Geduld. So schnell löst man nicht Probleme wie das Dilemma Geschäft und Kunst. Nicht erlahmen und keine Selbsttäuschungen! Ehrlich sei unser Streben und wahr in Ideen und Stoffen, in Können und Leistung, in Theorie und Praxis, in Werbung und Kritik!

Dabei haben die Länder mit einer eigenen großen Filmproduktion eine besondere Aufgabe und besondere Pflichten; entströmen aus ihnen doch die Quellen, die sich schließlich zu jenem machtvollen Strom vereinigen, der seine Wasser in die entlegensten Erdteile sendet. Nur aus einer reinen und klaren Quelle strömen reine und erquickende Wasser, und darum ist es gerade diesen Ländern besonders geboten, jene glückliche Synthese in dem Dilemma Wirtschaft und Kultur in einer Industrie zu verwirklichen, die in ihrem Endziel durch gesunde Wirtschaft ganz gesunde Kultur werden soll. Was nicht in diese Linie paßt, ist Gift — und wer könnte es auf die Dauer verantworten, so etwas einem Volke zu reichen, das noch lange leben und darum innerlich und äußerlich stark sein muß!

Tag für Tag, ohne Rast und Ruh rollt das tönende Band, 24 Bilder in der Sekunde rasen durch die surrenden Projektoren, in Millionen Herzen bilden sie ein neues Evangelium vom Diesseits, von der Einmaligkeit des Lebens, werben für eine Intensität dieser kurzen Spanne, plaudern in herzbetörenden Märchen ein ständiges Vergessen — wirklich das Wort eines klugen Sehers: „Der Film wandelt die Welt", scheint sich zu erfüllen, jetzt schon nach vierzig Jahren! Schneller laufen die Räder, lieblicher erklingen die Lieder, Form und Farbe bereichern die Kamera — wirklich der Film ist erwacht — wohl dem Volke und dem Staat, die es erkennen und das hohe Ideal dieser neuen Kunst verwirklichen!

Die Kriseninitiative und ihre Ablehnung durch das Schweizervolk

Von Alois Stockmann S. J.

Am 2. Juni 1935 hat das Schweizervolk die sog. Kriseninitiative, von ihren Gegnern auch Bankerott- und Selbstmordinitiative genannt, nach einem beispiellos heftigen Wahlkampf in freier Abstimmung mit rund 566 000 Nein gegen 425 000 Ja verworfen. Dieses in Anbetracht der riesigen Agitation der Befürworter des Volksbegehrens sehr erfreuliche Ergebnis ist für die ganze Schweiz von weittragender Bedeutung. Man darf wohl denen recht geben, die überzeugt waren, daß es sich hier um eine Daseinsfrage allererster Ordnung handelte, und daß die Annahme der Initiative schon in absehbarer Zeit den wirtschaftlichen Zusammenbruch und in weiterer Folge gar den Verlust der politischen Selbständigkeit der Schweiz mit Notwendigkeit herbeigeführt und besiegelt hätte.

Der Text der Kriseninitiative, die gegen Ende 1934 beim Bundesrat eingereicht und am 8. Januar von dieser obersten Behörde als zustande gekommen erklärt wurde, da sie die erforderliche Anzahl von 50 000 Unterschriften mit ihren 335 000 um ein Vielfaches überboten hatte, ist sowohl für die Berechnung ihrer sozialistischen Urheber wie für die naive Leichtgläubigkeit zahlreicher Mitläufer aus dem bürgerlichen Lager bezeichnend. Er lautet:

„A. Der Bundesverfassung wird folgender Artikel beigefügt:

1. Der Bund trifft umfassende Maßnahmen zur Bekämpfung der Wirtschaftskrise und ihrer Folgen. Diese Maßnahmen haben zum Ziel die Sicherung einer ausreichenden Existenz für alle Schweizerbürger.

2. Der Bund sorgt zu diesem Zwecke für a) Erhaltung der Konsumkraft des Volkes durch Bekämpfung des allgemeinen Abbaus der Löhne, der landwirtschaftlichen und der gewerblichen Produktenpreise; b) Gewährung eines Lohn- und Preisschutzes zur Sicherung eines genügenden Arbeitseinkommens; c) planmäßige Beschaffung von Arbeit und zweckmäßige Ordnung des Arbeitsnachweises; d) Erhaltung tüchtiger Bauern- und Pächterfamilien auf ihren Heimwesen durch Entlastung überschuldeter Betriebe und durch Erleichterung des Zinsendienstes; e) Entlastung unverschuldet in Not geratener Betriebe im Gewerbe; f) Gewährleistung einer ausreichenden Arbeitslosenversicherung und Krisenhilfe; g) Ausnützung der Kaufkraft und der Kapitalkraft des Landes zur Förderung des industriellen und landwirtschaftlichen Exports sowie des Fremdenverkehrs; h) Regulierung des Kapitalmarktes und Kontrolle des Kapitalexports; i) Kontrolle der Kartelle und Trusts.

3. Der Bund kann zur Erfüllung dieser Aufgaben die Kantone und die Wirtschaftsverbände heranziehen.

4. Der Bund kann, soweit es die Durchführung dieser Maßnahmen erfordert, vom Grundsatz der Handels- und Gewerbefreiheit abweichen.

5. Der Bund stellt zur Finanzierung dieser besondern Krisenmaßnahmen in Form zusätzlicher Kredite die notwendigen Mittel zur Verfügung. Er

beschafft diese Mittel durch Ausgabe von Prämienobligationen, Aufnahme von Anleihen und aus laufenden Einnahmen.

6. Die Bundesversammlung stellt unverzüglich nach Annahme dieses Verfassungsartikels endgültig die erforderlichen Vorschriften für dessen Durchführung auf.

7. Der Bundesrat erstattet der Bundesversammlung auf jede ordentliche Session einen Bericht über die getroffenen Maßnahmen.

B. Dieser Verfassungsartikel bleibt während der Zeit von fünf Jahren, vom Tage seiner Annahme hinweg, in Kraft. Die Gültigkeitsdauer kann durch Beschluß der Bundesversammlung höchstens um weitere fünf Jahre verlängert werden."

Der Bundesrat lehnte das Volksbegehren einstimmig ab. Er begnügte sich aber in seinem Bericht an die Bundesversammlung (National- und Ständerat) nicht mit einer entschieden ablehnenden Geste, sondern begründete seine Stellungnahme eingehend. Die ungemein sorgfältig gearbeitete Denkschrift enthält wohl die sachlichste, überzeugendste und vernichtendste Kritik, die seit Inkrafttreten der neuen Bundesverfassung über ein eidgenössisches Volksbegehren abgegeben wurde, und lieferte für den nun mit Macht einsetzenden Wahlkampf den Gegnern der Initiative ein ganzes Arsenal wirksamster Waffen.

Die Hauptpunkte sind folgende: Der Bundesrat stellt fest, daß die einzelnen Vorschläge des Volksbegehrens, obwohl sie verschiedene Gebiete berühren, ein unteilbares Ganzes bilden, daher auch als Ganzes behandelt und der Volksabstimmung unterbreitet werden müssen. Der Bericht bringt dann eine Aufzählung der bisherigen, zahlreichen und sehr bedeutenden wirtschaftlichen und sozialpolitischen Maßnahmen des Bundes zur wirksamen Bekämpfung der Krise, wodurch der in den Versammlungen und in der Presse der Initianten immer von neuem erhobene Vorwurf, die Regierung stehe der wachsenden Notlage der Bevölkerung gleichgültig oder verständnislos gegenüber, als haltloses Gerede, um nicht zu sagen als böswillige Verleumdung überzeugend zurückgewiesen wird. Er zeichnet weiter die Entwicklung zur heutigen Wirtschaftslage in der Schweiz: die gewaltige Zunahme des Volkswohlstandes bei gleichzeitigem Ansteigen der Bevölkerung in den jüngst vergangenen Jahrzehnten und den verhängnisvollen Rückschlag infolge der allgemeinen europäischen Krise der letzten Jahre. Diese fatale Umwälzung kommt besonders in dem erschreckend großen Rückgang des Exportes zum Ausdruck. Dabei darf nicht übersehen werden, daß die Schweiz mehr als irgend ein anderes Land auf die Ausfuhr angewiesen ist.

Darüber kann also auch der dank den wirksamen Maßnahmen des Bundes bisher noch erträgliche Stand der Inlandwirtschaft nicht hinwegtäuschen, daß die heutige wirtschaftliche Lage der Schweiz außerordentlich ernst ist. Sie würde sich aber in katastrophalem Ausmaß verschlimmern, wenn die vorliegende Initiative, die für den gleichzeitig entworfenen, rein sozialistischen „Plan der Arbeit" (des Personals der öffentlichen Dienste) die willkommene Basis bildet, Gesetzeskraft erhielte. „Die Annahme der beiden Hauptpostulate (a und b), in denen der Kern

der ganzen Initiative steckt, wäre der Anfang vom Ende unserer Wirtschaft und damit unserer Existenz."

Sind schon die „sachlichen Bedenken gewaltig, so wird die Wucht ihrer Gründe noch übertroffen durch die moralischen und sittlichen Schädigungen, die ein solches Regime der Staatseinmischung für unser ganzes Volk bringen würde, und wir sind überzeugt, daß es sich nie unter ein solches Joch beugen ließe." Im Fall der Annahme hätten wir einen ausgesprochen sozialistisch-zentralistischen Einheitsstaat, wodurch der in der Bundesverfassung verankerte föderalistische Charakter der Schweiz vernichtet würde. Das Parlament besäße diktatorische Gewalt unter völliger Ausschließung des Volkes und der Kantone; damit wäre auch der einzelne der Gnade und Willkür des Staates ausgeliefert.

Was aber die finanzielle Deckung der in Betracht kommenden riesigen Ausgaben und Aufwendungen anbelangt, so ist „das Eingeständnis des Aktionskomitees, daß es als einzige ernstliche Finanzquelle die Aufnahme von Anleihen und damit die Belastung künftiger Generationen in Vorschlag zu bringen weiß, die schärfste Verurteilung der Kriseninitiative, die man sich denken kann. Gegenüber einem solchen Projekte, das wir aus Gründen der Weltanschauung und im Interesse der Erhaltung unseres Staatswesens bekämpfen müssen, verzichten wir auf die Aufstellung eines Gegenvorschlages, der nur einen Sinn hätte, wenn er die Brücke zu einer Verständigung bilden könnte.... Der Kampf muß ausgefochten werden."

Der Bundesrat stellt dann noch sein Programm zur Bekämpfung der Krise auf, das in 12 Punkten alle von der Regierung in Aussicht genommenen weiteren Maßnahmen umfaßt, allerdings unter umsichtiger Berücksichtigung der tatsächlich vorhandenen, keineswegs unerschöpflichen Mittel.

Die Denkschrift schließt mit der eindringlichen Warnung: „Das Volk mag also wählen zwischen dem Möglichen und Unmöglichen, zwischen einem erprobten Programm und unklaren Zukunftsprojekten, zwischen dem Grundsatz einer soliden Staatsführung und einem Wirtschaftssystem, das unsere Auffassungen auf den Kopf stellen und dem Staate auf der ganzen Linie die Verantwortlichkeit für den Verlauf der Wirtschaft zuschieben will. Es mag wählen zwischen einem Wirtschaftssystem, das auf die übrige Welt, von der wir abhängig sind, Rücksicht nimmt, und einem solchen, das im Herzen Europas einen kleinen, sozialistischen Zukunftsstaat schaffen will und in unverständlicher Überheblichkeit glaubt, die Wirkung weltwirtschaftlicher Vorgänge in unserem Lande ausschalten zu können. Wir warnen das Schweizervolk davor, sich über die Durchführbarkeit der Kriseninitiative Hoffnungen hinzugeben, es würde andernfalls die schmerzlichsten Enttäuschungen erleben" (Basler Nachrichten vom 5. März 1935, 1. Beilage).

Die Denkschrift des Bundesrates an die Bundesversammlung war eine vaterländische Tat, die ihre Wirkung auf alle unvoreingenommenen und urteilsfähigen Eidgenossen nicht verfehlen konnte. Daß der zumeist konservativ eingestellte Ständerat (Vertretung der Stände, d. h. Kantone, mit 44 Mitgliedern) auf Grund der Denkschrift mit erdrückender Mehr-

heit dem Volke die Verwerfung des demagogischen Begehrens empfehlen werde, war selbstverständlich. Dagegen warteten alle mit Spannung und Besorgnis auf den Entscheid des Nationalrats (Vertretung der Bevölkerung; auf 23000 Kantonseinwohner oder eine Bruchzahl über 11500 kommt je ein Vertreter). Von seinen 187 Mitgliedern gehören nicht weniger als 49 der sozialdemokratischen Partei an. Die ehemals fast allmächtige freisinnige oder radikal-demokratische Fraktion ist mit ihren 52 Mitgliedern zwar immer noch die zahlenmäßig stärkste, hat aber in den letzten Jahren teils durch das Anwachsen der marxistischen Linken, teils durch die neuentstandene, jetzt 30 Mitglieder zählende Bauern-, Gewerbe- und Bürger-Fraktion schwere Einbußen erlitten. Die Ungewißheit über den Ausgang der Tagung wurde durch einen dem Rate vorgelegten verfehlten Gegenvorschlag hervorgerufen bzw. noch gesteigert.

Schließlich siegte aber doch auch hier die Vernunft über skrupellose Demagogie. „Den Ausschlag gab die entschlossene Stellungnahme der katholisch-konservativen Partei, welche in dieser Session überhaupt nach verschiedener Hinsicht die Führung des Bürgertums übernommen zu haben scheint.... Der Zeitpunkt verlangte eine klare Situation, und der Nationalrat hat sie geschaffen. Die Abstimmungsziffern zeigen, daß außer den Sozialisten und Kommunisten nur wenige Bürgerliche der Initiative zugestimmt haben. Es ist damit nochmals der marxistische Hintergrund des abenteuerlichen Unternehmens, den man mit so vielen unzulänglichen Argumenten und Interpretationen zu bestreiten suchte, unzweideutig abgedeckt worden" (Basler Nachrichten vom 29. März 1935). Mit Zweidrittelmehrheit wurde dem Volke die Verwerfung des „Volksbegehrens" empfohlen. Es muß dabei bemerkt werden, daß die katholisch-konservative Fraktion nur 44 Mitglieder zählt und numerisch erst an dritter Stelle kommt.

Der Wahlkampf, der in der Öffentlichkeit weiterging, wurde nun mit steigender Heftigkeit in Wort und Schrift geführt. Während bisher die Urheber und Freunde des Volksbegehrens angriffslustig vorangegangen waren, wurden sie jetzt von den Gegnern in die Defensive gedrängt. Sämtliche bürgerlichen Parteien entschieden sich, wenn auch z. T. erst nach vielstündiger, lebhafter Diskussion, auf ihren großen Tagungen mehrheitlich für Verwerfung. Auf dem katholisch-konservativen Parteitag in Luzern erfuhr die „antiföderalistische, undemokratische Bankerottinitiative" einstimmige Ablehnung. Den Höhepunkt der Tagung bildete die mit südländischem Feuer vorgetragene Ansprache des Bundsrats Dr. Giuseppe Motta, die alle Anwesenden zu einem für schweizerische Verhältnisse ganz ungewöhnlichen Beifallssturm hinriß, als der durch sein mannhaftes Auftreten im Völkerbund in der ganzen Kulturwelt bekannte Staatsmann mit den Sätzen schloß: „Eine Annahme der Kriseninitiative würde die Schweiz im Ausland diskreditieren. Eine Verwerfung, eine wuchtige Verwerfung in allen Kantonen und aus allen Teilen des Landes, so hoffe ich inständig, soll der ganzen Welt zeigen, daß unsere freie, liebe und schöne Schweiz die alte, gute nationale Schweiz ist und bleibt" (Basler Nachrichten vom 6. Mai 1935).

Gleich Motta, dem Tessiner, haben alle seine sechs Kollegen im Bundesrat, vom Bundespräsidenten Rudolf Minger (einem Berner) bis zum erst kürzlich gewählten Hermann Obrecht (einen Solothurner), in vorbildlicher Pflichterfüllung und Sorge für die vaterländischen Belange bei sich bietenden Gelegenheiten in ungezählten Versammlungen mit dem Einsatz ihrer ganzen Persönlichkeit die Initiative entlarvt und abgewiesen. Auch der Vorgänger Obrechts, Dr. Edmund Schultheß (ein Aargauer), hat sich im gleichen Sinne mehrmals mit unmißverständlicher Schärfe geäußert. Aufsehen erregten insbesondere die Radiovorträge von Bundesrat Dr. Albert Meyer, Chef des Finanzdepartements (einem Zürcher), der seine Mitbürger über die verhängnisvolle Wirkung der unverantwortlich leichtsinnigen, um nicht zu sagen landesverräterischen Initiative auf die Schweizer Währung in Kenntnis setzte und auf dem laufenden hielt.

Der internationale Angriff, der im Frühjahr gegen den Schweizerfranken eingesetzt hatte, stand in nachweislichem Zusammenhang mit der Kriseninitiative. Er wurde indes dank der energischen Abwehraktion der Großbanken schon in verhältnismäßig kurzer Zeit zum Stehen gebracht. In einem Zirkular des Bankhauses A. Sarasin & Co. (Basel) von Anfang Mai heißt es u. a.: „Hinter den goldenen Waffen der Nationalbank steht auch der geschlossene Wille der verantwortlichen Stellen, dieser gewissenlosen Hetze, die aus dem Schaden eines ganzen Landes persönlichen Gewinn zu ziehen sucht, zu begegnen. Wir haben unserer Kundschaft zu den rasch gesunkenen Kursen unserer staatlichen Schweizerwerte den Ankauf empfohlen und haben keinen Grund, von diesem Vertrauen in unsere eidgenössischen Titel abzugehen, in der Hoffnung, daß auch diesmal das Ausland die Zeche für seinen Feldzug gegen unsere Währung werde bezahlen müssen." Noch vor Ende Mai war der Angriff völlig abgeschlagen. Am 21. schon konnte Bundesrat Meyer den Rückzug der Spekulationsoffensive melden, was die Presse ihren Lesern unter der Überschrift mitteilte: Die Börse rechnet mit der Ablehnung der Initiative! — Ende Mai machte ein genauer Kenner der finanziellen Lage in der „Gazette de Lausanne" die bemerkenswerte Feststellung: „Wenn die großen Schweizerbanken nicht zu allen Zeiten mit großer Vorsicht gehandelt hätten, ... dann hätte die Nationalbank nicht die gewaltige Goldreserve anlegen können, die trotz der Rückzüge in der letzten Zeit und trotz der Angriffe der Spekulation, heute — am Vorabend der Abstimmung vom 2. Juni — eine Golddeckung von 82 Prozent aller Sachverbindlichkeiten und des Notenumlaufes darstellt. Diese Golddeckung ist heute noch die stärkste aller Deckungen sämtlicher Emissionsbanken der Welt. Der Schweizerfranken wird nicht fallen; denn das Schweizervolk wird im Vertrauen auf seine gesunde Währung und überzeugt davon, daß eine Frankenabwertung zum Ruin der Nation führen müßte, die rote Initiative zurückweisen."

Das Schweizervolk hat in der Tat den Versuch einer Bauernfängerei schlimmster Sorte kräftig abgewiesen. Gewiß ist die Mehrheit von rund 140 000 Stimmen nicht überwältigend groß. Sie übertraf indes die Erwartungen selbst der Optimisten im bürgerlichen Lager. Von den 22 Kantonen haben sich 18 gegen, nur 4 (Bern, Basel, Schaffhausen und Solo-

thurn), zumeist mit nur schwachen Mehrheiten, für den verführerisch ausgeklügelten Vorschlag ausgesprochen. Vor allem hielt sich die Innerschweiz ausgezeichnet, am besten der kleine Urkanton Unterwalden: Obwalden gab 81,9 Prozent Neinstimmen ab, Nidwalden sogar 82,1 Prozent. Auch die überwiegend föderalistisch eingestellte West- und Südschweiz und ein großer Teil der Ostschweiz meldeten sehr günstige Resultate. Mit Befriedigung las man u. a., daß von den 80 Auslandsschweizern, die aus Frankreich nach Genf gekommen waren, um ihre vaterländische Pflicht in einem eigenen Wahllokal zu erfüllen, nur 2 mit Ja, 78 aber mit Nein gestimmt haben. Ein Beweis, daß der sozialistische Diktator Léon Nicole auf die eidgenössische Abstimmung keinen entscheidenden Einfluß auszuüben vermochte. Genf verzeichnete insgesamt 13 648 Ja und 22 237 Nein.

Der starke Eindruck, den das Abstimmungsergebnis allenthalben machte, fand in der Presse einen kräftigen Widerhall. Das Luzerner „Vaterland", die führende Zeitung der katholischen Zentralschweiz, sandte seinen Lesern auf einem Extrablatt die Wahlergebnisse und schrieb: „Mit einer hocherfreulichen Entschiedenheit, die in der starken Volksmehrheit und in der erdrückenden Mehrheit der Stände zum Ausdruck kommt, hat das Schweizervolk das Abenteuer der Kriseninitiative von sich gewiesen." — Die einflußreiche „Neue Zürcher Zeitung" stellte unter der Überschrift „Die Niederlage der Demagogie" mit Genugtuung fest: „Es ging den Einpeitschern der ‚Front der Arbeit' um einen Entscheidungssieg, der auf Jahre hinaus die politischen Machtverhältnisse in der Eidgenossenschaft umstülpen und ihre neuerrungene Position wie einen Rocher de bronze stabilisieren sollte. Das Schweizervolk hat die Rechnung dieser Herren durch die wuchtige Verwerfung der verführerischen Initiative durchkreuzt. Die ‚Front der Arbeit', die sich bereits als zur Befehlsgebung legitimierte Volksmehrheit gerierte, ist trotz allen Künsten der Demagogie an der Urne eine Minderheit geblieben. Sie hat über die 335 000 Unterschriften der Kriseninitiative hinaus nicht einmal ein volles Hunderttausend neuer Stimmen gewinnen können; ihre Gesamtstimmenzahl bleibt noch unter der Zahl der Nein, die am 28. Februar gegen die Wehrvorlage abgegeben wurden. In einzelnen Kantonen (Bern, Zug, Neuenburg) hat die Kriseninitiative an der Urne weniger Stimmen erhalten, als Unterschriften dafür abgegeben worden waren." — Die liberale „Gazette de Lausanne", eines der angesehensten Blätter der Westschweiz, urteilte zuversichtlich: „Das Resultat dieser großen Abstimmung wird zweifellos sowohl in der Schweiz wie im Ausland einen großen Widerhall finden. In der Schweiz wird es die nationale Erneuerungsbewegung verstärken, die sich seit mehreren Monaten bei unserem Volke bemerkbar macht, und — wir hoffen es fest — einen glücklichen Auftrieb für die eidgenössischen Herbstwahlen geben. Im Ausland wird es in einem für unser Land günstigen Sinne verstanden werden: als Wille unseres Volkes, sich politischen und finanziellen Abenteuern zu widersetzen; es wird die Haifische der internationalen Spekulation, die auf einen sozialistischen Sieg zählten, entmutigen.... Besonders muß das schöne Resultat der romanischen Schweiz betont werden. Alle

welschen Kantone, einschließlich Tessin, verwarfen die Vorlage mit starken Mehrheiten — sogar Wallis und Freiburg, die man als zweifelhaft ansah (?). Das Genfer Ergebnis ist eine deutliche Lektion an die Adresse Nicoles und seiner Freunde, die heute bittere Überlegungen anstellen werden. Das Resultat des Waadtlandes ist prachtvoll."

Die Presse der Initianten wußte sich über ihre Niederlage und den „Pyrrhussieg des Kapitals" mit dem sehr bezeichnenden Trost abzufinden, daß die Krise noch lange nicht überwunden sei (Die Initiative ist tot, die Krise lebt!), mit andern Worten, daß der Stoff zur Verhetzung der Massen in absehbarer Zeit nicht ausgehen wird. Man rüstet sich ohne Verzug für die neue Machtprobe im Herbst bei den kommenden Nationalratswahlen.

So erfreulich der Ausgang der eidgenössischen Abstimmung vom 2. Juni zumal im Hinblick auf die vaterländische Besinnung innerhalb des Bürgertums ist und bleibt, er hat dennoch die führenden Männer im bürgerlichen Lager über die beklagenswerte Notlage, in der sich Landwirtschaft, Gewerbe, Handel und Industrie befinden, keinen Augenblick hinweggetäuscht.

Alle sind sich darin einig, daß den notleidenden Volksgenossen geholfen werden muß, und durch zielbewußte großzügig organisierte Krisenbekämpfung in weitgehendem Maß auch tatsächlich geholfen werden kann, ohne daß es nötig wäre, den Irrweg des Staatssozialismus und des wirtschaftlichen Bankerotts zu betreten.

Kulturbericht

Von Jakob Overmans S. J.

I.

Zu näherliegenden Versuchen nationaler Religionsgründungen gesellt sich seit zwei Jahren das „Neue Leben", durch das Marschall Chiang-Kai-Shek China retten zu können meint. Der spanische Jesuit Joachim Martínez Manrique hatte in der Madrider Monatschrift „Razón y Fe" (April 1935, S. 538 ff.) kaum davon gesprochen, als ihn chinesische Kommunisten auf seinem fernen Missionsposten ermordeten. Marschall Chiang-Kai-Shek ist protestantisch getauft und hat in protestantischen Versammlungen mehr als einmal erklärt, nur im Christentum finde die Menschheit ihr wahres Heil. Trotzdem verkündete er im Jahre 1934 als „Neues Leben" ein Programm nationaler Wiedergeburt, das die Rückkehr zum alten Konfuzianismus forderte und bereits heute dazu geführt hat, daß in vielen früher verödeten Tempeln vor dem Bilde des Konfutse wieder der Weihrauch brennt. Wer bei den Behörden beliebt sein will, stellt sich mit Eifer in den Dienst der neuen Bewegung. Die Zeitungen sind voll davon, und oft sieht man die mächtigsten Leute der Stadt mit Musik und großen Schriftschildern durch die Straßen ziehen und auf öffentlichen Plätzen Vorträge über das „Neue Leben" halten. Ohne Zweifel stehen die von Konfutse gelehrten vier altchinesischen Bürgertugenden (Höflichkeit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Schamhaftigkeit) in schroffem Gegensatz zu den seit der Revolution von 1911 uferlos angewachsenen Roheiten und Lastern

jeder Art, aber gegenüber den vielen neuen Gedanken und Gewohnheiten, die im heutigen China Boden gewonnen haben, vermag die alte Überlieferung nicht mehr die national einende und läuternde Kraft zu entfalten, die sie in der zweitausendjährigen Abgeschlossenheit hatte.

Allerdings ist der Versuch noch in den ersten Anfängen, und selbst die fünfzehn Jahre der unter günstigeren Umständen begonnenen Tschechoslowakischen Nationalkirche sind für ein sicheres Urteil über Erfolg oder Mißerfolg derartiger Volksbewegungen zu kurz. Die Erwartungen, mit denen der ehemals katholische Priester Farský seine Sekte gründete, haben sich keineswegs erfüllt. Immerhin hat seine ursprüngliche Prager Gemeinde, wie das „Bulletin Tchécoslovaque" (25. April 1935) mitteilte, 750 000 Kronen für den Bau einer Gedächtniskirche aufbringen können, und überall im Lande haben die Anhänger der Nationalkirche nicht nur von zahlreichen katholischen Kapellen Besitz ergriffen, sondern schon 103 neue, freilich nicht große gottesdienstliche Gebäude errichtet. Jedenfalls tritt gerade in der Tschechoslowakei mit ihren überaus mannigfaltigen religiösen Schichtungen klar zu Tage, daß echte nationale Gesinnung durch Unterschiede des Glaubensbekenntnisses nicht beeinträchtigt wird.

Nicht minder lehrreich ist die zu wenig bekannte Tatsache, daß der vor wie nach seinem Tode als nationaler Heros gefeierte polnische Marschall Pilsudski glühende Vaterlandsliebe mit katholischer Kirchentreue musterhaft verbunden hat. Er war in einer religiös gleichgültigen Umgebung aufgewachsen, aber als er seine politische Linksrichtung überwunden hatte, näherte er sich mit den Jahren immer mehr einem ebenso praktischen wie unaufdringlichen Katholizismus. Wie Jan Rostworowski S. J. in der von ihm herausgegebenen Monatschrift „Przeglad Powszechny" (Juni 1935, S. 435 f.) berichtet, wußte Pilsudskis Umgebung, daß er stets, auch auf Reisen, ein Bild der berühmten Mutter Gottes von Wilna in seinem Schlafzimmer hatte und täglich davor betete, daß er einst in Wilna auf den Knieen die hohe Treppe zum Gnadenbild hinaufgestiegen war, daß er auf die Kirchengebote achtete und die Sakramente empfing. Dem Papste, der von den Warschauer Nuntiaturjahren her mit ihm befreundet war, ließ er sagen: „Solange Pilsudski regiert, wird in Polen nichts geschehen, was der Kirche schaden könnte." Eine ganze Reihe kirchenfeindlicher Gesetzesvorlagen hat der Marschall durchkreuzt, dagegen den Abschluß und die ehrliche Durchführung eines der Kirche völlig gerecht werdenden Konkordates kräftig unterstützt. Für die Seelsorge im polnischen Heere ist ausgezeichnet gesorgt, und es gibt kaum eine Regimentsfahne ohne ein Marienbild von Czenstochau oder Wilna. Pilsudski verdiente wahrlich, daß Kirche und Staat in Trauer und Verehrung seinen Sarg umstanden; denn seit der Teilung Polens leuchtet niemand so hell in der Geschichte des Landes wie er, und „würdig nimmt er seinen Platz auch neben den Allergrößten ein, mit denen er nun in der Gruft auf dem Wawel ruht".

Obgleich die Zahl der deutschen Katholiken im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung nur halb so groß ist wie die der polnischen, sind auch in

Deutschland alle rechtlichen Voraussetzungen fruchtbarer Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche gegeben. Nach einer Entscheidung des Bayrischen Obersten Landesgerichtes („Juristische Wochenschrift", 23. März 1935, S. 960) ist die strittige Frage, „ob das Reichskonkordat ohne weiteres Geltung als innerstaatliches Recht hat", „im Einklang mit der vorherrschenden Meinung" zu bejahen. Daß einzelne seiner Bestimmungen „noch besonderer Ausführungsvorschriften bedürfen", schließt „die sofortige Anwendung" der übrigen Bestimmungen nicht aus. Ferner erklärte Reichsinnenminister Dr. Frick am 1. Juni 1935 auf der Erfurter Tagung der politischen Parteileiter des Gaues Thüringen: „So wenig die Judenfrage mit eingeworfenen Fensterscheiben gelöst werden kann, so wenig läßt sich auch der Kirchenstreit mit dem Polizeiknüppel lösen... Partei und Staat mischen sich nicht ein in Glaubensangelegenheiten. Aber eifersüchtig werden wir darüber wachen, daß die Kirche ihren Kirchenbezirk nicht überschreitet. Die Aufgabe der Kirche ist die Seelsorge nicht aber ist es ihre Aufgabe, auf das politische Gebiet überzugreifen" („Völkischer Beobachter" Nr. 154, 3. Juni 1935). Da es offenbar zur Seelsorge gehört, die sittlichen Pflichten zu lehren und zu ihrer Beobachtung anzuhalten, und da dem Sittengesetz alle freien Handlungen des Menschen unterstehen, so ist ganz folgerichtig im Schlußprotokoll zu Artikel 32 des Reichskonkordates anerkannt worden, die Enthaltung der Geistlichen von gewissen politischen Betätigungen bedeute „keinerlei Einengung der pflichtmäßigen Verkündigung und Erläuterung der dogmatischen und sittlichen Lehren und Grundsätze der Kirche". Der Staat hat sich also damit einverstanden erklärt, daß die Kirche ihre Gläubigen darüber belehrt, was auf politischem Gebiete sittlich erlaubt oder unerlaubt ist. Das ergibt sich als Grundsatz auch der Partei aus dem, was auf der genannten Tagung Reichsleiter Alfred Rosenberg erklärte: Der Führer „hat den Standpunkt vertreten, daß die religiöse Überzeugung des Volkes jedem politischen Führer heilig zu sein habe. Das ist genau, was der Führer gesagt hat, aber er hat noch einiges andere gesagt. Der Führer hat nie einen Zweifel darüber gelassen, daß die nationalsozialistische Bewegung nicht nur eine politische Kampfbewegung, sondern auch eine neue Weltanschauung darstellt... Wir glauben heute nicht, die Nation sei ein Mittel zum Zweck konfessioneller Herrschaft, sondern genau umgekehrt. Eine Konfession ist gerade soviel wert, wie sie die edelsten Werte einer Nation fördert und stärkt." Darauf ist zu antworten, daß gerade in dem von Rosenberg angerufenen Worte des Führers die Begrenzung der neuen Weltanschauung des Nationalsozialismus liegt: die religiöse Überzeugung darf sie nicht antasten, was ja oft und oft ausdrücklich zugesagt worden ist. Daher kann einem katholischen Nationalsozialisten nicht die Meinung Rosenbergs zugemutet werden, die Nation sei das Maß für den Wert einer Konfession, sondern der alles Irdische überragende Wert der katholischen Kirche liegt nach der heiligzuhaltenden Überzeugung ihrer Gläubigen darin, daß sie der von Gott gewollte Weg zu seiner Verherrlichung in ewiger Seligkeit ist.

Der Wille amtlicher Stellen, die katholische Überzeu-

gung zu schützen, zeigte sich z. B. in den vom „Kirchenanzeiger" des Erzbistums Köln (1. Juni 1935) mitgeteilten Entscheidungen gegen den Gebrauch von Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts" bei Schulungskursen für Lehrerinnen sowie gegen die an katholische Beamte ergangene Aufforderung, Rosenbergs Schrift „An die Dunkelmänner unserer Zeit" als „Rüstzeug für die weltanschauliche Schulung" zu verbreiten. Ebenso erklärte Dr. Groß, der Leiter des Rassepolitischen Amtes der Partei, auf der Reichstagung der Arbeitsfront in Leipzig zur Sterilisierung: „Wir haben hier die religiösen Bedenken der katholischen Kirche in einer Weise geschont, wie kein Staat vor uns und nach uns einem Religionsverein gegenüber das getan hat und tun wird. Wir haben der Kirche ohne weiteres eingeräumt, daß wir die katholischen Anstalts- und Amtsärzte, wenn sie aus religiösen Gewissenskonflikten nicht an dem Gesetz mitarbeiten können oder wollen, ohne weiteres von der Mitarbeit entbinden" („Berliner Tageblatt" Nr. 153, 30. März 1935). Schon aus dieser Gesinnung wird Dr. Groß verstehen, warum die Katholiken seine im „Völkischen Beobachter" (Nr. 156, 5. Juni 1935) berichtete Ansicht, die Anwendung des deutschen Sterilisierungsgesetzes sei „im tiefsten Sinn des Wortes auch ethisch gut und fromm", nur mit der Einschränkung gelten lassen, daß allerdings von einem nichtkatholischen Staate keine katholische Auffassung der Sittenlehre erwartet wird, daß aber ein katholischer Deutscher, da es sich hier um eine Frage der Sittlichkeit handelt, berechtigt und verpflichtet ist, an der kirchlichen Verurteilung der Sterilisierung festzuhalten. Wie bedenklich es übrigens ist, aus diesem Anlaß wieder einmal der katholischen Sittenlehre die wohlverstandene Lebensbewährung abzusprechen, hat die in den Schriften der Medizinalverwaltung erschienene Untersuchung Roderichs v. Ungern-Sternberg über die „Ursachen der Steigerung der Selbstmordhäufigkeit in Westeuropa während der letzten hundert Jahre" (Berlin 1935) von neuem bewiesen: Bei diesseitiger Weltanschauung tritt der Selbstmord am häufigsten auf, bei katholischer am seltensten.

Auch in manchen Äußerungen über die Berliner Devisenprozesse gegen Weltpriester und priesterliche wie nichtpriesterliche Angehörige klösterlicher Genossenschaften ist die katholische Sittenlehre in unzutreffender Weise beurteilt worden. Die „Deutsch-Evangelische Korrespondenz" (Nr. 23, 5. Juni 1935) sprach von „spitzfindigen Unterscheidungen" zwischen Gesetzen, die im Gewissen verpflichten, und bloßen Pönalgesetzen, „die nicht unter Sünde verpflichten, sondern bloß unter Strafe", woraus dann leicht der volkstümliche Satz werde: „Laß dich nicht erwischen"! Gerade zu diesem Satze hat bereits vor 26 Jahren der Innsbrucker Moralprofessor H. Noldin S. J. in der „Zeitschrift für katholische Theologie" (XXXIII 137 ff.) geschrieben: „Nie hat ein Moralist, der seine sittliche Aufgabe erfaßt hat, die Pönalgesetze in diesem Sinne gedeutet". Noldin weist darauf hin, daß die Ordensgründer, die den weitaus größten Teil ihrer Satzungen absichtlich zu bloßen Pönalgesetzen gemacht haben, zugleich für ihre genaue Beobachtung „aus den höchsten und edelsten Tugendmotiven" eingetreten sind. So schließe auch der Wegfall

der sittlichen Verpflichtung bei einem staatlichen Pönalgesetz durchaus nicht ein, daß man es nur aus Furcht vor Strafe und nicht vielmehr aus dem wahrhaft sittlichen Beweggrunde des Beitrags zum Gemeinwohl beobachte. Folgerichtig ist natürlich auch der Verstoß gegen ein nicht im Gewissen verpflichtendes Staatsgesetz je nach den Beweggründen der Übertretung sittlich verschieden zu beurteilen.

Aber für den Katholiken handelt es sich nach dem Römerbrief (13, 7) und nach dem Katechismus des Konzils von Trient (p. III, c. 8, q. 10) im allgemeinen bei der Entrichtung der vom Staate rechtmäßig geforderten Abgaben nicht um ein bloßes Pönalgesetz, sondern um eine Gewissenspflicht. Trotzdem reicht es für die sittliche Bewertung der Angeklagten in den Devisenprozessen nicht aus, einfach festzustellen, daß sie unbedingt notwendige Gesetze bewußt übertreten haben. Wer sich als Laie ohne gründliche moraltheologische Vorbildung über die sittliche Seite dieser Angelegenheit meint äußern zu können, sollte sich durch das kluge Wort des nicht auf kirchlichem Standpunkt stehenden Berliner Ethikers Friedrich Paulsen warnen lassen, daß man eigentlich leichter ohne einen geschulten Arzt als ohne einen geschulten Gewissensberater auskommt, seien doch „die Verhältnisse des sittlichen Lebens nicht minder verwickelt, seine Probleme nicht minder schwierig, seine Nöte nicht minder ernst, seine Störungen nicht minder bedrohlich als die des leiblichen Lebens" (System der Ethik I, 4. Aufl. [Berlin 1896] 23). Immerhin besteht sogar für den Verfasser des vorhin angeführten Aufsatzes der „Deutsch-Evangelischen Korrespondenz" „kein Zweifel", daß die klösterlichen Angeklagten des „guten Glaubens" an die „innere Berechtigung" ihres Vorgehens waren. Und die Zeitung der nationalsozialistischen SS, „Das Schwarze Korps", schrieb am 29. Mai 1935 ebenfalls, „der bisherige Verlauf der Prozesse gegen die klösterlichen Devisenschieber" habe gezeigt, daß die Verurteilten „ruhigen Gewissens" gehandelt haben. Wenn die beiden Artikelschreiber daraus eine Anklage gegen die katholische Sittenlehre machen wollen, so beweisen sie nur, daß sie in diese Wissenschaft nicht tief genug eingedrungen sind.

Selbstverständlich liegt in der Zubilligung persönlich guten Glaubens keine sachliche Rechtfertigung. Aber noch viel weniger folgt daraus, daß durchgängig Ordensangehörige oder Priester ohne weiteres Verstöße gegen die Devisengesetze als sittlich erlaubt ansehen; die Kardinäle von Breslau und Köln haben die Verfehlungen der Angeklagten ja öffentlich mißbilligt, und Kardinal Bertram hat dabei ausdrücklich hinzugefügt: „Es war und ist nicht die Absicht der Erklärung des Erzbischöflichen Ordinariates Breslau, gegen die bisherigen Urteile Stellung zu nehmen oder gar irgend welche Anschuldigungen gegen die deutsche Rechtspflege zu erheben." Solange jedoch angenommen werden kann, daß jemand bei einer Gesetzesübertretung des guten, wenn auch irrigen Glaubens an die sittliche Erlaubtheit seines Tuns war, darf ihm keine Niedrigkeit der Gesinnung vorgeworfen werden, erst recht nicht, wenn seine sonstige Lebensführung eher das Gegenteil bezeugt. Nur unter der Voraussetzung dieses guten Glaubens ist es zu verstehen, daß die gesetzwidrigen Hand-

lungen in frommen Briefen erörtert und in religiöser Kleidung ausgeführt wurden. Und um so eher konnten die Angeklagten meinen, ihr Gewissen nicht durch eine Schädigung des Staates zu belasten, als ja die Sicherung und Erweiterung ihrer Anstalten dem deutschen Volke sowohl des Inlandes wie des Auslandes zugute kommt. Sie bringen dem Staate freiwillig weit höhere Summen ein, als die sind, um die es sich in den Devisenprozessen handelt; sagte doch der Verteidiger bereits im ersten Prozeß, „durch die uneigennützige und aufopfernde Arbeit der katholischen Schwestern würden der öffentlichen Hand jährlich etwa 200 Millionen Mark erspart, die sonst als Zuschüsse für staatliche oder städtische Anstalten geleistet werden müßten" („Kölnische Volkszeitung" Nr. 138, 19. Mai 1935). Schon deshalb konnte man von den Prozeßberichten der Presse dieselbe Rücksicht erwarten, die sonst bei Veröffentlichungen schwerer Strafurteile gegen Mitglieder staatswichtiger Körperschaften beobachtet wird. Auch um des Staates willen muß ja, soweit es mit unparteiischer Rechtspflege vereinbar ist, alles vermieden werden, was das Ansehen der Kirche schädigen könnte, denn nach der Reichstagserklärung Hitlers vom 23. März 1933 sieht die Regierung „in den beiden christlichen Konfessionen wichtigste Faktoren der Erhaltung unseres Volkstums".

Eine freundschaftliche, durchaus dem Geiste des Reichskonkordates entsprechende Verständigung dieser Art liegt auch in verschiedenen Erklärungen zum Streit um die katholische Jugend vorgezeichnet. Auf dem kurmärkischen Gauparteitag sagte der Unterrichtsminister Dr. Rust: „Wir haben in einem Konkordat die konfessionellen Schulen zugebilligt. Was wir versprochen haben, das halten wir; aber unveränderlich bleibt unser tiefer Schmerz darüber, daß in zweierlei Schulen die Jugend erzogen wird. Eines werden wir in allen diesen Schulen durchsetzen, das ist das Bewußtsein, in einer deutschen Schicksalsgemeinschaft beschlossen zu sein, Deutsche von Blut und Schicksal zu sein und darum mit unsern andern Volksgenossen — gleichgültig, in welcher Kirche sie beten — zusammenhalten zu müssen" („Berliner Tageblatt", Nr. 259, 3. Juni 1935). Jeder weiß, daß die Trauer über die religiöse Spaltung des deutschen Volkes dem katholischen Herzen nicht fremd ist; aber auch das Gefühl der Verbundenheit mit dem gesamten Volke haben die deutschen Katholiken oft bekannt und bewiesen. In demselben gemeinsamen Hirtenbriefe, durch den die deutschen Bischöfe im April den Eltern die schwere Gewissenspflicht darlegten, für ihre Kinder katholische Schulen zu verlangen, stehen die Worte: „Daß konfessionelle Erziehung keine Zwietracht erzeugen muß, dafür sind unsere katholischen und evangelischen Soldaten im Weltkriege ein lebendiger Beweis gewesen. Der Kirche und dem katholischen Volke ‚kommt es nicht in den Sinn, die Kinder von der Volksgemeinschaft abzusondern und dem Geiste der Nation zu entfremden. Sie wollen ihnen vielmehr eine möglichst vollkommene Erziehung angedeihen lassen, die auch das Staatswohl am meisten fördert.' So hat der Heilige Vater Pius XI. in dem Rundschreiben über die christliche Erziehung es klar ausgesprochen." Folgerichtig wird man eher eine Stärkung als eine Schwächung wahrhaft nationaler Gesinnung zu erwarten haben, wenn für

die Zehntausende katholischer Kinder, die im Alter von 13 bis 14 Jahren in Landjahrheime geschickt werden, eine gerade dieser Entwicklungsstufe dringend notwendige seelsorgliche Betreuung im vollen Umfang der kirchlichen Wünsche gesichert wird. Und erst recht muß ein starkes Wachstum staatsfreudiger Gesinnung von der allgemeinen Durchführung der Grundsätze ausgehen, zu denen sich der Reichsjugendführer am 2. Mai 1935 vor ausländischen Diplomaten und Journalisten bekannte, als er sagte: Der Eintritt in die Hitlerjugend „beruht auf einem freien Entschluß... Wer nicht in die Hitlerjugend eintritt, wird deswegen nicht verfolgt... Es erwachsen ihm aus seiner ablehnenden Haltung keine Nachteile" („Germania" Nr. 124, 4. Mai 1935). Wenn „keine Nachteile" entstehen, sollte es eigentlich nicht mehr möglich sein, die Eltern, wie kurz vorher aus einem Aufsatze des Regierungsrates Dr. Heckel im „Reichsverwaltungsblatt" gemeldet wurde, durch den Hinweis auf „die Folgen der Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit ihrer Kinder zur Hitlerjugend für deren Zukunft" unter Druck zu setzen („Frankfurter Zeitung", 25. April 1935, Reichsausgabe). Und wenn Baldur von Schirach in dem soeben erwähnten Vortrag meinte, der „konfessionelle Verband in seiner heutigen Gestalt" sei „ein außerhalb des Staates der Jugend stehender Zusammenschluß derer, die die Idee des Staates verneinen", so würde sich diese Ansicht vielleicht doch durch eine sorgfältige Prüfung der feierlichen Erklärung des Kardinals Bertram berichtigen lassen, der im April in seiner Kundgebung zum Abschluß des Jubiläumsjahres beteuerte: „Die Haltung der Bischöfe ist Bürgschaft dafür, daß in den katholischen Vereinen die Jugend zu Staatstreue und zu treuem Gehorsam gegen die jetzige staatliche Obrigkeit angeleitet wird... Die Verdächtigung, als verfolgten die katholischen Vereine politische Ziele, als seien sie nicht national zuverlässig, weisen wir daher mit allem Ernste als unwahr zurück." Welchen Grund könnte überhaupt die katholische Volksminderheit haben, nicht ihrem deutschen Herzen zu folgen, sondern sich gegen den Staat zu stellen, wenn ihr Glaube ihnen die Staatstreue streng zur Pflicht macht und der Staat ihrem kirchlichen Leben Freiheit und Schutz gewährt?

Während so in Deutschland die amtlichen Verlautbarungen kirchlicher wie staatlicher Stellen immer noch den Weg zur Verständigung weisen, beleuchtet das Beispiel Mexikos grell die Folgen einer Staatspolitik, die sich gewaltsam über die religiösen Empfindungen der Bevölkerung hinwegsetzt. In der amerikanischen Wochenschrift „The Commonweal" (8. März 1935) berichtete der als Verbannter in Texas lebende Apostolische Delegat, Erzbischof Ruiz y Flores, amtlich seien in Mexiko für mehr als 13 Millionen Katholiken nur 300 Priester zugelassen, heimlich unterhalte die Kirche 2700 weitere — immer noch viel weniger, als bei der gewaltigen Ausdehnung des Landes nötig wären — „in den Bergen, in Dörfern und großen Städten", wo ihnen das Volk „Hühner, Eier und Kartoffeln" bringe, und wo sie oft mit Lebensgefahr ihren Dienst versehen müßten. Keiner dieser Priester dürfe ohne Erlaubnis seines kirchlichen Vorgesetzten das Land verlassen, und wenn er ins Gefängnis geworfen oder vertrieben werde, ersetze ihn die kirchliche Behörde durch einen

von denen, die sich unterdessen heimlich im Ausland auf das Priestertum vorbereitet haben. „Vor einigen Monaten wurde von der Regierung verfügt", schreibt der Delegat, „daß jedes Haus, in dem kirchliche Feiern stattfänden, dem Eigentümer entzogen werde. Dennoch habe ich vergangene Woche die Nachricht erhalten, daß in einem Staate, der nur einen einzigen Priester zuläßt, 83 im geheimen tätig sind, und daß dort neulich an einem Tage 30 000 Kommunionen gespendet wurden." Wie der mexikanische Jesuit Joaquín Márquez in der argentinischen Monatschrift „Estudios" (Mai 1935, S. 351) mitteilte, hat der Apostolische Delegat im Namen sämtlicher Bischöfe die Erklärung abgegeben, daß „alle Katholiken als Staatsbürger die schwere Pflicht haben, das Vaterland zu retten und ihre unveräußerlichen Rechte mit allen sittlich erlaubten Mitteln zu verteidigen". Wer Land und Leute in Mexiko auch nur einigermaßen kennt, begreift sofort, daß es aussichtslos gewesen wäre, in diesem furchtbaren Ringen um die heiligsten Lebenswerte das Erlaubte vom Unerlaubten mit einer kurzen Formel klar scheiden zu wollen, und daß daher die allgemeine Fassung der oberhirtlichen Weisung von der Klugheit geboten war. Aber ebenso bemerkenswert ist die in der Entscheidung liegende Betonung der grundsätzlichen Wahrheit, daß auch Verfassung und Gesetz, auf die sich die mexikanische Auslandspropaganda immer wieder beruft, eine Grenze an höheren Rechten haben.

Furchtloses Eintreten für die Wahrheit ist etwas anderes als schroffer Fanatismus. Zeitgemäß hebt das P. Reginald Garrigou-Lagrange in der zur siebten Jahrhundertfeier des hl. Dominikus erschienenen Sondernummer der Mailänder Monatschrift „Vita e Pensiero" (Mai 1935, S. 305) hervor, wo er den „Durst nach Wahrheit" als die Seele seines Ordens bezeichnet und hinzufügt, daß dieser Wahrheitsdrang wesentlich mit Liebe und Demut verbunden sei und erst so dem Idealbild des Dominikaners den „Zauber großer Einfachheit" verleihe. Eben um der Wahrheit willen könne der Dominikaner im Streben nach den höchsten Dingen die tiefste Demut nicht entbehren. Und so heißt es auch in dem dichterischen Gestaltungsversuch „Der heilige Dominikus" von Georg Bernanos (Leipzig 1935, Hegner) — den der Verleger selber gut, aber nicht ohne Fehlgriffe übersetzt hat —, als der vielgehaßte Bekämpfer der Irrlehren sterbend auf der Erde liegt: „Sie rufen gegen ihn die Wissenschaft ins Feld, und er hat sie herzlicher geliebt als irgend einer unter ihnen... Sein einziger Zweifel ... könnte der sein, daß er zu sehr geliebt habe..., daß es scheinen könnte, er habe der Forschung sogar das Choraloffizium geopfert, das die Mönche von nun an mit einer fröhlichen, der benediktinischen Überlieferung ganz zuwiderlaufenden Schnelligkeit hersagen werden (55 f.)... Bis zu den in die Hölle Verstoßenen erstreckte er seine große Liebe" (61).

Ebensowenig bleibt von einem oft behaupteten Fanatismus bei dem Stifter des Jesuitenordens übrig, wenn man seinen neuesten Geschichtsschreiber Paul Dudon S. J. (Saint Ignace de Loyola, Paris 1934, Beauchesne) gelesen hat, der in seinem von der Französischen Akademie preisgekrönten, auf sehr ausgedehnten Quellenstudien beruhenden Werke

zu dem Ergebnis kommt: „Ignatius von Loyola hat dank seiner bewunderungswürdigen Seele und der Gnade Gottes einen unglaublichen Einfluß ausgeübt. Er ist leidenschaftlich und selbstbeherrscht, tatkräftig und geduldig, adelig und schlicht, nachsichtig und streng, mystisch und vernünftig, er ist ganz aus Gegensätzen aufgebaut, und eben durch diese Gegensätze gewinnt er eine entwaffnende Macht, der Menschen und Dinge sich fügen. Vor allem hat er eine unbezwingliche Charakterstärke und einen grenzenlosen Zug ins Große, und die Liebe zu Christus, die dieses weite und starke Herz bis zum Überströmen füllt, hat seine Kraft zu wirken und zu leiden bis ins Erhabene gesteigert" (605).

Bekanntlich bewegt sich das philosophische und theologische Denken nicht nur der Dominikaner und Jesuiten, sondern seit Leo XIII. mehr und mehr der gesamten katholischen Kirche des Abendlandes in den Bahnen des hl. Thomas von Aquino, dessen überragender Wert für die tiefste Ergründung der geistigen Strömungen auch unserer Zeit durchaus nicht bloß von katholischen Gelehrten anerkannt worden ist. Zu der vom Katholischen Akademikerverband herausgegebenen und erfreulich fortschreitenden deutsch-lateinischen Gesamtausgabe der „Summa theologica" kommt nun in Kröners Taschenausgaben die „Summe der Theologie, zusammengefaßt, eingeleitet und erläutert von Joseph Bernhart" (Leipzig 1934 ff., Kröner) in drei Bänden, von denen zwei bereits erschienen sind. Die schöne und bequeme Ausstattung und der niedrige Preis werden das Werk in viele Kreise tragen, in die eine vollständige Ausgabe nicht gekommen wäre; das bischöfliche Imprimatur von Meißen bietet die Gewähr, daß Übersetzung und Erläuterung mit der Kirchenlehre im Einklang stehen. Von den nicht übersetzten Teilen des Textes wird ein gedrängter Bericht gegeben, so daß die Linienführung des großartigen Gedankenbaues deutlich sichtbar bleibt. Die Bemerkungen Joseph Bernharts erhellen dem Laien die geistige Umwelt und verweisen durch Literaturangaben auf neuere deutsche und ausländische Einzeluntersuchungen wie auf andere philosophische oder theologische Systeme. Der ungenannte Übersetzer hat geglaubt, sich eine eigene deutsche Form für die meisten Fachausdrücke schaffen zu sollen, und obgleich sich gegen die getroffene Wahl und die Folgerichtigkeit ihrer Durchführung allerlei einwenden ließe, wiegt der Eindruck vor, daß mit mehr als gewöhnlicher Umsicht und Kenntnis gearbeitet worden ist. Schließlich hätte ja der nicht scholastisch vorgebildete Leser, auch wenn die hergebrachten, aus dem Lateinischen entlehnten Fachausdrücke beibehalten worden wären, ihre scholastische Bedeutung, zu der sich im Laufe der Zeit manche gänzlich verschiedene gesellt hat, ebenso erst lernen müssen, wie jetzt die der deutschen Neubildungen. — Ähnliches ist von Übersetzung und Erläuterung des philosophischen Hauptwerkes zu sagen, in dem Thomas die schon damals gegen die christliche Offenbarung sich erhebende diesseitige Weltanschauung durch verstandesmäßige Begründung der katholischen Glaubenslehre zurückweist. Diese auf vier innerhalb eines Jahres erscheinende Bände berechnete „Summe wider die Heiden" (Leipzig 1935, Hegner) bietet den Urtext ohne Kürzung. Alois Dempf hat eine

alles Wesentliche zusammenfassende Einführung, August Brunner S. J. ausführliche Erläuterungen geschrieben. Die Übersetzung von Hans Nachod und Paul Stern ist etwas weniger eigenartig, aber nicht weniger sorgfältig als die der oben besprochenen theologischen Summe.

Ohne Zweifel werden auch Theologen, denen das Lateinische nicht fernliegt, diese beiden Werke mit großem Vorteil neben dem Urtext gebrauchen. Und es wäre schade, wenn junge wie alte Theologen nicht ebenso freudig die von den meisten kaum erwartete Gelegenheit benutzten, für 12 Mark in zwei starken Leinenbänden (oder für 17 Mark auf dünnem Papier in einem Halbfranzband) die neue kritische Handausgabe des griechischen Alten Testamentes zu erwerben: „Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece, iuxta LXX Interpretes, edidit Alfred Rahlfs (Stuttgart 1935, Württembergische Bibelanstalt). Es ist ja bekannt, daß der aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert stammende Septuagintatext für das tiefere Verständnis des Alten und zumal des Neuen Testamentes, dessen Verfassern er als Gebrauchsbibel diente, von außerordentlicher Bedeutung ist. Aber eine wissenschaftlich zuverlässige Ausgabe war schon lange nicht mehr zu einem für den Durchschnitt der Benutzer erschwinglichen Preise zu finden. Nun legt der bewährte Leiter des Septuaginta-Unternehmens der Göttinger Akademie sie zu internationalem Gebrauch mit lateinisch erläutertem Apparat auf Grund der drei ältesten Handschriften vor, und die Bibelanstalt hat sie unter großen Opfern glänzend gedruckt.

Oft ist gesagt worden, nach der Bibel sei kein Buch so oft gedruckt worden wie die „Nachfolge Christi". Jetzt ist auch sie mit schmuckem Gewande in Kröners Taschenausgaben erschienen: „Thomas von Kempen, Die Nachfolge Christi, übersetzt von Felix Braun" (Leipzig 1935, Kröner). Da dieses unersetzliche Lebensbuch nicht nur von Katholiken gelesen wird, ist es begreiflich, daß die Ausgabe eines nichtkatholischen Verlegers keinen Vermerk bischöflicher Gutheißung trägt. Die Übersetzung trifft wohl den schlichten und frommen Ton des Originals, aber nicht immer die katholische Ausdrucksweise, zuweilen auch nicht den ursprünglichen Gedanken. In der Einleitung, die übrigens keine Vertrautheit mit den Thomasforschungen der letzten Jahrzehnte verrät, lassen einige Bemerkungen ebenfalls darauf schließen, daß der Übersetzer als stiller Freund etwas außerhalb der katholischen Gedankenwelt lebt.

II.

Mit allen Theorien, die in einem weiten und vielgestaltigen Lebensbezirk verwirklicht werden sollen, teilt der Bolschewismus das Schicksal fortschreitender Anpassungsnotwendigkeit. Freilich hatte er niemals eine bis ins Kleinste getriebene Gleichmacherei vertreten, aber nach dem Tode Lenins hatten die Machthaber doch zu schnell seine Mahnung vergessen: „Die Bauern lassen sich nicht mit Worten überreden, und sie haben ganz recht... Bei uns wie überall ist der Bauer ein praktischer Realist: man muß ihm durch Tatsachen beweisen, daß der Kommunismus

besser ist als alles andere." Wie aus einer genau belegten Darstellung der russischen Kollektivwirtschaften in den „Dossiers de l'Action Populaire" (10. Mai 1935, S. 1023 ff.) hervorgeht, behielt der Bauer gesetzlich bei Einführung des Kollektivsystems im Jahre 1930 außer seiner Hütte einen Nutzgarten von nicht genau bestimmter Größe, sein Federvieh und eine Kuh. Um das übrige Vieh nicht an Kollektivwirtschaften abliefern zu müssen, schlachteten die Bauern es massenhaft und verzehrten es. Unlust und Ungeschick drückten auch die Bestände der Kollektivwirtschaften so herab, daß die besten Kenner der Ansicht waren, trotz einer gewissen Besserung seit 1934 werde ohne Änderung des Kollektivgesetzes der gesamtrussische Viehbestand erst 1940 wieder die Höhe von 1929 erreichen. Daher wurde im Frühling 1935 ein neues Gesetz verkündet, das dem Kollektivbauern als Privateigentum außer einer Kuh zwei Kälber, zwei Säue mit ihren Ferkeln, zehn Ziegen oder Schafe, beliebig viel Federvieh und Kaninchen und zwanzig Bienenstöcke gestattet. In manchen Gegenden werden 5—10 Kühe, ebensoviele Kamele und 100—150 Schafe erlaubt. Auch können die zu Zwangsarbeit in entlegene Teile des Reiches abgeführten Großbauern, wenn sie sich in den letzten drei Jahren gut gehalten haben, wieder in Kollektivwirtschaften aufgenommen werden.

Trotzdem bleiben selbstverständlich wesentliche Unterschiede zwischen der kommunistischen und der kapitalistischen Wirtschaftsform bestehen. Aber beiden scheint jedenfalls das gemeinsam zu sein, daß sie sich weniger durch besonnene Kritik als durch schmerzliche Erfahrungen bessern lassen. So hatte in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, kurz bevor das Oberste Bundesgericht das „Gesetz der nationalen Wirtschaftsbelebung", einen wichtigen Teil der von Roosevelt in größtem Umfang versuchten Ausgleichung zwischen Kapital und Arbeit, für verfassungswidrig erklärte, die Neuyorker Wochenschrift „America" (25. Mai 1935, S. 145) gemahnt, bei der Durchführung dieser „Wirtschaftsbelebung" hätten sich ja längst schwere Fehler gezeigt, aber keine an sich unverbesserlichen, wenn nur nicht „Unverstand und Begehrlichkeit" einer Umgestaltung des Gesetzes im Wege ständen. Als der Spruch des Gerichtes gefallen war, sagte dieselbe Zeitschrift (8. Juni 1935, S. 194), schon steige zum schweren Schaden der Gemeinschaft die Gefahr eines rücksichtslosen Wettbewerbes herauf, gegen den von allen Seiten die öffentliche Meinung angerufen werden müsse. Diese Aufgabe sei leichter als vor zwei Jahren; denn geistig wenigstens habe der verurteilte Wirtschaftsplan einen sehr großen Gewinn gebracht: „Millionen sind mit gesunden Grundsätzen des Regierens, der Volkswirtschaft, der Industrieführung vertraut geworden. Besonders sind die Lehren sozialer Gerechtigkeit, wie sie Leo XIII. und Pius XI. verkündet haben, tiefer ins Volk gedrungen. Das ist ein unverlierbarer Gewinn; die soziale Gerechtigkeit kann Wirklichkeit werden, wenn das Volk richtig denkt."

In Nordamerika sind nationalpolitische Strömungen natürlich nicht von derselben wirtschaftlichen Bedeutung, wie im engen, nationenreichen Europa. Aber auch hier ist das Beispiel Pomerellens wohl einzigartig. Die Wirtschaftsnachrichten des Danziger Ostland-Institutes (April 1935)

teilen darüber aus einem Sammelwerke polnischer Fachleute folgende Sätze des Wojewoden Kirtiklis mit: „Im Verlaufe der vergangenen fünfzehn Jahre ist Pomerellen einer ungeheuern Wandlung unterworfen gewesen: die einst verdeutscht gewesenen Städte sind heute zu 90—95 Prozent polnisch. Die Kaufmannschaft wurde polonisiert, in polnischen Händen befinden sich heute alle bedeutenderen Industrieunternehmungen, und besonders die Verarbeitungsindustrie entwickelt sich trotz der Krise erfolgreich. Die polnische Kaufmannschaft Pomerellens hat einen ausgezeichneten Namen und muß sich daher ihrer Aufgaben und der Rolle, die sie im Wirtschaftsleben Pomerellens zu spielen hat, bewußt sein. Und deshalb müssen aus Pomerellen die ersten Pioniere des polnischen Handels überhaupt und des seewärtigen Handels im besondern hervorgehen."

Nicht nur der polnische, sondern aller Seehandel hat unterdessen zu einer solchen Weltkrisis der Schiffahrt geführt, daß eine Untersuchung des Handelsblattes der „Frankfurter Zeitung" (2. Juni 1935, Reichsausgabe) zu dem Schlusse kommt: „Durch die Subsidiengewährung wird vielfach die Tatsache verschleiert, daß das natürliche Verkehrsvolumen manchen Flaggen nicht mehr ein im Verhältnis zu ihren Handelsflotten stehendes Tätigkeitsgebiet offenläßt.... In der Generalversammlung der British Steamship Company hat kürzlich der Vorsitzende die Forderung gestellt, daß man die unter heutigen Bedingungen utopische Losung von der Freiheit der Meere aufgeben und zu wirksameren Hilfsmaßnahmen kommen müßte, durch die der Umfang und die Beschäftigung der einzelnen Handelsflotten der Kaufkraft bzw. dem seewärtigen Güterverkehr der verschiedenen Länder angepaßt würden... Welche Folgen eine derartige Entwicklung nicht nur für diejenigen Länder, deren Außenhandel der eigenen Flotte keine ausreichende Beschäftigung bietet, sondern für die gesamte Organisation des Weltverkehrs haben müßte, bedarf keiner eingehenden Darlegung. Man wird jedoch kaum eine derartige Entwicklung deshalb als unmöglich ansehen können, weil sie einen außerordentlichen Rückschritt darstellen würde; auch die den Welthandel beherrschenden Tendenzen sind im tieferen Sinne kaum als fortschrittlich zu bezeichnen." — Schon aus diesem Grunde sollte es den Begünstigten, die in der ersten Klasse der neuen „Normandie", während dieser einstweilen größte und schnellste Schiffskoloß der Welt durch die Fluten saust, abendlich geschmückt im Theatersaal vor einer hochmodern eingerichteten Bühne sitzen oder im Wintergarten den fremdländischen Stimmen bunter Vögel lauschen oder auf Deck zwischen tadellos geschorenen Rasenflächen und blühenden Beeten wandeln, bei all dem Luxus doch nicht recht wohl sein. Und bereits ist, nachdem die französische „Normandie" die deutsche „Europa" und die italienische „Rex" geschlagen hat, die englische „Queen Mary" im Bau, um ebenso unwirtschaftlich die „Normandie" zu schlagen.

Wesentliche Voraussetzung einer vernünftigeren Wirtschaft ist laut dem im Juni 1935 veröffentlichten Jahresberichte der Niederländischen Bank die Festlegung der Währungen. Alle Staaten seien sich nun wohl klar darüber, daß feste Währungen nur auf Grund einer internatio-

nalen Goldwertung möglich seien. Die unwirtschaftliche Verteilung des Goldes werde aber den Welthandel weiter drosseln, wenn Amerika, dem 1934 weit mehr Gold zugeflossen sei, als in derselben Zeit die gesamte Goldausbeute der Welt betragen habe, sich nicht zu größeren ausländischen Warenkäufen entschließe. Bestrebungen, nichts einzuführen, was man im Lande erzeugen könne, und trotzdem die Ausfuhr zu steigern, brächten leicht die Gefahr einer Überbürdung des Staates und einer Abschreckung privater Unternehmungslust mit sich. Immerhin zeige sich, obwohl die 1934 begonnene Belebung der Weltwirtschaft nicht von Dauer gewesen sei, in den Rohstoffländern und in wichtigen überseeischen Ackerbaugebieten ein schwacher Fortschritt, der sich vielleicht langsam auf die übrige Welt ausdehnen werde.

Trotz alledem befindet sich Deutschland nach den vom Handelsblatte der „Kölnischen Volkszeitung" (Nr. 111, 21. April 1935) hervorgehobenen Darlegungen des Reichsbankdirektors Blessing in der Zwangslage, jedes Unternehmen zur Vermehrung der Ausfuhr antreiben zu müssen, selbst unter Verringerung von Dividenden, Abschreibungen, Reserven und neuen Investierungen und ohne eine an sich wünschenswerte Preiserhöhung, „wenn nur so ein genügendes Maß von Ausfuhr beschafft werden kann, um den Rohstoffbezug, von dem doch schließlich alles, Wirtschaftsbelebung, Reservenbildung, Investitionen und Gewinnausschüttung abhängt, zu sichern". Und über die staatliche Geldgebarung sagte Reichsfinanzminister Graf Schwerin-Krosigk in der Berliner Lessinghochschule („Frankfurter Zeitung", Nr. 252, 18. Mai 1935), „eine weitgehende Senkung der Steuern werde allerdings vorläufig nicht möglich sein. Es seien noch Krisenreste vorhanden, die beseitigt werden müßten, und es lägen vor uns große Aufgaben nationaler und wirtschaftlicher Art, sowie Vorbelastungen, die man mit der Arbeitsbeschaffungspolitik übernommen habe.... Für die öffentlichen Finanzen sei mit Rücksicht auf diese Vorbelastungen äußerste Sparsamkeit höchste Pflicht.... Deutschland wolle nicht ein schlechter Schuldner sein, es wolle sich nicht um die Rückzahlung privater Anleihen drücken; aber es müsse verlangen, daß der Zinssatz auf ein Maß herabgesetzt werde, bei dem Risikoprämien ausgeschaltet seien, und bei dem Deutschland nicht schlechter behandelt werde als andere Länder."

III.

Über die sittlichen Voraussetzungen des Weltfriedens sagte in der Versammlung des Londoner „Cobden Memorial", wie „The Manchester Guardian Weekly" (17. Mai 1935, S. 391) berichtete, Salvador de Madariaga, der spanische Bevollmächtigte beim Völkerbund und frühere Botschafter in Washington: „Es ist klar, daß die Welt sich nicht zu der Höhe internationalen Lebens aufschwingen kann, in der sie Frieden haben wird, wenn sie nicht viel von dem Ballast nationaler Selbstsucht abwirft, durch den sie heute in den Tiefen gehalten wird. Dieses Opfer ist der Preis, den der Friede kostet... Wir müssen uns an den Gedanken gewöhnen, daß ein innenpolitisch berechtigtes Ziel unter Umständen außen-

politisch unberechtigt ist. Dann aber ist es auf die Dauer auch innenpolitisch unberechtigt, sowenig das bei einer Betrachtung auf kurze Sicht einleuchten mag... Sobald die Staaten ihre Außenpolitik so führen, wie es die Einleitung zur Satzung des Völkerbundes vorschreibt, nämlich in aufrichtiger, nichts verbergender Zusammenarbeit, müssen auch ihre Rüstungen dieser neuen Politik angepaßt, d. h. auf internationaler Grundlage durch eine internationale Autorität geregelt werden."

Daß gesteigerte Rüstungen an sich schon die Kriegsgefahr vergrößern, haben die Päpste der letzten Jahrzehnte mehrmals betont, und ganz in dieser Linie lagen die sehr ernsten Worte, mit denen Pius XI. im Geheimen Konsistorium am 1. April 1935 an die schwere Pflicht zur Verhütung des Krieges erinnerte („Osservatore Romano" Nr. 77, 1./2. April 1935): „Wir können nicht glauben, daß Männer, die ein Herz für Wohlstand und Glück der Völker haben müssen, es über sich bringen werden, nicht nur das ihnen anvertraute Volk, sondern fast die gesamte menschliche Gesellschaft einem grauenvollen Untergang entgegenzutreiben. Sollte aber doch jemand — was Gott verhüten möge, und was hoffentlich niemals eintreffen wird — die Vorbereitung und Ausführung einer so unsagbaren Schandtat im Sinne tragen, dann können Wir nur voll Trauer jenes Gebet zum allmächtigen Gott wiederholen: ‚Jage die Völker auseinander, die den Krieg wollen' (Ps. 67, 31)! Soviel über die moralische Unmöglichkeit jedes künftigen Krieges; aber auch die physische Unmöglichkeit scheint angesichts der heute allgemeinen Notlage Uns und vielen andern unbestreitbar zu sein."

Selbstverständlich kann der Papst nicht mit äußern Machtmitteln in die Weltpolitik eingreifen, aber die allseitigen Bemühungen der Staaten um seine Unterstützung im Weltkrieg haben bewiesen, wie hoch auch Realpolitiker von seiner geistigen Macht denken. Diese Macht wirkt aber im Geiste der katholischen Lehre, und darum ist es zu einer Zeit, wo in Asien wie in Afrika unklare Pläne die Welt in Spannung halten, eine echt katholische Aufgabe, durch keinerlei egoistische Propaganda die sittliche Beurteilung kolonialer Eroberungen in der öffentlichen Meinung verwirren zu lassen. Die leitenden Grundsätze sind in dieser Zeitschrift (Bd. 119 [1930] S. 461 ff.) kurz dargelegt worden. Ausführlich behandelt diese zu sehr vernachlässigte Frage geschichtlich und theoretisch das zuerst 1931 in Paris erschienene Werk „Le droit de colonisation" von Joseph Folliet. Und die noch immer grundlegenden Untersuchungen der großen katholischen Völkerrechtslehrer aus der spanischen Kolonialzeit sind auch in der hauptsächlich auf den Akten des Indischen Archivs in Sevilla beruhenden Schrift „Das spanische Patronat und die Eroberung der Philippinen" von Francisco J. Montalbán S. J. (Freiburg 1930) lehrreich verwertet. Wer sich ernsthaft in diese Bücher vertieft, wird nicht nur erkennen, wie haltlos vor einem ehrlich urteilenden Gewissen ein großer Teil dessen ist, was zur Rechtfertigung kolonialpolitischer Unternehmungen immer noch vorgebracht wird, sondern er wird sehen, daß eine von christlichen Grundsätzen beherrschte Kolonialpolitik sich als durchführbar und als segensvoll erwiesen hat.

Von wie weitreichender Bedeutung für die Befriedung Europas die Reichstagsrede Adolf Hitlers vom 21. Mai 1935 mit ihren bestimmten Erklärungen und Angeboten gewesen ist, zeigte sich besonders in der sofortigen Auswertung der deutschen Vorschläge durch England, in bemerkenswerter Weise aber auch in der Rede des österreichischen Bundeskanzlers Schuschnigg vom 29. Mai 1935, der nach der Feststellung, daß Italien „niemals auch nur den leisesten Versuch einer innerpolitischen Einmischung in Österreich" unternommen habe, fortfuhr: „Die Erklärung des Herrn Reichskanzlers, daß Deutschland weder die Absicht noch den Willen habe, sich in innerösterreichische Verhältnisse einzumischen, Österreich etwa zu annektieren oder anzuschließen, diese Erklärung nehmen wir mit Befriedigung und Genugtuung zur Kenntnis" („Frankfurter Zeitung", 30. Mai 1935, Reichsausgabe).

Ungefähr um dieselbe Zeit wurde durch eine Reihe von Bekanntmachungen der Zusammenschluß der politischen Machtmittel Deutschlands klarer überblickbar. Zu einigen Sätzen in der Rede des Staatssekretärs Reinhardt bei der Einführung des Präsidenten des Reichsfinanzhofes in München machte das „Berliner Tageblatt" (Nr. 191, 23. April 1935) die Bemerkung, daraus gehe hervor, daß der Stellvertreter des Führers, wohl auf Grund einer „internen Anordnung", um seine Zustimmung „für alle Rechtsverordnungen und Verwaltungsvorschriften" ersucht werden müsse. So erlange die Partei „die Möglichkeit, durch ihre obersten Stellen, soweit sie nicht die Ministerien selbst bereits unmittelbar leiten, ihren Einfluß auch in die Exekutive der andern Ressorts zu leiten". Da ferner nach dem Gesetze vom 20. Mai 1935 Angehörige der Wehrmacht Minister sein können, ist den höheren militärischen Befehlsstellen ebenfalls ein besonderer Weg zur Einwirkung auf die Regierung eröffnet. Die höchste Gewalt über Partei, Staat und Wehrmacht ist in Adolf Hitler vereinigt, aber ausgeübt wird die Befehlsgewalt über die Wehrmacht laut § 3 des Wehrgesetzes vom „Reichskriegsminister als Oberbefehlshaber", und § 26 bestimmt: „Die Zugehörigkeit zur Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei oder einer ihrer Gliederungen oder zu einem der ihr angeschlossenen Verbände ruht für die Dauer des aktiven Wehrdienstes."

Auf den dadurch geschaffenen Machtgrundlagen wird sich ein gedeihliches deutsches Staatsleben um so sicherer aufbauen, je entschiedener überall die Gesinnung verwirklicht wird, die bei der staatlichen Feier zur Übernahme der gesamten Rechtspflege auf das Reich Justizminister Dr. Gürtner in die Worte faßte: „Sind wir doch alle des festen Glaubens, daß das Ansehen und die Ehre eines Volkes in der Welt ebenso wie von seiner Waffenfähigkeit und Wehrmacht von der Geltung und Achtung des Rechts abhängt. Wir glauben aber auch daran, daß innerhalb der Nation echte Volksgemeinschaft nur auf dem Boden des Rechts bestehen kann. Denn nur auf diesem Boden gedeiht das Vertrauen der Volksgenossen untereinander und zur Führung und ruht die Sicherheit, die zum Aufbau unseres völkischen Lebens, nicht zuletzt der Wirtschaft, unentbehrlich ist" („Berliner Tageblatt", Nr. 158, 3. April 1935). Daher

war es erfreulich, daß der bayerische Innenminister, Gauleiter Wagner, nach wochenlangen Beschmierungen jüdischer Geschäfte durch „Terrorgruppen" und schmählicher Störung der Münchener katholischen Caritas-Sammlung erklärte, „diese Art des Kampfes" sei „der großen und bisher immer siegreichen nationalsozialistischen Bewegung unwürdig" („Münchener Neueste Nachrichten" Nr. 150, 2. Juni 1935). Und ebenso hatte kurz vorher Gauleiter Grohé auf einer Führertagung des Gaues Köln-Aachen gesagt, Methoden, die bei der antisemitischen Aufklärungsarbeit „die Ruhe und Ordnung gefährdeten", lehne die nationalsozialistische Partei „in jedem Falle" ab, und „die Behörden handelten nur in ihrem Auftrag, wenn sie gegen Unruhestifter unnachsichtlich einschritten. Auch in Bezug auf die konfessionellen Auseinandersetzungen lasse sich die nationalsozialistische Bewegung von dem Takt leiten, der Ausfluß ihrer Weltanschauung sei. Es solle in jedem Falle zwischen gut und schlecht unterschieden werden; jedes verallgemeinernde Urteil werde abgelehnt" („Frankfurter Zeitung", 30. Mai 1935, Reichsausgabe). — Diese Anschauungen wird jeder billigen müssen, der noch nicht den Sinn für die elementare Forderung aller Kulturstaaten verloren hat, daß Einheimische wie Fremde, die beschimpft oder gar gewaltsam belästigt werden, des polizeilichen und richterlichen Schutzes unbedingt sicher sein müssen. Notwendige Voraussetzung dieser für einen Rechtsstaat wesentlichen Ordnung ist aber, daß in Presse und Versammlung nur eine anständige, von Schmähungen des Gegners freie Sprache geduldet werde.

IV.

Während die Engländer, die von Dr. Theodor Seitz, dem früheren Gouverneur von Deutsch-Südwest, in dem werbenden „Buch der deutschen Kolonien" (Potsdam 1934) mit Recht die „Meister der Evolution" genannt werden (16), den Indiern immer mehr Anteil an der Landesregierung einräumen, vollzieht sich zugleich mit der fortschreitenden politischen und wirtschaftlichen Verselbständigung die Schaffung einer gemeinsamen indischen Sprache. Wie Paul Dent in der zu Beginn des Jahres 1935 von Jesuiten in Kalkutta gegründeten Monatschrift „The New Review" (April 1935, S. 376 ff.) dargelegt, ist auch diese Bewegung durch Gandhi ins Leben gerufen worden, um die durch viele Hunderte von Sprachen getrennten Millionen der Riesenhalbinsel national zu einigen. Englisch, das von ungefähr zehn Millionen Indiern gesprochen wird, soll um der wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Vorteile willen weiter gepflegt werden, aber den mehr als 200 Millionen indischer Bauern steht es zu fern, um als gemeinsame Sprache in Betracht kommen zu können. Gandhis Wahl fiel auf Hindi, das wenigstens einem Drittel der Bewohner Indiens vertraut und mit den übrigen Hauptsprachen in Wort und Schrift so verwandt ist, daß alle Indier es mit Leichtigkeit lernen. Schon wird es von Millionen mit Eifer betrieben, und an dreizehn von den achtzehn indischen Universitäten kann man die akademischen Grade in Hindi erwerben. Es hat eine umfangreiche wissenschaftliche und schöngeistige Literatur, ungezählte Theater und Kinos hat es erobert, und im Pressewesen ist die

Unternehmungslust sogar übergroß. In Südindien, wo Hindi früher fast unbekannt war, entfalten Werbegesellschaften durch Freikurse, Preisausschreiben und Massenversammlungen eine staunenswerte Tätigkeit. Der Indische Nationalkongreß verlangt, daß seine Mitglieder Hindi sprechen.

Beachtlich ist bei all dem patriotischen Schwung die Sorge um Bewahrung internationaler Zusammenhänge durch Pflege des Englischen. Die Notwendigkeit eines solchen geistigen Internationalismus gilt aber nicht nur für farbige Rassen. In einer Untersuchung des „Problems der vorkolumbischen Entdeckung Amerikas" („Historische Zeitschrift", Mai 1935, S. 1 ff.), die außer normannischen und portugiesischen auch asiatische und afrikanische Fahrten in ihren Kreis einbeziehen muß, erweist Egmont Zechlin, daß überhaupt erst aus den „großen Rassenbewegungen und Kulturbeziehungen auf dem Erdball" die aus ihnen erwachsene „politische und wirtschaftliche Entwicklung der Staaten und Nationen" zu verstehen ist, zumal heute, wo sich „die Gegenbewegungen außereuropäischer Völker und Kulturen stärker bemerkbar machen". Ebenso schreibt der Berliner Privatdozent Hans Erich Stier im Geleitworte der neuen, von ihm unter dem Titel „Die Welt als Geschichte" herausgegebenen Zweimonatschrift „für universalgeschichtliche Forschung" (Stuttgart, Kohlhammer) von der „universalen Gesamtaufgabe" der Geschichte: „Was ein berühmt gewordenes Wort für die Betrachtung von Kunstwerken feststellt, daß nämlich der, der nur ein Kunstwerk sah, in Wirklichkeit keines gesehen habe, dagegen erst der, der tausend betrachtet habe, imstande sei, ein einziges wirklich zu sehen, das gilt mutatis mutandis auch für die Geschichtsforschung, soll sie die ihr gestellte Aufgabe wirklich erfüllen, eine ‚Lehrmeisterin für die Zukunft und für den Fortbestand des eigenen Volkstums' (Adolf Hitler) zu sein."

Unter dieser Rücksicht ist es vielleicht zu bedauern, daß auf dem bedeutenden Kongreß der Association Guillaume Budé in Nizza nicht noch mehr Länder durch ihre Gelehrten vertreten waren. Immerhin setzten sich die rund 500 Teilnehmer aus Abordnungen der Akademien und Universitäten nicht bloß der romanischen Länder, sondern auch Englands, Ungarns, Polens und der Vereinigten Staaten von Nordamerika zusammen. Da die gesamte griechisch-römische Kultur mit Einschluß der byzantinischen Zeit auf diesen Kongressen an Denkstätten der Antike gepflegt wird, hätten hier die führenden Köpfe des ganzen Abendlandes eine wahrlich nicht überflüssige Gelegenheit, sich zum Schutz gegen einseitige Verirrungen auf die gemeinsamen Grundlagen ihrer geistigen Gegenwart zu besinnen.

Für Frankreich ist bekanntlich der glänzendste Ausdruck der großen humanistischen Überlieferung die Französische Akademie. Sie hat in den dreihundert Jahren ihres Bestehens gewiß viel Kritik gefunden, aber schwerlich wird man behaupten wollen, es sei irgendwo gelungen, ihr eine geistig gleichwertige Einrichtung gegenüberzustellen. Sie besitzt unschätzbare Bibliotheken, fürstliche Schlösser, von denen Chantilly allein schon eine Welt von Kostbarkeiten birgt, ferner in London das Institut

de France, in Rom den Palazzo Primoli, endlich ein flüssiges Kapital, das auf 130 Millionen Francs geschätzt wird. Aber mit all diesem Reichtum sind so viele dem literarischen Gründungszweck der Akademie nicht entsprechende und daher ihre eigentlichen Arbeiten hindernde Lasten verbunden, daß ein Leitartikel des „Écho de Paris" (Nr. 20250, 28. März 1935) aus echt französischem Empfinden den Vorschlag machte: „Die Akademie könnte beschließen, grundsätzlich keine Schenkung mehr anzunehmen, über die sie nicht zu Lebzeiten des Wohltäters um ihre Meinung gefragt worden ist. Das würde ihr die Peinlichkeit ersparen, die Freigebigkeit eines Toten zurückweisen zu müssen." Und da die Mitglieder der Akademie nicht immer wohlhabend sind und auch nicht für eine Erhöhung der ihnen gestifteten Bezüge gestimmt haben, obwohl bei ihnen allein die Entscheidung darüber liegt, so meinte der nicht zur Akademie gehörende Verfasser des Artikels ihnen nahelegen zu dürfen, etwas besser für sich zu sorgen.

Obwohl literarische Dinge in Deutschland gewöhnlich nicht so ernst genommen werden wie in Frankreich, erregte es ziemliches Aufsehen, als das Deutsche Nachrichtenbüro am 9. Mai 1935 meldete, der im Jahre 1859 gestiftete staatliche Schillerpreis von 7000 Mark, der alle sechs Jahre „für das beste dramatische Werk eines lebenden deutschen Schriftstellers" verliehen wird, sei diesmal nicht vergeben worden. Denn es könne dafür „nur ein im nationalsozialistischen Geiste schaffender Dichter größten Formates" in Betracht kommen; zur Zeit aber sei ein „entscheidendes Übergewicht" noch bei keinem Werke und keinem Dichter festzustellen. — Weniger wunderte man sich, als in der „Deutschen Allgemeinen Zeitung" (8. Mai 1935, Reichsausgabe) stand, auch den von der „Gesellschaft Lübecker Theaterfreunde" voriges Jahr gestifteten Lustspielpreis von 1500 Mark habe keines der rund hundert eingereichten Stücke erhalten. Die häufigsten Gründe der Ablehnung waren künstlerischer Natur: „unlebendiger sprachlicher Ausdruck, geringe Vertrautheit mit den Gesetzen der Bühnenwirkung und eine mangelhafte stoffliche Erfindung und Gestaltungskraft, wobei Handlung und Menschen im Schablonenhaften oder Schemenhaften stecken blieben".

Weit mißlicher waren Spannungen im deutschen Zeitungswesen. Auf der einen Seite wurde die Möglichkeit, sich durch Zeitschriften oder Bücher, die man kauft oder leiht, mit dem nationalsozialistischen Geiste vertraut zu machen, nicht für ausreichend gehalten, sondern es wurde erklärt, „der Bezug der parteiamtlichen Tagespresse" müsse „innerhalb der Beamtenschaft in geeigneter Weise überwacht werden" („Völkischer Beobachter" Nr. 119, 29. April 1935). Und der Pressereferent des Hauptamtes für Erzieher sagte in einem Aufruf: „Ein Lehrer, der nicht Leser einer nationalsozialistischen Tageszeitung ist, gehört nicht in unsere Reihen und damit nicht in den neuen Staat hinein. Dessen sei sich jeder bewußt und handle danach" („Völkischer Beobachter" Nr. 131, 11. Mai 1935). Laut einer Meldung des Deutschen Nachrichtenbüros („Frankfurter Zeitung" Nr. 257, 21. Mai 1935) wurde es von maßgebender Stelle als „völlig absurd" bezeichnet, die einschneidenden Verordnungen

des Präsidenten der Reichspressekammer über den Zeitungsverlag als eine „finanzielle Hilfsmaßnahme für die parteiamtliche Presse" anzusehen; das „staatspolitische Interesse" fordere „die Aufrechterhaltung der Vielgestaltigkeit der deutschen Presse", aber auch eine „hervorragende Stelle der Parteipresse im Rahmen des gesamten deutschen Zeitungswesens". — Wenn es also auf das Bezahlen nicht in erster Linie ankommt, so bleibt jedenfalls zu überlegen, ob ein widerwilliger Zeitungsbezieher bald zu den gelehrigen Lesern gehören wird, und wie groß die Vielgestaltigkeit sein muß, um die Gefahr zu beseitigen, die das Organ des Reichsverbandes der deutschen Presse am 13. April 1935 mit den Worten kennzeichnete: „Wenn die Zeitung die tausenderlei Lesebedürfnisse statt zu 80 Prozent nur noch zu 40 Prozent deckt und den Leser geradezu ermuntert, seine platte Neugierde oder sein ernstes Wissenwollen ‚hintenrum' und ‚ganz vertraulich' zu befriedigen, dann verliert die Zeitung eben an Terrain" („Frankfurter Zeitung", 16. April 1934, Reichsausgabe). Von sich aus schrieb am 28. April 1935 die „Frankfurter Zeitung": „Nach einem berühmt gewordenen Worte ist die Presse keine Drehorgel. Je weiter der Aufbau des neuen Staates gedeiht, desto weniger wird sie Drehorgel sein können. Denn weder die Mehrheit des deutschen Publikums noch die Repräsentanten und verantwortlichen Leiter des Staates sind geneigt, einem solchen Instrument ihr Ohr zu leihen." — Eben deshalb ist nicht zu zweifeln, daß die Staatsregierung der Presse auf den rechten Weg helfen wird.

Umschau

Tragischer, analogischer und symbolischer Mensch

„Der tragische Mensch — als der berufene Lehrer der Menschen", — so formuliert Nietzsche schon Sommer 1870 in den Entwürfen „Die dionysische Weltanschauung" den Typus Mensch, den er gegen die gesamte Neuzeit stellt (Musarion-Werke III 256). Und deutlicher noch, wenn er darlegt: Es „gibt ... nur zwei Wege, den des Heiligen und den des tragischen Künstlers: beide haben gemein, daß sie bei der hellsten Erkenntnis von der Nichtigkeit des Daseins doch fortleben können, ohne in ihrer Weltanschauung einen Riß zu spüren. Der Ekel am Weiterleben wird als Mittel zum Schaffen empfunden, sei dies nun ein heiligendes oder ein künstlerisches" (ebd. 223).

Die heutige Auseinandersetzung mit diesem Typus Mensch enthalten zwei Bücher, in denen jeder der Autoren in den Brennpunkt des eigenen Schaffens überhaupt getreten ist: Theodor Haeckers „Schöpfer und Schöpfung" und Gertrud Le Forts „Die Ewige Frau, die Frau in der Zeit, die zeitlose Frau". Haecker stellt dem tragischen Menschen den „analogischen Menschen" gegenüber, d. h. den, der im Gleichnis zu Gott hin lebt. Gertrud Le Fort überführt auch diesen analogischen Menschen noch in den „symbolischen Menschen", d. h. den, der als Darstellung von Gott her lebt.

Haeckers[1] Menschbild gründet durchaus in einem Ja zum „dynamischen Menschen", d. h. zu jenem Menschen des jeweiligen „von weg zu...", wie er im augustinischen Menschen der „Unruhe" (inquietum) und im ignatianischen Menschen des „jeweils mehr" (más) christlich sich begründet[2]: „der Mensch ist kein statisches Wesen, aber auch die ganze Schöpfung ist es nicht — fast könnte man sagen: seine Dynamik ist sein statisches Wesen" (115 f.). Aber

[1] Theodor Haecker, Schöpfer und Schöpfung. 12° (203 S.) Leipzig 1934, Jakob Hegner. Geb. M 3.80.

[2] Vgl. diese Zeitschrift 126 (1933/34 I) 165 ff.

diese Dynamik mündet in die Tragik als ihre „oberste Grenze". „Das Tragische ist so wie diese Welt in diesem Äon ist, der letzte Ausdruck — vom Menschen her — ihres wahren Geheimnisses, ein Zeigen und Offenhalten ihrer Verwundbarkeit und ihrer Wunde, ihrer Verwundbarkeit, welche die Schwäche unserer Natur ist, ihrer Wunde, welche unsere Erbschuld und Schuld ist" (44 f.). Eben so aber wird das Tragische zu einem schmerzhaften und aufbegehrenden Sich-verschließen gegen Gott: „das Sein des Menschen, welches das ewige und volle Bewußtsein scheut, ist das tragische Sein" (198). „Dem tragischen Menschen fehlt die absolute Hingabe an Gott" (38), und darum erhebt er sich als „Ankläger Gottes" (16), und der also „Geärgerte" „ist versucht, das Tragische in den Schöpfer selbst zu legen" (191), und es wird damit das Tragische zur „schuldhaften Verdunkelung einer hellstrahlenden Ordnung dieser Schöpfung" (92). Doch gerade so gerät das Tragische von zwei Seiten her ins Gericht. Innerhalb der Welt selber geschieht solches Gericht bereits durch die Wortbedeutung von Tragisch: „das Tragische ... hat seinen Namen aus einer Skurrilität: dem Bocksgesang, und nennt doch die ernsteste Angelegenheit des Menschen vor der Erlösung" (106). „Das Tragische ... wurde in seiner ewigen Ungültigkeit schon bezweifelt durch das Lachen der Götter" (102). Und darum ist „das Komische eine Funktion des Tragischen" (100), so sehr, daß nicht das Tragische, sondern der „Humor ... der Gipfel der echten ‚Humanität'" wird (193). Vom Jenseits aber ist es dann der Glaube, der das Tragische endgültig überwindet. Es ist „ein Sein, dessen Licht den Nebel des Tragischen verzehrt, im rein Humanen schon der Humor, im Übernatürlichen der Glaube" (191).

In diesem „Glauben" enthüllt sich der Mensch wesenhaft als Bild Gottes, und damit als „analogischer Mensch". Er ist grundlegend analogischer Mensch der „analogia entis": Geschöpf als Bild des Schöpfers [3]. Aber auf dem Hintergrund des „tragischen Menschen brennt diese naturhafte Analogie sofort zum Letzten hin: in das Geheimnis jener „Liebe, die Gott i s t", die aber im „Nebel des Tragischen" als „scheinbar ... erbarmungslose Barmherzigkeit" erscheint (80). „Der Mensch ... ist nicht vollendet als Bild des Schöpfergottes, das er von Anfang ist; er ist nicht vollendet als Bild des heiligen Richtergottes, das er als sittliche Person kraft seiner Freiheit wird; er ist erst vollendet als Bild des Gottes, der die Liebe ist — erst vollendet als selber, schöpferisch und heilig, Liebender, welcher er auf dem Grunde des Seins, kraft der unveräußerlichen Freiheit seines Willens, durch unaussprechliche Gnade, ist und wird und dann erst ist" (77). Das Geheimnis der Liebe wird aber dann vom Offenbarungsglauben her offen in das Tiefste der Analogie: die „analogia trinitatis", — der Menschengeist in der „trinitarischen Einheit" (173) von „Gefühl, Verstand, Wille" (149) als „trinitarische Anlage" (171), die im Lichte des Glaubens die Züge des dreipersönlichen Lebens zeigt, so „daß der Mensch, eben als Ebenbild Gottes, der ein trinitarischer ist, am schönsten, wahrsten und seligsten gemäß der analogia trinitatis zu erkennen ist und mit dem Menschen und durch den Menschen auch die ganze Schöpfung" (145 f.) [4].

---

[3] Haecker faßt hier die „analogia entis" als eine naturhafte Vorstufe einer übernatürlichen „analogia trinitatis". Die klassische „analogia entis", wie sie bei Thomas von Aquin sowie im vierten Laterankonzil ihre Formeln hat, will, im Unterschied dazu, die Formel eines Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf sein, die nicht nur in allen möglichen Heilsordnungen gewahrt bleibt, sondern ihnen geradezu übergeordnet ist: „es k a n n nicht eine so große Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf sein, daß nicht die Unähnlichkeit größer wäre" (Denz. 432). Die klassische katholische analogia entis hat darum auch ihren Ton nicht auf der „Exemplarität" zwischen Schöpfer und Geschöpf, sondern (gerade gemäß der Formel des Laterankonzils) auf dem je größeren Über-hinaus Gottes.

[4] Haecker meint mit der „trinitarischen Anlage" von „Gefühl, Verstand, Wille" die augustinische imago trinitatis „memoria, intellectus, voluntas" verbessern zu sollen (weil memoria nur eine „Unterabteilung" des Verstandes sei:

Von diesem „analogischen" Menschen aus vollzieht sich die innere Erlösung des „tragischen" Menschen. Die „analogia trinitatis" begreift in sich das Geheimnis des „Opfers": „von Ewigkeit her hat der Vater den Sohn geopfert, der Sohn Sich geopfert, beide in der Einheit des Heiligen Geistes" (188). Umgekehrt ist „diese Welt ... wesensmäßig nicht möglich ohne das Opfer, denn sie ist ein Werk der Liebe, und zur Liebe gehört das Opfer, ihr größtes Werk" (93 f.). „Was ist eine Liebe ohne Opfer? Und die Liebe, welche Gott Selber ist, wollte nicht nur einen Geliebten erschaffen, sondern einen Liebenden nach Seinem Bilde. Darum ist das Weib das vollkommenste Geschöpf, weil es von Natur her schon das liebendere und opfernde ist" (202). „Das Dasein lebt vom Opfer" (92). Das hat sein höchstes Sinnbild im Opfer von Brot und Wein. „Brot und Wein, also Friede und Freude, sind die Gestalten des Leibes und Blutes Christi, und sie sind nicht ohne Mahlstein und Kelter, ohne Marter und Blut. ... Ist das tragisch? Ich sage, es ist mehr, es geht zwar durch es hindurch und verbrennt es, aber es geht darüber unvergleichlich hinaus, denn: Gott ist selig" (203). Dieses „mehr" und „hindurch" und „hinaus" ist die Überwindung des Tragischen durch das Opfer, — und so ist das „Überfließen" die eigentliche „ratio analogiae" des analogischen Menschen: „das Sein Gottes ist ein Überfließen ..., ihm soll der Mensch, als Ebenbild Gottes, antworten durch das Überfließen seines erschaffenen Seins" (147).

Aber für den „analogischen" Menschen Haeckers ist es irgendwie bezeichnend, daß in seiner „Analogie", wie schon gesagt, der Ton auf positiver Ähnlichkeit liegt, nicht, wie es die wahre „analogia entis" Thomas' von Aquin und des vierten Laterankonzils tut, auf der „je größeren Unähnlichkeit" zu Gott und damit auf dem Je-über-hinaus Gottes. So schattet dieses Je-über-hinaus eigentlich nur als eine Schwermuts-Atmosphäre in die positive Ähnlichkeit hinein, und diese selber wird vielmehr zu einem sehnsüchtigen Hin zu Gott, nicht zu jenem ich-unbekümmerten Her von Gott, wie es in der „Exemplarität" des Früh-Augustinismus etwa der Viktoriner lebt, die den „analogischen" Menschen als geradezu amtlichen Künder der Eigenschaften Gottes sehen. Haeckers „analogischer" Mensch heißt darum schließlich auch: Kierkegaard und Newman, und Newman nicht eigentlich als innere Überwindung Kierkegaards, sondern fast der Schwermut Kierkegaards rückverfallend. „Beide, Kierkegaard und Newman, waren schwermütige Menschen" (132), — und gerade auch der Stil des Buches Haeckers gemahnt an Kierkegaard.

Hier ist der Ort, wo der „symbolische" Mensch Gertrud Le Forts[5] das letzte Wort hat (bis in den unerbittlich objektiven Stil des Buches hinein). „Symbole sind die im Sichtbaren gesprochene Sprache des Unsichtbaren. ... Diese verpflichten daher den einzelnen, der sie trägt; aber sie stehen auch dann noch unversehrt und unversehrbar über ihm, wenn er ihre Bedeutung nicht mehr kennt, oder wenn er sie sogar verleugnet oder verwirft. Das Symbol sagt also nicht den empirischen Charakter oder Zustand seines jeweiligen Trägers aus, sondern dessen metaphysische Bedeutung. Der Träger des Symbols kann vom Symbol abfallen, sein Symbol fällt damit nicht" (5 f.). Der „symbolische" Mensch ist also einer, dessen Person ganz Dienst eines Überpersönlichen geworden ist. Er ist damit grundlegend restlose Hingabe in diesen Dienst. „Im Gedanken der Ewigkeit bekennt das Geschöpf seine eigene Relativität, und nur in diesem Bekenntnis bekennt sich auch die Ewigkeit zu ihm. Das in seiner zeitlichen Bedingtheit aufgelöste, vor dem Zeitlos-Unbedingten versinkende Geschöpf — es versinkt eben doch dem Zeitlos-Unbedingten und erscheint nun, von ihm aufgefangen, nicht mehr als sein eigener Wert, sondern als

148). Er hat aber nicht gesehen, daß memoria bei Augustin das unreflektierte „Sich-gewärtig" (sibi praesens) des Geistes sagt (vgl. unsern „Augustinus" S. 259—296). Eine wahre Durchbildung des augustinischen Ternars siehe vielmehr bei Sr. Thoma Angelica, Seinsrhythmik S. 246 ff.

[5] Gertrud Le Fort, Die ewige Frau, die Frau in der Zeit, die zeitlose Frau. 12° (157 S.) München 1934, Kösel. Geb. M 3.—

Gedanke und Spiegel eben des Ewigen, als sein Gleichnis oder Gefäß" (11).

Dieser „symbolische" Mensch hat darum konkret sein Bild in Maria: in ihrem naturhaften Wesen als Frau, und erfüllt in ihrem übernatürlichen Wesen als jungfräuliche Gottesmutter und Gottesbraut. Aber — folgerichtig zur Begriffsbestimmung des symbolischen Menschen — „Maria als Vertreterin der gesamten Kreatur vertritt gleicherweise Mann und Frau" (7). — So erscheint als das Grundlegende des symbolischen Menschen das Fiat mihi Mariens: „zu seiner Erlösung hat der Mensch Gott gegenüber nichts einzusetzen als die Bereitschaft der unbedingten Hingebung. Das Passiv-Empfangende des Weiblichen, in dem die antike Philosophie das rein Negative sah, erscheint in der christlichen Gnadenordnung als das Positiv-Entscheidende. . . . Das ‚fiat' der Jungfrau ..., indem es zugleich — eben als Hingebung — das Offenbarwerden des Eigentlich-Weiblichen ist, wird... zum Offenbarwerden des Religiösen im Menschen überhaupt.... Maria ist ... auch selbst das Religiöse, durch das Gott verehrt wird, die Hingebungsgewalt des Kosmos in Gestalt der bräutlichen Frau" (15). — So wird die Jungfräulichkeit Mariens zum Symbol: „die Jungfrau steht am Rande der Geheimnisse alles scheinbar Vergeudeten und Unerfüllten, ja sie steht — den Frühverstorbenen gleichend, die nie die Entfaltung ihrer herrlichsten Gaben erlebten — noch am Rande der Geheimnisse alles scheinbar Mißlungenen. Ihre Unberührtheit, die, wenn sie Reinheit ist, auch immer tiefe Schmerzlichkeit einschließt, bedeutet das Opfer für die Einsicht in den unendlichen Wert der Person..., bekennt den absoluten Wert der Seele mit dem Opfer des irdischen Lebens" (42), bekennt, „daß es einen Sinn der Kreatur gibt nur als Glanz vom ewigen Glanze des Schöpfers" (41). „Erst in der vollkommenen Lösung von jeder sichtbaren Leistung erschimmert die letzte transzendente Bedeutung der Person" (45). Die „nutzlose" Jungfrau wie das kulturelle Wirken der Frau als „anonymes Element der Kultur" (63) „stellt die höchste Realität auch des Unbekannten, scheinbar Wirkungslosen und Verborgenen in Gott dar" (54). — Aber erst die Mutterschaft Mariens vollendet das Symbol. „Der Mann vertritt die jeweilige geschichtliche Situation, die Frau vertritt die Generation. Der Mann bedeutet den Ewigkeitswert des Augenblicks, die Frau die Unendlichkeit des Ablaufs der Geschlechter. Der Mann ist der Fels, auf dem die Zeit ruht, die Frau ist der Strom, der sie weiterträgt. Der Fels ist geformt, der Strom ist fließend —: die Persönlichkeit gehört in erster Linie dem Manne, der Frau gehört das Allgemeine" (36 f.).

So sind Weihnachtsbild und Vesperbild das Marienbild und hierin die Formel des „symbolischen" Menschen: „das Sichaufgeben und Opfern bis zur Gefahr der eigenen Unpersönlichkeit und Gestaltlosigkeit" (107). „Die Madonna ist Trägerin des Göttlichen, gleichsam der Leuchter, der das Licht der Welt trägt — sie ist Postament des Kindes, nicht Selbstzweck" (110). Und „die eigentliche Muttergestalt ... ist die schmerzhafte Mutter, die Mutter unter dem Kreuz des Sohnes. Was die Mutter zutiefst zerbricht, macht sie als Gegenstand der Kunst möglich" (111). Und so „gibt (es) in der Welt kein sogenanntes ‚Frauenrecht' auf Beruf und Berufung, aber es gibt ein Kindesrecht der Welt auf die Frau" (127). So ist Frau (im konkreten Symbol Mariens) das Symbol restlosen Aufgehens der Person in den fremdzwecklichen Dienst, darin allein der Persönlichkeitsschmerz des „tragischen" Menschen sich erlöst: „wer verliert, gewinnt". Es ist Sichverlieren in den Stromschlag der Ewigkeit: allein „Strahl" und „Wasser" ihr zu sein (in der Sprache des letzten Punktes der Betrachtung von der Liebe, in den Exerzitien des hl. Ignatius). „Wie die Frau als Gebärde das Leben in die Unendlichkeit weiterträgt, so trägt sie als Pflegende und Behütende ein unendliches Moment in die Zeit" (128). „Die Woge, die aus der Ewigkeit hervorbricht und in die Ewigkeit zurückreißt, sie öffnet ... in der Stunde der Geburt den mütterlichen Schoß" (133). So wird das „Ewig-Weibliche" in Maria zum Symbol des Menschen überhaupt, der als „symbolischer" Mensch mit-wirkendes Werkzeug Gottes sein darf, gesendet von oben her: „die mitwirkende Kreatur, das ist die Tochter der Ewigen Frau, die abglanzhafte Trägerin des fiat mihi" (141). Erich Przywara S. J.

Das Christusbild des deutschen Mystikers Heinrich Suso

Eine Begegnung von Germanentum und Christentum

Über Heinrich Seuse, den lieblichsten unter den mittelalterlichen Mystikern Deutschlands, ist schon viel geschrieben worden; aber es fehlte bisher eine Sonderdarstellung seines Verhältnisses zu Jesus Christus, den er so überaus innig und hingebend liebte. Darum war es ein dankenswertes Unternehmen, diese Lücke auszufüllen[1]. Es gibt nur einen Christus, aber die Auffassung von ihm ist je nach Volk und Stamm und Sippe bis zu dem einzelnen herab verschieden, so daß wohl kaum zwei Menschen ein völlig gleiches Christusbild in ihrem Innern tragen. Bei der Betrachtung nun des Christusbildes unseres Mystikers ergibt sich eine Fülle von Gesichtspunkten, die hier nur kurz angegeben seien, um eine Vorstellung von dem Reichtum des verarbeiteten Stoffes zu geben. Zuvörderst wird das dogmatische Bild von der Person Jesu Christi in seinen Grundzügen entworfen, und es wird da über die trinitarische Christologie, unio hypostatica und die wahre Menschheit gehandelt. Daran schließt sich das mystisch-religiöse Christusbild, das zu Ausführungen über die Ewige Weisheit, über Brautmystik, Corpus Christi Mysticum und den sakramentalen Christus Anlaß gibt. Das ethisch-religiöse Christusbild wird nach der Bedeutung des Leidens Christi, des Lebens und der Persönlichkeit Christi als Vorbild entfaltet. Den Abschluß bildet die heilsgeschichtliche Tat Christi, wobei über Menschwerdung, Erlösung und Rechtfertigung gehandelt wird. Ganz kurz angefügt wird noch ein Exkurs: Heinrich Seuses Mariologie.

Gewiß ein fast übermäßig reicher Stoff für eine Abhandlung von 89 Seiten. Von der heilsgeschichtlichen Tat bemerkt der Verfasser: „das war gegen viele andere Meinungen festzustellen", und überhaupt sieht er sich die ganze Arbeit hindurch genötigt, teils Dunkelheiten aufhellend, teils abweichende Ansichten zurückweisend, die Strenggläubigkeit und kirchliche Gesinnung Seuses zu erweisen. Für einen einigermaßen religiös unterrichteten Katholiken ist das freilich überflüssig, ja der mag sich darüber verwundern, daß derartiges überhaupt nötig ist; aber es ist das eben ein Beweis, welche Verwirrung und Unkenntnis noch heutigen Tages in weiten Kreisen hinsichtlich der mittelalterlichen Mystik herrscht, und wie schwer es Nicht-Katholiken fällt, sich auch nur einigermaßen in katholisches Denken einzuarbeiten und einzufühlen, daß wenigstens die gröberen Irrtümer vermieden werden.

Daß der Verfasser sich durch dieses Dickicht glücklich durchgewunden und Seuses Katholizität in allen Punkten überzeugend nachgewiesen hat, ist sein anerkennenswertes Verdienst, um so mehr, da es ihm gewiß nicht leicht geworden ist, wie das Ringen um den richtigen Ausdruck zeigt, das nicht immer von glücklichem Erfolg war.

Die Untersuchung hat sich noch eine weitere Aufgabe gestellt. Es soll in Seuses Christusbild eine Begegnung von Germanentum und Christentum nachgewiesen werden. Es fragt sich also, inwiefern die ganze Einstellung Seuses zu Christus eine volkstumbedingte oder eine rein persönliche ist. Zweierlei wird jedem, der seine Schriften liest, auffallen: einerseits der Überschwang „gefühlsmäßig-schwärmerischer" Liebe zu Christus und dann die geradezu grauenhaften Selbstpeinigungen, mit denen er seinen Leib zermarterte. Es sind das nicht etwa „zwei widersprechende Richtungen", „ein Zwiespalt seines Wesens", sondern die Übersteigerungen seiner einen Liebe zu Christus nach der affektiven und effektiven Seite hin, ein Nebeneinander, das sich nicht bei ihm allein findet, sondern, allerdings in verschiedenem Grad, bei Christus innig liebenden Seelen. Sie wollen für Christus, den sie glühend lieben, Großes tun und leiden.

Zunächst wäre hier die Frage zu beantworten, ob wir in Seuses Schriften überhaupt sein Allerpersönlichstes vor uns haben. Es ist doch seinerzeit eine Echtheitsfrage aufgeworfen worden (Vetter, Rieder, Lichtenberger, Heller), und wenn auch Bihlmeyer nach wiederholter Durchprüfung der Frage keinen zwingenden Grund sieht, die Authentizität der

---

[1] Das Christusbild des deutschen Mystikers Heinrich Suso. Eine Begegnung von Germanentum und Christentum. Von Dr. Richard Schwarz. gr. 8° (95). Greifswald 1934, L. Bamberg. M 3.—

Vita und des Exemplares preiszugeben (Theol. Rev. 1928, 85 f.), und Senn seine eingehende Studie über „Die Echtheit der Vita Heinrich Susos" (1930) mit den Worten schließt: „Ich glaube, daß die Vita ein echtes Werk Heinrich Seuses ist", so ist damit die Frage noch nicht endgültig abgeschlossen, und man hätte ein Wort des Verfassers über seine begründete Stellung dazu erwartet. Aber auch einmal die Echtheit des Exemplares fest angenommen, bleibt es noch immer eine offene Frage, wie weit die Vita auf Seuse selbst zurückgeht. Die ganz verwickelte Entstehungsgeschichte, wie sie der Prolog stückweise vor unsern Augen aufrollt: Aufzeichnungen der Elisabeth Stagel, Seuses Briefe, seine Erweiterung und Überarbeitung des Ganzen legt schon nahe, die Vita als Grenzfall anzusehen (Senn 83). Wie Bihlmeyer in seiner Einleitung 133* bemerkt, läßt sich der Umfang der Bearbeitung und Ergänzung nicht mehr bestimmen. Und überhaupt liegt bei dem innigen Verhältnis zwischen Heinrich Seuse und Elisabeth Stagel der Gedanke nicht fern, daß Seuses Gemütsleben stark von ihr beeinflußt wurde.

Wie dem auch sei, mag jemand eine noch so ausgeprägte Persönlichkeit sein, so wird er doch in seinem Denken, Fühlen und Wollen von den Zeitumständen und von seinem Volkstum ganz wesentlich beeinflußt werden. Daher ist die Frage, wie Seuses Christusbild zeit- und volkstumbedingt ist, sehr wohl berechtigt, und der Verfasser will gerade an seinem Beispiel zeigen, wie Germanentum und Christentum einander begegnen. Zur Grundlage für diese Untersuchung dient dem Verfasser die feine, inhaltreiche Schrift des Laacher Abtes Ildefons Herwegen: „Antike, Germanentum und Christentum". Drei Vorlesungen (Ant. Pustet, Salzburg). Dort heißt es S. 26: „Im tiefsten Grund ist es eine nicht nur verschiedene, sondern geradezu entgegengesetzte Richtlinie, die der antike Mensch und der germanische Mensch beim Erkennen des Geistigen einhalten. Auf die kürzeste Formel gebracht, könnte man sagen: Für den antiken Menschen ist die höchste Wirklichkeit die höchste Geistigkeit. Für den germanischen Menschen ist die größte Wirklichkeit das ihm greifbar Nächste." Des weiteren wird darauf hingewiesen, daß der germanische Mensch Gott experimentell erfahren will, daß in der mittelalterlichen Frömmigkeit uns ein früher unbekanntes Vorherrschen von Gefühlsmäßigkeit und Empfindsamkeit begegne. — Im Anschluß an diese Darlegungen findet der Verfasser, der altkirchlichen mehr objektiven Logosmystik stehe die mehr subjektive Jesusmystik, der pneumatischen Wirklichkeit die historische Tatsächlichkeit gegenüber. Seuses Auffassung des Gekreuzigten sei im Pathos der gotischen Empfindung; während im Urchristentum die Anschauung herrsche von Meister und Jünger, stehe in der mittelalterlichen deutschen Mystik der geschichtliche Jesus als sittliches Vorbild im Mittelpunkt der Christusfrömmigkeit. Dem Weg vom Logos zum Ethos steht die Bewegung vom Ethos zum Logos gegenüber. — Gewiß sind solche Strukturbetrachtungen sehr schön und geben manches Licht; sie bedürfen aber großer Vor- und Umsicht, weil sie nur allzuleicht dazu führen, tatsächliche Grenzen zu überschreiten, oder dort Grenzen zu ziehen, wo sie keine Berechtigung haben und so zu einem mehr minder geistreichen Ideenspiel führen. Eine Warnung mag das gewiß prächtig geschriebene und ideenreiche Werk von F. W. Schaafhausen: „Der Eingang des Christentums in das deutsche Wesen" bilden, das eine völlige Mißdeutung des Christentums darstellt. Wenn in der vorliegenden Arbeit S. 56 behauptet wird: „Sicher ist wohl der Geist der Romantik als die geschlossen-horizontale, ‚Schulter an Schulter sich aufwärtsbewegende streitende Kirche' im tiefsten Sinne katholisches Mittelalter. Und die Gotik ist nun einmal in ihrer letzten Konsequenz: das protestantische Ego!" so können wir darin nicht mehr ein Gedankenspiel, sondern nur noch eine Spielerei erblicken.

Bei Behandlung des mystisch-religiösen Christusbildes kommt der Verfasser auf den Begriff der Mystik zu sprechen. „Alle tiefe Mystik ist Liebe", so lesen wir S. 25. „Alle himmlische Liebe aber ist auch irgendwie auf der sinnlichen Liebe aufgebaut. Denn das ist das letzte Geheimnis aller Mystik: die Sublimierung des sinnlichen Eros in die geistig-mystische Höhe." Das ist nun freilich eine höchst armselige Auffassung der Mystik. Mit diesem falschen Schlüssel kann man sich den Zugang in dieses

heilige geheimnisvolle Reich nicht erschließen. Die echte Mystik ist nicht bloß Liebe, sondern Schauen, schauende Liebe und liebendes Schauen, und die Flammen dieser Liebe sind heiligste, reinste Gottesglut, in der alles Sinnlich-Erotische zu Staub und Asche verbrennt. Analogien zwar gibt es zwischen der geistigen und sinnlichen Liebe, und darum sehen sich die mystisch Begnadeten genötigt, zur Darlegung ihres Erlebens sich derartiger Bilder und Vergleiche zu bedienen; aber auch dann sprechen sie diese Bilder keineswegs in sinnlicher Weise an. Auch in der Jesus-Mystik, soweit sie eine echte ist, scheidet alles derartige aus und ist nur höchste Reinheit, höchste Treue und höchste Hingabe das Bestimmende. Scheidet ja selbst schon in der rein natürlichen Freundschaft, die Männer zu gleichen wissenschaftlichen, künstlerischen, sozialen, politischen, ja sogar nur sportlichen Zielen verbindet, bei höchster Innigkeit der Verbindung alles erotische Empfinden aus. In der allgemeinen Jesus-Frömmigkeit, die aber nicht zur Höhe echter Mystik sich erhebt, spielen derartige Vorstellungen und Untergefühle in verschiedener Stärke mit, besonders in der sog. „Brautmystik"; demgegenüber muß um so entschiedener festgestellt werden, daß wahre, echte Gottes-, ja auch Jesus-Mystik mit dem sublimierten Eros nichts zu schaffen hat und für sie daher auch die Frage nach dem „Geschlechtscharakter des göttlichen Prinzipes" (S. 39) ausscheidet.

Wie ist nun hier Seuses Stellung einzureihen? Hat er sich nicht gerade die Gestalt der Ewigen Weisheit ausgewählt, um sich so in ein mystisches Brautverhältnis mit ihr zu versenken? Davon kann keine Rede sein. Er selbst erklärt eingangs seines Büchleins der Ewigen Weisheit: „Es erstand in ihm ein Kosen mit der Ewigen Weisheit, und das geschah nicht mit einem leiblichen Kosen noch mit bildreicher Antwort, es geschah allein mit Betrachtung in dem Lichte der Heiligen Schrift", und weiter unten fügt er bei: „Er nimmt, wie ein Lehrer tun soll, aller Menschen Person an: nun redet er in eines sündigen Menschen Person, dann in eines vollkommenen Menschen Person, redet zuweilen in der minnenden Seele Bild, dann, wie eben die Materie ist, in der Gestalt eines Dieners, mit der Ewigen Weisheit (N. Heller, Des Mystikers Heinrich Seuse O. Pr. deutsche Schriften [1926] 186). Ähnlich äußert er sich im Prologus zum Horologium Sapientiae: „Nunc etiam Dei filium ut devotae animae sponsum inducit; postea eundem tamquam aeternam Sapientiam vero iusto desponsatam introducit", also bald Bräutigam, bald Braut, und seine Einstellung gibt er mit den Worten an: „nec tamen in hoc amore quidquam materiale aut impurum intendebat, sed in quendam modum abstractivum dulciter amorosum, non pure divinum nec plene humanum haec omnia trahebat...", und wieder später heißt es: „Ipsa mihi sponsa et ego servulus, ipsa magistra et ego eius discipulus", und gleich darauf: „Cum iam putabatur haberi velut delicata iuvencula, subito ut iuvenis pulcherrimus inveniebatur" (Horologium aeternae sapientiae, Coloniae 1724, p. 4 7 13 20 21). Zum Schluß des sechsten Kapitels des Büchleins der Ewigen Weisheit redet Seuse den Heiland als „minneklicher herr" an, bittet ihn aber, er solle zeigen, daß er „ein mûter der schônen minne" sei (K. Bihlmeyer, Heinrich Seuses deutsche Schriften [1907] S. 222, 23—25). Man sieht doch in dem hin und her, wie locker die Bilder haften, und das Gedankenhafte und Ungebundene kommt bei aller Wärme und Innigkeit hinreichend zur Geltung. Bei einer geschlechtlich bestimmten Einstellung würde das Verhältnis ein viel festeres sein. Was er ständig festhält, das ist die Bezeichnung, mit der er sich selber einführt: „der diener" im Büchlein der Ewigen Weisheit, „der junger" im Büchlein der Wahrheit, „discipulus" im Horologium. Wenn daher der Verfasser S. 41 schreibt: „Für das mystisch-religiöse Verhältnis Seuses bedeutet Christus gar zu oft das ‚Ewig-Weibliche', das ihn hinanziehen soll — in mystischer Liebe", so können wir ihm darin nicht zustimmen, und die in der Anmerkung 60 angeführten heidnischen Göttinnen zum Beweis, daß gerade das mystische Empfinden Gott auch weiblich zu fassen vermag, bezeichnen wir als ganz abwegig.

Auf S. 71 mit Anmerkung 12 kommt die Rede auf den Begriff der Mystik. Mit Recht heißt es da, „daß man bei Beurteilung der Mystik gar zu leicht einen allgemeinen Begriff von ‚Mystik überhaupt' annimmt und ihn einfachhin auf das Gebiet der christlichen Mystik über-

trägt". Nach dem Verfasser ist das Urerlebnis, das aller Mystik zu Grunde liegt: die Einigungs-Tendenz. Im polaren Gegensatz zu diesem Streben steht aber — gewissermaßen als logische Voraussetzung — der Blick für den Gegensatz von Gott und Welt. Durch das Streben, die trennende Abhängigkeit in einer Einigung zu überwinden, wird das mystische Erlebnis zur Mystik. Und alle tiefe Religion ist Mystik. Das wäre allenfalls richtig, wenn die Mystik als Erlebnis nur ein rein menschlich Ding wäre. Bloß vom Menschen aus gesehen, kommen wir nie zur wahren christlichen Mystik, da sie nicht in irgend einem vagen „Gotterleben" besteht, sondern in einem außerordentlichen, gnadenvollen, menschliches Können weit überragenden Einwirken Gottes auf die Seele. Das Studium katholischer Werke wäre da sehr zu empfehlen, wie etwa des hervorragend aufschlußreichen Werkes: „Mystik als Lehre und Leben" von Dr. Alois Mager O. S. B. (Tyrolia, Innsbruck).

Letzteres ist um so dringlicher erfordert, will man die richtige Einstellung zur Eckhartfrage gewinnen, die jetzt wieder in den Vordergrund getreten ist. Mit Recht nimmt der Verfasser in der Frage, ob Seuse im Büchlein der Wahrheit den Meister zu rechtfertigen sucht, für die bejahende Ansicht Stellung mit Preger gegen Denifle. Wie Seuse diese Rechtfertigung in sein Büchlein eingefügt hat, habe ich in der Abhandlung: „Seuses Büchlein der Wahrheit nach formalen Gesichtspunkten betrachtet" (Programm, Mariaschein in Böhmen 1908) aufgezeigt. Diese Schrift ist dem Verfasser entgangen. Auch sonst wird wiederholt auf Meister Eckhart Bezug genommen, und vielfach werden jetzt doch glücklicherweise veraltete Anschauungen angeführt, ja selbst die Meinung, seine Mystik sei überhaupt keine spezifisch christliche. Dem gegenüber ist die positiv wertende Würdigung des großen Meisters, auf die ich im Programm der Stella Matutina (Feldkirch 1903) „Der gegenwärtige Stand der Eckhart-Forschung" hingezielt und hingewiesen habe, mehr und mehr zum Durchbruch gekommen und kann jetzt nach den bedeutsamen Werken von O. Karrer, Meister Eckehart (München 1923), A. Dempf, Meister Eckhart, Eine Einführung in sein Werk (Leipzig 1934), Herma Piesch, Meister Eckharts Ethik (Luzern 1935) unmöglich mehr zurückgeschraubt werden, zumal auch durch die philologische Arbeit, vor allem durch das wichtige Werk von J. Quint, Die Überlieferung der deutschen Predigten Meister Eckeharts (Bonn 1932) und die Ausgabe der lateinischen Schriften „Magistri Eckardi Opera Latina auspiciis instituti sanctae Sabinae, Lipsiae", wovon bereits zwei Lieferungen erschienen sind, unsere Einsicht in des Meisters Schrifttum erheblich gefördert wurde. Noch ist nicht alle Dunkelheit behoben, aber Eckharts edle und wahrhaft kirchliche Gesinnung ist durch Fr. Pelsters Veröffentlichung „Ein Gutachten aus dem Eckehart-Prozeß in Avignon" (Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte. Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet) neuerdings in helles Licht gerückt worden, was für die Beurteilung der ganzen Frage von großem Gewichte ist.

Um nun wieder zur besprochenen Arbeit zurückzukehren: Der Verfasser hat das Christusbild Seuses nach den verschiedensten Seiten hin entfaltet und im Wesentlichen richtig nachgezeichnet, was um so anerkennenswerter ist, weil er sich durch ein Dickicht abweichender Gedanken hindurcharbeiten mußte. Das Gebotene sei ihm gedankt. Aber ohne es zu wollen, hat er durch seine Arbeit den Erweis gebracht, wie richtig Bihlmeyer in seiner Einleitung (S. 147*) bemerkt: „Durch logische Zergliederung und systematische Zusammenfassung laufen seine gottinnigen Gedanken Gefahr, den lieblichen Zauber, der über sie ausgegossen ist, zu verlieren. Seuse will mehr nachempfunden und genossen als verstandesgemäß aufgefaßt sein." Gewiß gibt es auch „eine nachempfindende Betrachtung", aber dieses vorgesteckte Wunschziel hat der Verfasser doch nicht erreicht. Anton Pummerer S. J.

Erneuerung liturgischer Spielgestalt

In weiten Bezirken des kirchlichen Lebens geht heute ein bedeutsames Ringen auf Neuformung von Feiergestalt, Spiel und Brauchtum. Es handelt sich dabei nicht um gelegentliche freie „Experimente" oder gewisse Zufälligkeiten,

aus denen das Neue erwüchse. Auch läßt sich die Bewegung nicht ausschließlich als neuer „seelsorglicher Einsatz" deuten, der durch die Bedrängnisse der Kirche gefordert wäre. Vielmehr bricht allenthalben ein Verlangen auf, aus dem tiefen Erlebnis der Kirche als des fortlebenden Christus eine entsprechende festliche Darstellung und feierlich geformte Gemeinschaft sichtbar werden zu lassen. Im Innersten dieser Bewegung wirkt also vor allem die Erneuerung des liturgischen Lebens in seinem heiligsten Bezirk, der Feier des Meßopfers und der Sakramente. Das liturgische Leben wird neu erfaßt als die „Formwerdung des pneumatischen Christus" (P. Basilius Ebel O. S. B.). So wird es verständlich, daß die Kirchenjugend von heute über die Sakramente und Sakramentalien hinaus auch die weiteren Umkreise ihres schöpferisch-drängenden Lebens auszuformen sucht aus dem Geist und der Gestalt der Liturgie. In der erneuerten Volksandacht, in Feierstunden, symbolischen Spielen von hoher Kraft und Weihe will sie vom Altare her das ganze persönliche und öffentliche Leben erschließen bis in die Vielgestaltigkeit der Sitte, des Brauchtums, der Hauskunst usw. Im Aufbau der natürlichen Lebenskreise eröffnen sich solcher neuen Sicht und Formung Familie, Pfarre, Landschaft, Stand, Volk, Kirche. Dabei erweist sich heute besonders die Pfarre als Feld der Anregung und Einigung, da sich vor allem in ihr das liturgische Leben engsten Sinnes vollzieht und die übrigen Lebenskreise in sie hinein verwirkt und verbunden sind.

Die neue Bewegung läßt sich insbesondere durch einige Tagungen kennzeichnen, auf denen ihre Weite, aber auch die vielfach noch ungelöste Problematik sichtbar wurde. Im August 1933 fanden sich in der theologisch-philosophischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt a. M. viele Schriftsteller, Jugendführer, Seelsorger und Volksbildner zu gegenseitiger Anregung und Kritik zusammen. Bedeutsam für die Kennzeichnung der Auffassungen ist zunächst, daß man in den geistlichen Spielen des Mittelalters eine geschichtliche Begründung der neuen Bewegung erspürte, wobei man sich durchaus bewußt blieb, daß es sich heute nicht um eine Belebung einzelner mittelalterlicher Formen handelt, wohl aber um ein Neuerwachen der Haltung, aus der auch die Spiele des Mittelalters erwuchsen. Immerhin lassen einzelne schwierige Fragen der heutigen liturgischen Spielgestaltung einen Vergleich und eine Rechtfertigung aus dem mittelalterlichen Spielgut und seiner Bedeutung für das kirchliche Leben zu. Ein weiteres Referat schilderte „die Wirkkraft der Heiligengestalten auf die Gegenwartsjugend in den verschiedenen Berufen". Dann wurde versucht, die werdenden Spielformen nach ihrer dichterischen Gestalt und ihrem Verhältnis zum „Zuschauer" in dreifacher Stufung zu erfassen. Die erste Stufe gibt als Anschauungsspiel ein Bild, an dem sich der Zuschauer erbaut. Die zweite Stufe gibt ein Gleichnis, das der Zuschauer für sich selbst zu bejahen hat. Die dritte Stufe ist das Spiel im Kreis der Gemeinschaft, das die verbindliche Entscheidung oder gar die tätige Mitwirkung des „Zuschauers" fordert.

Die Frankfurter Tagung gab somit nicht nur eine erste Überschau der praktischen und geistigen Situation, sondern auch eine fruchtbare Anregung für die schaffenden Dichter. Es konnten zunächst im Berliner Volkschaft-Verlag einige wertvolle Spieltexte erscheinen wie Emil Vorbecks „Tu es Petrus" (Spiel zur Papstfeier), Berthold H. Withalms Weihnachtsspiel „Gloria in excelsis Deo", Dietzenschmidts liturgisches Weihnachtsspiel „Hodie scietis, quia veniet Dominus" u. a. Zugleich gelang es, einen Kreis schaffender Dichter, Seelsorger und Jugendführer zu einer „Arbeitsgemeinschaft St. Georgen" zusammenzuschließen, die einige Monate später im St. Georg-Verlag (Frankfurt a. M.) einen praktischen Mittelpunkt und Arbeitsraum erhielt. Ihre Zeitschrift „Geweihte Gemeinschaft" (Zweimonatshefte für volksliturgische Feiergestaltung, Feste und Brauchtum) erscheint als Fortsetzung der früheren Hefte „Volkstum und Volksbildung". Als Herausgeber zeichnet die „Beratungsstelle für pfarrgemeindliche Arbeit in der Bischöflichen Hauptarbeitsstelle für die Katholische Aktion".

Die weitere Entwicklung der Bewegung und ihres Schrifttums erhielt sodann in der letztjährigen Tagung auf Schloß Braunshardt bei Darmstadt Klärung und Vertiefung. Veranstalter waren die „Arbeitsgemeinschaft St. Georgen"

(die dem Zentralbildungsausschuß der deutschen Katholiken eingegliedert wurde) sowie die „Beratungsstelle für pfarrgemeindliche Arbeit", beides Organe der „Bischöflichen Hauptarbeitsstelle für die Katholische Aktion" (Düsseldorf). Zunächst wurde der geistige Untergrund der Bewegung gezeichnet und im Anschluß an die Enzyklika vom „Königtum Christi" betont, daß die ontologische, historische und personale Ganzheit der Erlösergestalt auch für die volksliturgische Bewegung ein Erschließen des ganzen Christenlebens verlangt. Auch weitere Ausführungen über die Zusammenhänge von Kirche und Liturgie und über die Liturgie als Feier waren insofern von großer Bedeutung, als sie einer Klärung der Begriffe Liturgie und Spiel den Weg bereiten halfen. Insbesondere wurde deutlich, daß jede Liturgie wesentlich Volksliturgie ist. Es kommt also vor allem darauf an, die Liturgie dem Volke zu erschließen und sich zugleich vor Entwurzelung oder Verfälschung der Volksfrömmigkeit sorgfältig zu hüten. Die praktische Auswirkung der Tagung war vor allem eine stärkere Verbindung der Bewegung mit der Katholischen Aktion und eine klarere Sicht der verschiedenen wesentlichen Möglichkeiten zur Gestaltung von Spiel und Feier aus dem Geist der Liturgie.

Um einige bedeutsame Spielschöpfungen liturgischer Prägung aus dem Frankfurter St. Georg-Verlag zu nennen: Emil Vorbeck schrieb ein Spiel zum Empfang des Bischofs („Ecce Sacerdos magnus") und ein anderes zu Ehren des Priestertums („Ego sum Pastor bonus"). Josef Maria Heinen schenkte eine „Spielfeier der Pfarrgemeinde mit ihren Kommunionkindern" („Christträger"). Franz Johannes Weinrich schuf die ersten Spielfeiern für den Kirchraum in seinem liturgischen „Allerheiligen - Allerseelen-Spiel", das sich um die Allerheiligen- und Totenvesper herum gestaltet (Greif-Bücherei, Thomas-Verlag, Berlin), und der schon weithin bekannten „Feier vom Königtum Jesu Christi". Die Weite der liturgischen Spielbewegung läßt sich in etwa ermessen, wenn man bedenkt, daß diese Christkönigs-Spielfeier im letzten Jahr in über zwanzig großen Kirchen Westdeutschlands gehalten wurde. Andere Spiele des St. Georg-Verlages sind nur in einem weitesten Sinne liturgischer Art, insofern sie sich dem Kreislauf des Kirchenjahres einfügen: Spiele zu Allerseelen, zu Ehren Marias und des hl. Joseph, zum Fest der Unschuldigen Kinder, zur Schulentlassung, Bannerweihe usw. Dazu kommen viele Gestaltungen innerkirchlicher Feiern, die nicht so sehr Spielcharakter tragen als neugeformte „Andachten" bedeuten, ausgerichtet an liturgischen Texten und Liedern, hier und dort in einfachen symbolischen Handlungen anknüpfend an bestehendes Brauchtum und alte kirchliche Sitten („Heilige Feier. Volksliturgische Texte, Gebete und Lieder", Düsseldorf, Reichsstr. 20, und „Liturgische Gemeinschaftsfeiern. Sprechchorandachten" von Elisabeth v. Schmidt-Pauli, Verlag Höfling, München). Auch die Zeitschrift „Spiel und sing!" (Verlag Höfling, München) hat einen stärkeren Anschluß an die liturgische Spiel- und Feierbewegung gefunden.

Das innere Werden der Bewegung läßt aber noch viele ungelöste Fragen offen. Wiederholt wurde erörtert, ob ein „liturgisches Spiel" nicht einen Widerspruch in sich bedeute, da die Liturgie immer ein wirkliches „Geschehen", einen „kirchlichen Vollzug" usw. einschließe, also nicht spielhaft sei. Man unterscheidet aber praktisch zwischen kirchlichen Feiern (= Andachten), die nur in Texten und Formungen aus dem Geist der Liturgie erneuert werden, und eigentlichen Spielen, die als solche eine freie symbolische Ausgestaltung und Handlung, daher in keinem Sinne „Liturgie" sind. Doch läßt sich der Ausdruck „liturgisches Spiel" als Gattungsname in dem Sinne verstehen, daß die Spiele Ideen der liturgischen Kirche darstellen oder erläutern, ferner, daß sie das künstlerische Formprinzip der Liturgie (die hieratisch-objektiv-symbolische Gestalt) frei weiterbilden. Eine ganz bestimmte, streng liturgische Handlung darf nur so weit im Spielsinne verwendet werden, als der Spielcharakter noch erkenntlich bleibt. Nicht immer wurden diese Grenzen beachtet.

In einer andern Richtung liegt die nicht ganz unbegründete Gefahr eines „Supranaturalismus". Ein Überbetonen der liturgischen Sicht würde die echten volkhaften Kräfte leicht übersehen, die zu jeder katholischen Feiergestalt auf-

gerufen werden müssen. Darum ist zu wünschen, daß die Spielgestaltungen sich noch mehr als bisher an das volkhafte kirchliche Brauchtum anschließen und in den Feiern selbst immer wieder verwandte Züge geweckt und weitergebildet werden. Nur so weit wird die volksliturgische Spielbewegung weiteres Leben gewinnen, als es ihr gelingt, den Reichtum der volklichen Art unserer Stämme, Landschaften, Stände und Berufe zu binden. Ja, diese volkhaften Kreise selbst müssen mehr als bisher als ihre Träger erscheinen, wenn auch in der Einheit der Pfarre.

Auch bleibt die Frage noch unklar, ob liturgische Spiele der gezeichneten Art in den Kirchenraum gehören. Sicher ist, daß diese Spiele keineswegs als „Theater" abgetan und damit aus der Kirche verwiesen werden können. Oft sind doch die symbolischen Handlungen nichts anderes, als eine weitere sichtbare Ausformung der Haltung von Gebet und Betrachtung, also eine künstlerisch gesteigerte Andacht. Anderseits wird es nicht leicht sein, hier eine Grenze zu ziehen. Es möchte scheinen, als sei sie dort gegeben, wo die Gebetshaltung der Haltung bloßer frommer Anschauung weicht. Denn das geistliche „Schauspiel" in seinem engeren Sinne gehört durchweg nicht in den Kirchenraum. Praktisch wird immer zu betonen sein, daß zu jeder Spielfeier in der Kirche die Genehmigung des zuständigen Ordinariates einzuholen ist.

Diesen und andern nicht restlos geklärten Zweifeln stehen in der Bewegung zweifellos sehr erfreuliche Erfahrungen gegenüber. Die große Gestaltung einer liturgischen Spielfeier hat sich durchweg als eine Art „Volksmission" für die Pfarre erwiesen. Die seelsorglichen Erfolge im Beichtstuhl und bei der heiligen Kommunion sind groß. Das Gemeinschaftsleben der Pfarre oder der unternehmenden Gruppen wächst. Die innere Anteilnahme am Leben der Kirche steigert sich, wie immer wieder festgestellt werden konnte. Nicht zu unterschätzen ist, daß sich in solcher neuen Festgestaltung Priester und Laien zu gemeinsamer Arbeit begegnen und sich ein praktisches Feld gemeinsamen Wirkens im Sinne der Actio catholica anbahnt. Vor allem ist wichtig, daß dem Laien hier eine Möglichkeit gegeben wird, im Bereiche des engeren kirchlichen Lebens zu wirken, sich geistig und religiös zu bilden, zugleich seinen Glauben vor der ganzen Gemeinde zu bekennen.

Die hieratisch-objektive Gestalt vieler liturgischer Spiele schafft schließlich die Möglichkeit, auf dem Wege zu einer spezifisch-katholischen Feiergestalt weiter vorzuschreiten. Die Entwicklung hängt zum großen Teil davon ab, ob die heutige Bewegung die Reife organischen Wachstums besitzt, vor allem, ob sie sich ihrer Grenzen bewußt und der kirchlichen Führung ganz anheimgestellt bleibt. Wilhelm Peuler S. J.

Besprechungen

Lebensbücher

1. Der christliche Mann. Ein zeitgemäßes Büchlein für Mann und Frau. Von Dr. Conrad Gröber, Erzbischof von Freiburg. 8° (IV u. 52 S.) Freiburg i. Br. 1935, Herder. Kart. M —.60 (ab 100 Stück je M —.55, ab 200 Stück je M —.50).
2. Mannhaftes Christentum. Nachdenkliche Kapitel für Männer und Frauen. Von Abt Bonifaz Wöhrmüller O. S. B. 8° (322 S.) München 1935, Kösel & Pustet. Halbleinen M 5.—
3. Frauenhand gibt Segen. Ein Buch der Wegebegleitung für die christliche Frau und Mutter. Von Dr. Anton Heinen und Dr. Johannes Feyen. gr. 8° (307 S.) Nürnberg 1935, Sebaldus-Verlag. Geb. M 7.—
4. Tiefen und Höhen. Ein Lebensbuch für junge Katholiken. Von Dr. P. Wunibald Roetzer O. S. B. 8° (208 S.) München 1935, C. v. Lama's Nachfolger. Geb. M 3.90 u. 4.50
5. Katholische Familienerziehung. Von Friedrich Schneider. gr. 8° (XVI u. 342 S.; 1 Taufurkunde) Freiburg i. Br. 1935, Herder. M 5.40; in Leinen M 6.60
6. Der Mensch. Von Ernst Hello. 8° (368 S.) Leipzig 1935, Jakob Hegner. Geb. M 5.80

In warmer, von edlem Pathos beschwingter Sprache entwirft Erzbischof Gröber „für Mann und Frau" das Bild des christlichen Mannes (1). Lichtseiten und Verzerrungen, Ideal und Wirklichkeit, Forderung und treibende Begründung stellt das Büchlein aus den natürlich-übernatürlichen Gegebenheiten knapp und kraftvoll dar und wird so zu einem Männerspiegel, wie ihn die Zeit verlangt.

Ein Buch über „mannhaftes Christentum" (2) ist heute eine besondere Wohltat, wenn nicht eine Notwendigkeit, ob man nun an die „innerhalb" oder „außerhalb der Mauern" denkt. Mit ähnlicher Meisterschaft wie in seinem vielgelesenen Buch über die Nächstenliebe stellt Abt Bonifaz Wöhrmüller in 40 fein durchdachten Kapiteln die Züge eines wahrhaft männlichen Christentums und damit die Männlichkeit des Christentums selbst heraus, eine Ehrenrettung für echt christliches Wesen gegenüber seinen Gegnern — und zugleich eine Gewissenserforschung für seine Anhänger heute. Kraft, Mut, Stolz, Ernst, Größe fehlen in diesem Bilde ebensowenig wie Demut, Güte, Milde und Begnadung (wie wir statt des vom Verfasser gewählten „Begnadigung" sagen möchten). Man fühlt: das Buch ist aus langer Besinnung und Erfahrung gereift; heute aber ist es das rechte Buch zur rechten Zeit.

In „Tiefen und Höhen" (4) wird der Jugend, vorab der männlichen, ein Lebensbuch in die Hand gegeben, an dem sie Freude haben wird. Die wichtigsten Fragen und Aufgaben des Jugendalters, wie Kampf, Pflicht, Glaube, Freude, Gnade, finden hier im Lichte reifer Lebensweisheit und der Religion ihre Klärung. Die Art der Darbietung ist wirksam auf den Jugendlichen abgestimmt; mag dem einen oder andern die Fülle der Zitate, Vergleiche, biographischen Züge vielleicht zu reich erscheinen — die Jugend liebt solche Belebung und läßt die von so vielen Seiten beleuchtete Lebenswahrheit um so tiefer auf sich wirken. Unnötig zu sagen, daß das Buch auch dem religiösen Erzieher für sein Wirken unter der Jugend viel zu geben hat.

Eine der letzten Gaben des großen Volksbildners Anton Heinen wendet sich noch einmal an die Frauenwelt, die ihm so manches richtungweisende Wort und Werk verdankt. Schon der Titel „Frauenhand gib Segen" (3) läßt die Grundhaltung, die auch dieses letzte Werk beseelt, ahnen: Ehrfurcht vor reifem, reichem Frauentum und Frauenberuf. Ganz wie er im lebendigen Kreis seiner Mädchen- und Mütterrunden sprach, spricht Heinen hier vom Lebenskreis der Gattin und Mutter, von all dem, was störend oder fördernd in ihr Leben eingreifen mag, immer in der Richtung einer aufs Letzte gehenden Bildung aus dem Glauben. An einigen wenigen Stellen wünschte man größere Klarheit, so über das sakramentale Wesen des Ehevertrags (8) und über die „dunkelste und heikelste Frage des modernen Ehelebens" (74), in der wohl ein offenes, richtungweisendes Wort an das Gewissen der katholischen Frau am Platz gewesen wäre. Das Werk, „geschrieben von einem Sohn, der sich freut, darin seiner längst verstorbenen Mutter ein Denkmal zu setzen", ist nun zugleich zu einem Denkmal der Erinnerung an ihn selbst geworden. Dem Geiste des Verewigten eng verwandt sind die abschließenden Kapitel des Werkes, in denen ein klarblickender Arzt knapp, klug und inhaltreich der Mutter das Wichtigste über die Gesundheitspflege in der Familie sagt.

Mit ganz besonderer Freude ist das Buch Friedrich Schneiders über „Katholische Familienerziehung" zu begrüßen (5). Zum ersten Mal bringt es das katholische Familienideal in pädagogischer Sicht zu voller, anschaulicher Entfaltung. Wer selbst das Glück hatte, in einer gläubigen, kinderreichen Familie aufzuwachsen, wird, bald mit Genugtuung, bald nachdenklich vergleichend, die Züge verfolgen, die der Verfasser — Vater, Erzieher von Fach und Wissenschaftler zugleich — von der Idealfamilie und ihren Erziehungswerten entwirft; und wer dieses Glück nicht hatte, in dem wird doch zum wenigsten die Sehnsucht nach diesem Ideal geweckt, zum Segen unseres Volkes. Man möchte, um irgendwie einen Begriff von der Fülle des Gebotenen zu geben, am liebsten das ganze ausführliche Inhaltsverzeichnis ausschreiben; nennen wir von den 14 Kapiteln wenigstens die Abschnitte über Gattenwahl, die Erziehung des Kleinkindes, ferner jene über die religiöse, die

literarische, die musikalische Familienerziehung und über die Probleme der Reifezeit. Mit großem Nachdruck tritt das Kapitel „Lohn und Strafe" für die absolute Verwerfung jeder körperlichen Züchtigung ein, ob mit allseitiger Zustimmung, soll den geneigten Eltern überlassen bleiben. In dem Abschnitt über Spiel und Arbeit dürfte als wertvoller Ersatz für das oft unmögliche Erlernen eines Handwerks das unter Buben hochberühmte Basteln mehr herausgehoben werden. Alles in allem: ein Buch, das verdient, von alt und jung immer wieder gelesen, durchbesprochen und — ins Leben umgesetzt zu werden.

Ernst Hello ist im Grunde seines Wesens Moralist, geistiger Nachkomme jener großen Moralisten der französischen Kanzel, die ihrem Zeitalter mit gewaltig dahinschreitender Beredsamkeit, mit unerbittlicher Schärfe des Gedankens (und mit geringem Erfolg) die hübsche Maske vom Gesicht rissen und mit überlegener und zugleich schonungsloser Hand die geheimsten Krankheitsherde des Menschenwesens bloßlegten. Was sie taten, tut Hello in seinem Werk „Der Mensch" (6) gegenüber der Kultur, richtiger: der Schein- und Unkultur der Zeit, wo immer sie in Leben, Wissenschaft und Kunst sich äußert. Stets geistvoll, nicht selten paradox, hält er dem Menschen von heute, dem mittelmäßigen, blasierten, unwissenden, halben, kulturlosen und doch zur erfüllten Ganzheit des Menschentums berufenen Menschen von heute den Spiegel vor, der ihn demütigen, aber auch erheben soll. Denn was heißt es, die Idee Mensch ausdrücken? „Es heißt: sein Elend und seine Größe aussprechen." Darum erscheint ihm letztlich das Gebet als der eigentliche „Stil des Menschen", das Gebet als „der Schrei der Not" und zugleich als „der Hymnus der Glorie" (368). Freunde französischer Geistigkeit werden das Buch neben Haeckers deutsches Buch vom Menschen stellen, das in so vielem ungleich, doch in dem einen Anliegen wahrhafter Kultur des Lebens mit ihm einig geht. A. Koch S. J.

Religiöse Schriften

Geister, die um Christus ringen. Von Karl Pfleger (Bücher der Geisteserneuerung. Herausgeg. von Dr. P. Virgil Redlich, 6. Bd.). 12° (313 S.) Salzburg 1934, Anton Pustet. M 4.90

Ein ungewöhnlich lebendiges, katholisches Buch: Christus der Lebendige im Bekenntnis von sieben Geistern, die in ihrem literarischen Schaffen ein weites Stück gegenwärtigen Lebens wahrhaft zum Ausdruck bringen: Péguy, Bloy, Gide, Chesterton, Dostojewski, Solovjeff, Berdjajew. Es ist Leben, verschieden an der Oberfläche, verwandt im Grunde; Leben der Erfüllung, Leben des Suchens, Leben des Versagens. Das Buch packt nicht nur durch seine Sprache, durch die in die mystische Tiefe des Lebens dringende Deutung literarischer Werke und Personen; vor allem ist es eine positive Widerlegung alles zeitgenössischen Mythos. „So hängt also alles davon ab, ob Christus als endgültiges Ideal angenommen wird, d. h. vom christlichen Glauben" (Dostojewski).

H. Hirschmann S. J.

Sprichwörter und Redensarten aus der Zeit Christi. Von Dr. Leo Haefeli. 8° (71 S.) Luzern 1934, Räber & Cie. M 2.90

Dieses inhaltreiche und auf großem Sammelfleiß beruhende Schriftchen ist nicht nur sehr belehrend, sondern auch, was man nicht erwarten sollte, recht unterhaltend; denn der Verfasser legt nicht nur die bildhaften und spruchartigen Redensarten und ihre Erklärung vor, sondern bringt sie auch mit ähnlichen Ausdrucksweisen der Vergangenheit und Gegenwart in Verbindung. So wird der kleine sprachliche Kulturausschnitt aus der Zeit Christi in einen größeren, allgemein interessierenden Bereich gerückt. Von besonderer Bedeutung ist das Büchlein natürlich für den Bibelleser; aber auch sonst wird mancher immer wieder gern in ihm blättern.

H. Wiesmann S. J.

Die Sequenzen und Hymnen des römischen Meßbuches und Stundengebetes in Übereinstimmung mit Wortlaut und Versmaß des lateinischen Originals ins Deutsche übertragen. Von Dr. Theophilus. 12° (204 S.) Essen 1934, Fredebeul und Koenen. Kart. M 2.20

Die neue Wiedergabe unserer liturgischen Lieder kann in der Reihe ihrer Ahnen — Blume kennt deren 30 allein seit der Romantik — und unter ihren Zeitgenossen, den Übertragungen von H. Rosenberg (1923/24), Cl. Blume (1932), M. Fischer (1934), in Ehren bestehen. Die Glaubens- und Andachtstiefe, der epische und lyrische Reichtum, die liturgische und dichterische Weihe der Sprache sind ohne zu großen Übersetzungsverlust aus der Urform in die deutsche Gestalt eingegangen. Die neue Fassung empfiehlt sich durch ihre Volksnähe besonders für die liturgische Volksandacht, für Sprechchor und Schule; manches verdiente, Volksgut zu werden. Vielleicht regt das Buch auch an, ähnliche Schätze aus den 55 Bänden der Analecta hymnica zu heben. G. Schleich S. J.

Von Ewigkeit zu Ewigkeit. Geistliche Erwägungen. Von Josef Weiger. 8° (472 S.) Münster i. W. 1935, Regensberg. Geb. M 4.80

Nach einer ersten Kostprobe mitten heraus blätterte ich zur ersten Seite zurück und wurde täglicher Kunde. Man merkt, daß die Erwägungen von eigenem Umgang mit den Ewigkeiten befruchtet wurden, und das packt und befruchtet wiederum den Leser. Ewigkeitsbücher sind Zeitbücher. Von Anwendungen für heute wird zwar zumeist abgesehen, dafür aber die Richtung vom Alltag zur Ewigkeit gewiesen, hart an deiner Haus- und Seelentür vorbei. Es umfängt uns darin ein „Zustand friedvoller Klarheit". Wohl geht vom zeitnah gewordenen Christus eine Beunruhigung aus, die nicht mehr losläßt, aber sie geht ein wie ein Licht, belehrend, sanft und unwidersprechbar. Wie wär's nun, wenn du eine solche Erwägung erst mal besinnlich für dich durchläsest, ein paar Druckflüchtigkeiten verbessertest, die im manchmal knappen Stil liegende Lebendigkeit des gesprochenen Wortes zurückholtest und sie dann irgend jemand, dir oder einem andern, vorläsest? Selbst der Fremde würde dir dabei nahe, und beiden die Ewigkeit, in Schicksalsgemeinschaft mit Jesus selbst. S. Nachbaur S. J.

Theologie

Matthias Joseph Scheeben, 1835—1935. Scheeben-Festschrift des Deutschen Kollegs in Rom. 8° (111 S.) Rom 1935, Collegio Germanico-Ungarico. M 1.50

Bei den Festakten für seine großen Söhne hatte sich bisher das Deutsche Kolleg in Rom, mehr als gut war, im Hintergrund gehalten. Es ist um so mehr zu begrüßen, daß man wenigstens bei Scheeben eine Ausnahme gemacht und ihm eine schon durch ihre künstlerische Aufmachung gewinnende Festschrift gewidmet hat. Die Verfasser der darin veröffentlichten Arbeiten sind aktive Alumnen des Kollegs. F. M. König, De Matthia Joseph Scheeben, gibt eine kurze Einführung in das Schrifttum, die theologischen Zeitumstände, die Methode Scheebens. Ihren besondern Wert aber, der sie weit über die sonstige Scheeben-Literatur dieses Jahres hinaushebt, erhält die Schrift durch die zwei weiteren Artikel: H. Schauf, Die Lehre von der Einwohnung des Heiligen Geistes bei Karl Passaglia und Klemens Schrader, sowie Alfred Erösss, Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade. In beiden wird nämlich zum ersten Mal der Versuch gemacht, in Einzelpunkten das Verhältnis Scheebens zu seinen Lehrern herauszustellen. Als solche werden vor allem Passaglia, Schrader, Franzelin und Cercià genannt. Wir haben es hier mit einem verheißungsvollen Anfang zu tun, der um so erfreulicher ist, als er auch zur Aufdeckung des großenteils lange verschollenen schriftlichen Nachlasses des genialen Passaglia führte und so endlich es ermöglicht, die Scheeben-Forschung auf die Grundlagen zu stellen, die eigentlich selbstverständlich dafür sind. Man darf der Fortsetzung dieser Forschungen, deren zweite sich durch ein nicht bloß für einen Ungarn staunenswert gutes Deutsch auszeichnet, mit größtem Interesse entgegensehen. Die Übernahme durch Germaniker, die sich im Besitz der nötigen Quellen befinden, bietet eine Gewähr, daß luftige Konstruktionen ihr verdientes Ende finden werden. A. Landgraf.

Die Heilige Schrift des Alten Testamentes. Hrsg. von Fr. Feldmann und H. Herkenne. VII. Band. 2. Abtlg. Das Buch Jeremias. Übersetzt und erklärt von Fr. Nötscher. 8° (XIV u. 378 S.) Bonn 1934, P. Hanstein. M 12.30

Die Einführung (S. 1—27) behandelt außer der einschlägigen Literatur zunächst die Zeitverhältnisse, dann das Leben und Wirken des Propheten und endlich das Buch selbst. Die ausführliche Darstellung der prophetischen Persönlichkeit und Tätigkeit (S. 8—19) kann als besonders gelungen bezeichnet werden. Text (S. 20 f.), Stil und Form (S. 24—26) des Buches bieten besondere Schwierigkeiten und werden daher weislich mit vorsichtiger Zurückhaltung behandelt, die auch in der Übersetzung und der Erklärung durchgehends beobachtet wird. Der vielfach mangelhafte Aufbau des Buches bereitet der Auslegung besondere Schwierigkeiten. Ihr Umfang geht über den von dem Unternehmen gesteckten Rahmen eigentlich stark hinaus. Das mag der Verbreitung des Werkes in etwa nachteilig sein, kommt aber der Sache zugute; denn es erleichtert das Verständnis des doch vielfach recht schwierigen Inhaltes. Dieses mußte aber um so entschiedener angestrebt werden, als es nicht nur dem Theologen, sondern auch dem bibelfreundlichen Laien erschlossen werden soll. Die gutgegliederte Erklärung mit ihrem reichen Gehalt wird dieses Ziel auch gewiß erreichen. Weil das Buch für weitere Kreise berechnet ist, sollte bei den Eigennamen auch stetig die Vulgataform beibehalten werden; die Vermischung masoretischer und griechisch-lateinischer Formen kann nur verwirrend wirken. Ebensowenig liegt ein Grund vor, Gethsemane (S. 14) statt Gethsemani zu schreiben. Auch sollte bei dem Unternehmen auf eine einheitliche Schreibübung des Tetragrammatons gesehen werden. H. Wiesmann S. J.

Der Talmud und Schulchan Aruch. Eine theologische Studie für weitere Kreise. Von Dr. P. Severin Grill O. Cist., Prof. der Theologie. 8° (96 S.) Graz-Leipzig, Ulrich Moser. Kart. M 1.20

Der vielzitierte und vielumstrittene Talmud ist den meisten Gebildeten ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch. Aber mancher möchte sich doch gern wenigstens einen allgemeinen Einblick in seine Anlage, seinen Inhalt, seine Geschichte und seinen Wert verschaffen. Diesem Wunsche kommt das vorliegende Büchlein entgegen. Durch jahrzehntelange Beschäftigung mit den jüdischen Religionsbüchern ist der Verfasser vorzüglich befähigt, ein zuverlässiger Führer in der talmudischen Literatur zu sein. So macht er denn auch den Leser mit dem Werk und seinen wichtigsten Kommentaren, zu denen besonders der Schulchan Aruch gehört, in klarer und sachlicher Darstellung bekannt. Von besonderer Bedeutung ist seine Bewertung des Inhalts. Sie ist völlig vorurteilslos: das Wahre, Gute und Schöne wird anerkannt, das Falsche, Schlechte und Häßliche dagegen abgelehnt — sine ira et studio. Diese objektive Haltung verleiht dem Büchlein seinen besondern Wert und macht es zur Zerstreuung mancher falschen Ansichten — mögen sie sich bei Verteidigern, mögen sie sich bei Bekämpfern des Talmuds finden — ganz geeignet. H. Wiesmann S. J.

Leben und Sprüche der Sufi-Meister des Islams. Aus dem Persischen übersetzt von H. Kazemzadeh-Iranschähr. 8° (110 S.) Berlin-Friedenau 1934, Verlag Iranschähr. Kart. M 1.30

Das Büchlein beschäftigt sich mit zehn Mystikern aus den ersten Jahrhunderten des Islams, berichtet ihre wichtigsten Erlebnisse und bringt eine Reihe ihrer besten Aussprüche. Seine Hauptquelle sind die „Biographien der Heiligen" von Scheikh Farid-ud-din-Attar, einem der bekanntesten persischen Dichter und Mystiker (gest. um 1230 n. Chr.). Viele Erzählungen und Wundertaten sind jedoch weggelassen worden, weil sie für den heutigen Menschen unfaßbar sind (S. 10). Aber des Unfaßbaren, um nicht zu sagen Törichten, wie es uns aus dem Leben Mohammeds bekannt ist, bleibt noch genug übrig, und dem denkenden Menschen zuzumuten, das gläubig hinzunehmen (S. 4), ist doch ein starkes Stück. Die erstaunlichen Errungenschaften der Technik können auch nicht mit diesen angeblichen, aber unbezeugten und in sich vielfach albernen „Wundertaten" in Parallele gesetzt werden (S. 4). Die Sprüche selbst machen in ihrem orientalischen Gewande, ihrer bildreichen und häufig symbolischen Ausdrucksweise teilweise einen starken Eindruck. Manche haben auch einen tiefen Gehalt, andere dagegen enthalten nur Binsenwahrheiten. Manche überraschen durch

ihre paradoxe Form oder ihre anschaulichen Vergleiche. Daneben aber findet sich viel Überspanntes und Überspitztes, Gesuchtes und Geistreichelndes, Törichtes und völlig Falsches. Nach den dargereichten Proben können wir nicht einsehen, daß die islamischen Mystiker „jene höhere Erkenntnis der Wahrheiten erreicht haben, welche den größten Denkern des Abendlandes bis heute noch unerreichbar geblieben ist" (S. 9). Daher brauchen auch die westlichen Völker, bei denen nach Ansicht des Verfassers das religiöse Empfinden erst in unserer Zeit zu erwachen beginnt (S. 9), nicht bei ihnen in die Schule zu gehen, sondern trinken besser aus den reichen und gesunden Quellen, die in der christlichen Religion fließen.

H. Wiesmann S. J.

Philosophie

Die Lehre von der natürlichen Gemeinschaftsgerechtigkeit. Soziale Gerechtigkeit. Von Dr. Alois Schrattenholzer. 12° (205 S.) Graz 1934, Ulrich Moser. M 4.—, geb. 4.80

Die Enzyklika „Quadragesimo anno" hat sicher manchen Streit unter Katholiken geschlichtet. Aber es bleiben trotzdem noch Probleme. Vor allem gilt das hinsichtlich des Begriffes und der inhaltlichen Bestimmung der iustitia socialis. Schrattenholzer dringt mit seiner originellen Darlegung sicher in die Tiefe. Die Gemeinschaftsgerechtigkeit ist nach ihm berufen, eine Lücke auszufüllen, die in der traditionellen Dreiteilung der Gerechtigkeit in gesetzliche, austeilende und ausgleichende enthalten ist. Epikie, Humanitas, Billigkeit usw. gehören auch zur Gemeinschaftsgerechtigkeit. Gesetzliche und austeilende Gerechtigkeit sind der vorzüglichste, aber nicht einzige Inhalt der sozialen Gerechtigkeit. In der praktischen Auswirkung zeigt sich die neue Auffassung unter anderem darin, daß alle Glieder in der Gemeinschaft oder den Gemeinschaften kraft der Gerechtigkeit sich Hilfe schulden. Allerdings wird hinzugefügt, daß die strenge Pflicht besteht, sich bei der Behauptung seines Rechts der Vermittlung der Obrigkeit zu bedienen, daß es also kein „Hand- und Faustrecht" ist. Hier zeigt sich auch die sprechende Ähnlichkeit von Gemeinschaftsgerechtigkeit und Liebe. Auch die Liebe verpflichtet im Gewissen, ist aber in der Regel keinem äußern Zwang unterworfen. Die Fachwissenschaft wird zu dieser Ausweitung des Gerechtigkeitsbegriffs noch eingehender Stellung nehmen müssen. Die Kritik an der deutschen Übersetzung der Enzyklika (Herder): „die Pflicht, den Überschuß den Bedürftigen mitzuteilen, kann man nicht gesetzlich und vor Gericht erzwingen", scheint den Gegensatz von Liebe und Gerechtigkeit zu übersehen.

J. B. Schuster S. J.

Vom Sinn der Tapferkeit. Von Josef Pieper. 12° (88 S.) Leipzig 1934, Jakob Hegner. Geb. M 2.50

Ein kleines, aber feines Buch! Der gelehrte Verfasser hat früher eine treffliche Arbeit über die Seinsgrundlage des Sittlichen beim hl. Thomas geschrieben. Jetzt bietet er uns ein Stück aus der Spezialethik des Aquinaten. Die fünf Kapitel: Über das Menschenbild des liberalen Zeitalters — Die Bereitschaft zu fallen — Daß Tapferkeit sich nicht trauen darf — Über Angreifen und Standhalten — Über vitale, sittliche und mystische Tapferkeit, suchen den Wert der christlichen Tapferkeit herauszustellen. Der Verfasser hat jedenfalls die Gabe, theologische Gelehrsamkeit in die Sprache des heutigen Menschen zu übersetzen. Dies zeigt ganz besonders das letzte Kapitel über vitale, sittliche und mystische Tapferkeit, das die auf den ersten Blick gewiß nicht leichte Unterscheidung zwischen sittlichen Tugenden und Gaben des Heiligen Geistes recht eindrucksvoll darlegt.

J. B. Schuster S. J.

Plotin und Augustinus. Untersuchungen zum Gottesproblem. Von Jakob Barion. 8° (175 S.) Berlin 1933, Juncker & Dünnhaupt. M 6.—

Eine sorgfältige, klare, gründliche Untersuchung. Sie zieht reichlich die früheren Arbeiten heran, setzt sich mit den verschiedenen Erklärungen Plotins und Augustins oft auseinander. In der Grundhaltung trifft sie das Richtige: so in der Deutung des Wesens Gottes nach Plotin, vor allem des Verhältnisses zur Welt, in der Auffassung der Gottesbeweise bei Augustinus. Wesentlich Neues

bringt sie aber nicht. Es ist ja auch von vornherein zu erwarten, daß auf so engem Raum, nach so zahlreichen, scharfsinnigen Vorarbeiten die fachmännische Forschung nicht weiter geführt werden kann. In der Entscheidung, ob Plotins Gott der Welt transzendent oder immanent sei, ob Pantheismus vorliege, schließt sich Barion in glücklicher Weise den sorgfältigen Untersuchungen von René Arnou an: Gott ist der Welt transzendent, er ist ihr aber auch immanent, nicht bloß der Wirksamkeit nach, sondern auch seinsmäßig, da die Kraft Gottes von seinem Sein unabtrennbar ist; trotz dieser Gegenwart bleiben Gott und Welt geschieden, die Transzendenz ist sogar die Voraussetzung für die Immanenz.

Weniger scharf ist die Eigenart des Augustinischen Gottesbeweises herausgearbeitet. Barion bleibt zu sehr beim Ganzen stehen, ohne die einzelnen Momente auseinanderzulegen. Sehr schön und tief ist die mystische Gotteserfassung dargelegt. Um so befremdender ist es, wenn nun, soviel ich sehe, die Frage, ob die Seele in diesen Zuständen Gottes Wesenheit unmittelbar schaue, nicht einmal aufgeworfen wird. Verschiedene Wendungen, wie S. 161 „das unmittelbare Schauen Gottes...", S. 160 „die Seele erreicht dieses Ziel in einer unmittelbaren Berührung, einer Schau des unwandelbaren Lichtes", vor allem die mit Recht hervorgehobene Beeinflussung Augustins durch Plotins Ekstaselehre, die ein unmittelbares Schauen Gottes vertritt, könnten einen Augenblick die Vermutung nahelegen, als ob der Verfasser die ontologistische Deutung, wie sie mehrmals im Mittelalter, in der Renaissance, in der neueren und neuesten Zeit gegeben wurde, verträte. Wie schwierig und verwickelt diese Frage ist, erfährt man leider nicht, obschon in den letzten Jahren die diesbezügliche Literatur reichlich fließt. B. Jansen S. J.

Der Staat in der katholischen Gedankenwelt. Von Dr. Heinrich Rommen. 8° (XII u. 360 S.) Paderborn 1935, Bonifacius-Druckerei. M 4.50, geb. M 6.30.

Aus genauer Kenntnis des Gegenstandes und der Literatur bietet der Verfasser in leichtverständlicher Sprache einen Überblick über die katholische Anschauung vom Staat und die mit ihm gegebenen Probleme. In ihren Grundzügen schon im Neuen Testament vorgezeichnet, hat sich diese Anschauung nicht ohne harte Kämpfe zu stets größerer Klarheit entwickelt, stößt aber außerhalb der katholischen Kreise immer noch auf viele Mißverständnisse und Vorurteile. Um so dankenswerter ist eine Schrift, die über Ursprung und Wesen, Ziel und Grenzen der Staatsgewalt, über Staat und Kirche, Völkerrecht und Minderheitenfrage vom katholischen Standpunkt sachgemäßen und reichhaltigen Aufschluß gibt. Sehr gut ist vor allem die organische, gottgewollte Natur des Staates, der Reichtum und die Einheit seiner Spannungen gesehen, weshalb auch die Notwendigkeit und Bedeutung der Zwischengliederungen (Familie, Berufsgemeinschaften, Verbände) gebührend hervorgehoben wird. Die Anwendungen auf die Fragen der unmittelbaren Gegenwart sind zwar meist nicht ausgesprochen, ergeben sich aber leicht aus den vorgetragenen Grundsätzen.

Methodisch wäre es wohl zweckentsprechender gewesen, den Leser nicht gleich mit Kontroversen zu behelligen, sondern erst positiv die katholische Staatslehre und ihre Grundbegriffe darzulegen. Zuweilen scheint der gelehrte Verfasser mehr Kenntnisse vorauszusetzen, als heute angängig ist. Eine Belebung der etwas abstrakten Darstellung durch Bilder, Vergleiche und geschichtliche Beispiele würde den Reiz der wertvollen Schrift noch erhöhen.

M. Pribilla S. J.

Geschichte

Les Jésuites. Von Gaétan Bernoville. 12° (334 S.) Paris 1934, Grasset. Fr. 15.—

Der Verfasser ist kein Jesuit, doch der Wärme seiner Schreibweise nach sicher ein Freund und Bewunderer des Ordens. Er widmet sein Büchlein dem Andenken des gelehrten P. L. de Grandmaison, dessen Buch „Jésus Christ" für Frankreich ähnliche Berühmtheit erlangte wie das Christusbuch von Karl Adam für Deutschland. Bernoville hat auch einige Schriftchen über das Baskenland, über Lourdes und die hl. Theresia von Lisieux verfaßt. Die Schreibweise seines Jesuitenbuches ist ähnlich,

plaudernd nach Art des Tagesschriftstellers, nicht die des Gelehrten oder Geschichtsforschers, auch nicht des Apologeten; und doch ist sie in eine Fülle von Wissen getaucht. In fünf Abschnitten behandelt Bernoville den Stifter und dessen Werk, die Exerzitien, die Verfassung, die Ausbildung der Mitglieder und die Tätigkeit des Jesuitenordens. Ein Schlußaufsatz untersucht die Gründe der vielgenannten Macht der Gesellschaft Jesu. Dabei ist es dem Verfasser weniger um die äußere Erscheinung des Ordens als um die Herausstellung seines innern Geistes zu tun. Ohne viel auf die seit Pascal üblichen Anklagen und die heutige Kritik einzugehen, wirkt er durch die Unmittelbarkeit des wahren Bildes. Die Persönlichkeit des Stifters rückt er auch in das Licht der Rassenforschung und macht durch die Schilderung eines Besuches im Jesuitenkolleg zu Enghien seine Darstellung reizvoller. Alles kommt dem Verfasser auf die Psychologie des Ordens an, die in den Exerzitien und Konstitutionen niedergelegt ist und aus der vielseitigen Tätigkeit herausstrahlt. Was ihm deshalb schließlich als die eigentliche Lösung des Rätsels von der Macht der Gesellschaft Jesu erscheint, ist in der einzelnen Persönlichkeit die auf sorgfältige Auslese gegründete Vielseitigkeit und Geschlossenheit der Ausbildung, in der Gesamtheit aber die ebenfalls auf das übernatürliche Ziel hingerichtete und von diesem beseelte Vortrefflichkeit der Organisation. Inhalt und Form reihen das Buch würdig in die Sammlung „Les grands ordres monastiques" ein, in der Benediktiner, Dominikaner, Franziskaner, Karmeliten und andere schon wertvolle Darstellungen erhalten haben. L. Koch S. J.

Kunst

Die Himmelfahrt Christi in der bildenden Kunst von den Anfängen bis ins hohe Mittelalter. Versuch zur geistesgeschichtlichen Erfassung einer ikonographischen Frage. Von S. Helena Gutberlet I. St. M., Dr. phil. Mit 21 Abb. im Text u. 31 Tafeln. gr. 8° (303 S.) Straßburg 1934, Heitz & Co. M 12.—, geb. M 14.—

Die Arbeit will die Himmelfahrtsbilder, die mit ihren ältesten Beispielen bis in die altchristliche Zeit zurückreichen, nicht bloß nach ihrer formalen Seite, den Typen, in denen sie je nach Zeit und Ort auftraten, und der Entwicklung, die in diesen Typen sich zeigt, darstellen, sondern auch, ja besonders, ihren geistigen Gehalt darlegen und den Anschauungen nachgehen, die für ihre Gestaltung jeweils bestimmend waren. Die Darstellung der Himmelfahrt tritt schon in altchristlicher Zeit in zwei Typen auf. Die erste ist dem Osten eigen. Abgesehen von unwesentlichen Einzelheiten, die örtlicher Kunst angehören, hat er so wenig eine Entwicklung erfahren, daß er seit dem 9. Jahrhundert allmählich zur Schablone wurde. Der zweite Typ entstammt dem Westen. Mit ihm vollzieht sich unter Beibehaltung des Grundgedankens bezüglich der Darstellung Christi eine bemerkenswerte Umbildung, auf deren letzter Stufe der Auffahrende, weil in den Wolken entschwindend, nur zum Teil wiedergegeben ist. Sie ist in der Arbeit an der Hand eines sehr reichhaltigen, im wesentlichen erschöpfenden Bildmaterials, das eingehend nach Form und Sinn hin untersucht und geprüft wird, nach ihren einzelnen Stufen, die sich, zeitlich betrachtet, zum Teil ineinanderschieben, in ihren Einzelheiten dargelegt. Das Ergebnis der Arbeit darf man als recht befriedigend bezeichnen, auch wenn man der einen oder andern Auffassung der Verfasserin nicht zustimmen kann. So ist die Hand Gottes, die auf den älteren Beispielen des zweiten Typus Christus entweder förmlich emporzieht oder sich ihm nur entgegenstreckt, auch im letzten Falle doch wohl als Symbol der das Wunder der Aufnahme der Menschheit des Herrn bewirkenden, den drei göttlichen Personen gemeinsamen Allmacht, nicht aber als bloßer Ausdruck des Grußes zu verstehen. Ferner weisen die über Maria auf einer der Monzeser Ampullen angebrachten Darstellungen der Rechten Gottes und der Taube nicht auf das Pfingstfest, sondern, weil auf Maria sich beziehend, auf ihre Gottesmutterwürde hin. Auch ist es nicht zutreffend, daß in der Palmprozession und der bei dieser üblichen, erst dem späten Mittelalter entstammenden Zeremonie, vor dem Einzug in die Kirche mit dem

Kreuz an die Kirchentüre zu klopfen, der wichtigste Grund für das auf den Himmelfahrtsbildern des Westens so häufige Vorkommen des Kreuzesstabes in der Hand Christi liegt, und bei dem Zweig, den Christus auf einer Miniatur des 9. Jahrhunderts in der Arsenalbibliothek zu Paris, übrigens eine ganz vereinzelt dastehende Darstellung, in der Rechten hält, handelt es sich doch wohl seiner Form nach um einen Palmzweig, nicht um einen Ölzweig, und darum sind die an ihn geknüpften Folgerungen hinfällig. Der Unterschied zwischen Sinn und Grund der beiden Haupttypen der Himmelfahrtsbilder aber besteht nicht darin, daß der des Ostens vom Gedanken an die Göttlichkeit des Herrn, der des Westens, wenigstens in erster Linie, vom Gedanken an seine Menschlichkeit nach Gestalt und Gehalt bestimmt wird, wie die Verfasserin will, vielmehr sollen und wollen beide Typen gleichermaßen die Erhöhung der Menschheit Christi zur faßlichen Darstellung bringen, so jedoch, daß der östliche sie als geschehen, als Zustand, der westliche sie als vor sich gehend, als Akt verkörpert, weshalb auch bei diesem die Möglichkeit einer Weiterentwicklung nach Gehalt und Form und insbesondere des allmählichen Verschwindens der Hand Gottes als Symbol der die Erhöhung der Menschheit Christi bewirkenden göttlichen Allmacht gegeben war. Die Arbeit ist die umfassendste, eindringlichste und ergebnisreichste, die zur Zeit über die Himmelfahrtsdarstellungen vorliegt. Sie wird darum auch zweifellos die ihr gebührende Berücksichtigung und Anerkennung finden. J. Braun S. J.

Schöne Literatur

Grossohm Terheyden, Geschichten um einen Menschenfreund. Von Heinrich Plönes. 12° (162 S.) Breslau 1935, Korn. Kart. M 3.—, geb. M 4.—

Mit den tiefsichtigen Augen des reinen Toren will uns hier ein niederrheinischer Landpfarrer das krause Menschenleben in Gestalten aus dem Volk zur Legende werden lassen. Alles daran ist echt: die Sprache, der Rhythmus und die gütige Weisheit des Erzählers. Da gleitet in der rührenden Freundschaft des alten Pitt zu seiner Kuh Dina die Hand eines Menschen über die Geheimnisse tierischen Lebens, da wird Dienst und Werk an deutschem Fruchtboden erschütternd echtes Symbol in dem Bauernknecht Severin. Da lebt unmittelbare Volksfrömmigkeit auf in der Jubiläumswallfahrt des alten Drik mit seiner Ehehälfte nach Kevelaer. Dies und vieles andere liegt ganz gebettet in den Goldgrund niederrheinischen Humors, der freilich in der „Firmungsreise" eine Derbheit auftischt, die nicht mehr jedermanns Sache ist und gerade in Verbindung mit der Zeichnung des katholischen Klerus fast tendenziös satirisch wirkt. J. Wiedenmann S. J.

Zwei Lourdes-Pilger. Von François Mauriac. Ins Deutsche übertragen und mit einem biographischen Vorwort versehen von Franz Schmal. 8° (110 S.) Graz 1934, Styria. Kart. S 3.— (M 1.90).

Zwei Freunde pilgern nach Lourdes, der eine gläubig, der andere ein Skeptiker. Der Skeptiker sieht am Wallfahrtsort, was er sehen will, und er findet des Geschmacklosen und Abstoßenden genug, um mit einem Achselzucken in die große Welt zurückzukehren. Der Gläubige empfindet nicht weniger schmerzlich die Fragen, die sich dem gebildeten Besucher aufdrängen, aber er kommt zur Ruhe und zur Lösung, weil er die Fragen eben gläubig stellt und im Glauben ihre Antwort schon vorweggenommen hat. So enthält dieses Wallfahrtsbuch das Bekenntnis eines großen Franzosen, der — ein Literat von feinster Kultur — zur Kirche heimgekehrt, sich nicht scheut, nunmehr ganz Ernst zu machen mit der Torheit des Kreuzes und kindlichen Sinnes mitten unter der Schar des armen, bedrückten, flehenden Volkes zu pilgern. J. Loosen S. J.

Auserwählt. Ein religiöser Bauernroman von Berthold H. Withalm. 8° (181 S.) Graz-Leipzig 1934, Styria. Kart. M 2.— (S 3.50), geb. M 3.— (S 5.—).

Natur und Gnade, Erde und Himmel, Bindung an Menschen und Auserwählung Gottes, das sind die Spannungen im Leben des Kooperators, der im Mittelpunkte der Erzählung steht. Priester geworden, um das Gelöbnis seiner Mutter einzulösen, sieht er voll Schmerz die

ehrfürchtige Scheu, mit der die Bauern seines Heimatdorfes ihm, der sich noch immer als einer der ihrigen fühlen möchte, nunmehr begegnen. Und das noch mehr, da Gott durch die Hände des jungen Priesters überirdische Zeichen wirkt. So wird die Wunderkraft, für das Dorf eine Quelle des Trostes und des Segens, für ihn selbst zur schmerzlichen Entsagung. Da er endlich sein Ja dazu spricht, ist seine Aufgabe auf Erden gelöst. „Erfüllen und Dienen, das ist alles!" so kündet es das verklärte Antlitz des Toten. Kernige Volksverbundenheit und aufrichtige Frömmigkeit begegnen sich in diesem mit feiner psychologischer Einfühlung geschriebenen Bauernroman. Eine kürzere Behandlung des „Verlöbnisses" zu Beginn ließe die Geschlossenheit des Ganzen noch deutlicher hervortreten.

J. Michalke S. J.

Die Jostensippe. Roman von Rudolf Kuhn. 8° (437 S.) Erlenbach-Zürich u. Leipzig 1934, Rentsch. Geb. M 6.—

Mitten in der deutschen Schweiz sitzt seit Jahrhunderten ein kerniges Bauerngeschlecht. Der Vater Jost ist noch ein echter Vertreter seiner Art, knorrig und unkompliziert. Er kämpft gegen die vordringende Industrie und andere Exponenten der Zivilisation und verteidigt mit Erfolg sein angestammtes Bauerngut. Aber sein Sohn Jörg, in dem das mütterliche Erbe stark wirkt, möchte studieren, das Leben geistig verarbeiten. Durch den Zwang des verständnislosen Vaters kommt es zum Bruche. Zwar gelingt es ihm mit Hilfe seiner Mutter, das Studium zu beginnen, aber tatsächlich versinkt er körperlich und seelisch in den dunklen Strudeln der Großstadt. Er ringt sich wieder empor und erhält ein Gut oben in den Bergen, wo er die Erde urbar macht und wirklich im ursprünglichsten Sinne Bauer wird. Jetzt findet er endgültig die Frau, die er in seiner Jugend geliebt und deren Bild er trotz aller leidenschaftlichen Abirrungen immer in seiner Seele trug. Er ist ein Bauer geworden, der sein Leben in Wort und Gedicht zur Klarheit bringt und bei aller Verwurzelung in der Heimaterde den Blick für die Welt bewahrt. Mit Anteilnahme verfolgt man das innere Reifen dieses Menschen, wenn man auch bedauert, daß seine Liebe noch nicht vollständig über das allzu Erdhafte hinausgedrungen ist und das katholische Leben oft in einseitigen Kategorien alter Vorurteile geschildert wird. Der Roman ruft zurück zu Heimat und Boden und fügt sich in packender Sprache den heutigen Lebensströmungen ein.

H. Möller S. J.

Der singende Fisch. Von Ruth Schaumann. Mit 20 farbigen Tafeln nach Pergament-Miniaturen der Verfasserin. 12° (306 S.) Berlin 1934, Grote. M 5.20, geb. M. 6.80

Das heutige Verlangen nach Erkenntnis des Lebensgrundes zeigt sich in der Abkehr von der Oberfläche der Weltbeschreibung. Die Dinge werden wieder Symbole, die Phantasie ist Führerin zur Wahrheit. Nicht wie in der Romantik dient das Märchen dem Spiel und dem Gericht über Gut und Böse, sondern dem Ernst und der Mahnung, zur wahren Sittlichkeit zurückzukehren. Ruth Schaumann benennt die Märchenwesen ihrer Erzählungen und die Welt, in der sie leben, mit griechischen und lateinischen Namen, die die abstrakten Bezeichnungen der Tugenden und Laster konkret gestalten und doch in luftige Ferne rücken. Reinheit, Treue, stellvertretende Sühne, freiwilliges Opfer, Überwindung der Raffgier und der menschlichen Eitelkeit, Glaube und Liebe sind ihre menschgewordenen Gegenstände. Die zarte, zuversichtliche und demütige Gesinnung der Verfasserin wirkt anziehend. Wie die beigegebenen Zeichnungen nur wie zufällig realistische Einzelheiten enthalten, im allgemeinen aber Wirklichkeitstreue verachten und dadurch um so mehr auf den geistigen Sinn hinlenken sollen, so auch das oft klangschöne, farbenfrohe, sinnennahe Wort der edlen Sprache. Aber trotz dieser Vorzüge und Schönheiten wird sich der Leser nicht verhehlen, daß das Gaukelspiel der Phantasie manches Gezwungene und Gekünstelte enthält, das die reine Freude mindert und dem Sinn der Legende jene Kraft raubt, die mit einer gesunden Schönheit verbunden sein muß.

H. Becher S. J.

Die Sängerin Gottes. Von Leo Sternberg. 12° (83 S.) Limburg (Lahn), Steffen. Geb. M 3.80

Die Sängerin Gottes ist die hl. Hildegard von Bingen. Sternberg gibt zuerst eine geistesgeschichtliche Einleitung und versucht dann die Gestalt der großen Mystikerin in einigen Dichtungen, Legenden und Gesängen zu erneuern. Am besten gelingt ihm die Lyrik, wo sich wieder die These Bremonds bewährt, daß Poesie und Mystik in enger Beziehung stehen. Dagegen sind wir nicht einverstanden mit der Einführung. Es geht nicht an, eine einzige mystische Linie im Rheingau von Hildegard bis Stefan George festzustellen, oder von einer Verwandtschaft Hildegards mit Swedenborg zu sprechen. Mißverständnisse, Schiefheiten, Irrtümer aller Art finden sich in den zusammengetragenen Tatsachen, die in schlechtgefügter Einheit weder dem menschlichen Kern noch der religiös-übernatürlichen Berufung der Heiligen gerecht werden.

H. Becher S. J.

Abend und Morgen. Zwei Novellen von Heinrich Wolfgang Seidel. 12° (192 S.) Berlin 1934, Grote. M 3.20, geb. M 4.80

Die erste Novelle behandelt das Naturerlebnis eines in leiblichem und zumal geistigem Wohlleben altgewordenen Mannes, die zweite erzählt von den Ferienerkenntnissen eines Großstadtknaben im Riesengebirge. Was dem Leser zuerst unbedingt feststeht, ist die Meisterschaft der Sprache, deren tiefgründiges, langsames wie schnelles Wallen und Wogen vollkommen in die geistige Welt des Dichters hineinzieht. Diese selbst ist und bleibt lange unverständlich. Trotz der scharfen, im Kleinen und Großen genauen Zeichnung der Natur bildet sie eine zwar unmittelbar wirkende, doch als Ganzes nicht zu bezwingende Einheit. Immer bleibt der Mensch ihr kleiner Bewohner, nicht ihr Herr. Die Menschen, ihr Sinnen und Trachten, erscheinen wie ein Schattenspiel auf dieser Bühne. Sie sind mit Willen leicht verzeichnet; übertrieben ist ihre unnatürliche Zivilisation, ihre Urwüchsigkeit, die hintergründige Phantasie des Knaben Heinrich Sommerland. Das ist nun die Kunst des Dichters: Die Zuspitzung wird nicht zum Zerrbild, sondern der gebrechliche Kammerherr von Ahlimb und der alltägliche Beamtensohn Heinrich werden zu Symbolen für Untergang und Aufstieg, für Abend und Morgen.

H. Becher S. J.

Der kleine Held. Von Walter v. Molo. 12° (392 S.) Berlin 1934, Holle & Co. M 4.—, geb. M 6.50

Einer von uns erzählt sein Leben, das zum Symbol einer ganzen Zeit wird. Im Spiegel einer kleinen Wiener Kaufmannsfamilie werden die Substanzlosigkeit der Gründerjahre und die Brüchigkeit der Vorkriegsepoche erschreckend sichtbar. Vater und Mutter sind müde und an eine Zeit gekettet, die im Vergehen ist. Der älteste Sohn träumt den Traum eines abstrakten Künstlertums, das ihn von Wirklichkeit, Heim und Heimat löst und ihn dann sich selber überläßt. Dahinter steht die Haltlosigkeit einer gewissen Bürgerschicht, soziale Ungerechtigkeit, ewige Unzufriedenheit, Gier nach Besitz und Ehre. Dumpf klingt in dieses Chaos der Schritt der immer näherrückenden Weltkatastrophe hinein, die vieles richten und reinigen wird. Mitten in all dem Wirrsal und Verfall wächst stark und rein der jüngste Sohn, „der kleine Held" heran. Er ist der Gegenspieler der Zeit, der Anwalt der Zukunft in Treue zu eigenem Wesen und deutscher Art. Er glaubt an Gott und schöpft aus diesem stillen Glauben Kraft, vielleicht ohne daß er sich dessen bewußt ist. Aber die kirchliche Religion übt keine Macht über ihn aus, weil ihre Vertreter versagen. Ein äußerlicher, liberaler Katholizismus wird unbarmherzig gegeißelt. Nur schattenhaft huscht einmal das selbstlose Leben Barmherziger Schwestern durch die Erzählung.

Alle Gestalten dieses Buches leben aus eigenem Leben und nach eigenen Gesetzen. Nirgends ist die fügende Hand des Erzählers fühlbar. Man spürt: so war das Leben und so wird es immer sein. Das ist Kunst, die im Einzelnen das Allgemeine aufleuchten läßt und so dem Leben seinen Sinn erschließt. Darum wirkt sie auch lebensbereichernd und tief befreiend. Ganz von selbst drängt sich am Ende dieses reifen Buches die Erkenntnis auf, daß der wahre Grund des Versagens jener Epoche der Mangel an lebendigem Christentum gewesen ist.

H. Roos S. J.

Der Nußbaum. Novelle von Johannes Kirschweng. 12° (46 S.) Saarlouis 1934, Hausen. Geb. M 0.80

Das Leben der genesenden Notarstochter Adèle in dem zerschossenen flandrischen Dorf ist traumhaft tief verwoben mit dem unversehrt gebliebenen Nußbaum vor dem väterlichen Hause. Als der Krieg ihr diesen letzten Halt raubt, da gibt sie sich verzweifelt der Liebe des deutschen Soldaten Sebastian hin. Sie zieht in dessen Heimat, ins Ahrtal, wiederum in den Schatten eines Nußbaums, der ihr Trost und ein bißchen Wärme ist in ihrem neuen Leben. Aber der harte Alltag unter den fremden Bauern und Winzern läßt sie den Baum, für den sie Heimat, Liebe und Wohlstand geopfert hat, bald in einem andern Lichte schauen. Ihre Liebe schlägt in Haß um. Da stößt ihr und des im Kriege gefallenen Sebastian Kind das Tor des Lebens wieder auf und hilft ihr, mit sich und ihrem Dasein Frieden zu schließen. — Sprache und Gehalt der Novelle sind voll traumhafter Schönheit. Das Schicksal Adèles ist wie ein Frühlingstag voll gedämpfter Freude und reifem Ernst. F. Schul S. J.

Das Licht in der Kammer. Erzählung von Johannes Jegerlehner. 12° (79 S.) Saarlouis 1934, Hausen. Geb. M 1.—

Im Ausland groß geworden und verdorben, endet der eine der zwei in die Schweiz heimkehrenden Wanderburschen sein Landstreicherleben am Wegrand, dort wo er einst seine Geliebte in Schande zurückließ. Der andere, in der Welt innerlich gewachsen, geht daheim den Weg der Pflicht und der Treue. Eine kräftige und gesunde Erzählung ohne viel künstlichen Zierat und Schmuck. F. Schul S. J.

Die Rottalherren, Roman aus den Bergen. Von Johannes Jegerlehner. 12° (261 S.) Berlin 1934, Grote. M 3.20, geb. M 4.80

Als herrisches Rittergeschlecht hausten sie einst auf trotziger Burg im wilden Rottal. Nun soll ihr später Nachkomme ein Berghotel verwalten, freundlich die fremden Gäste empfangen, elegante Feste arrangieren, im Büro sitzen, allen kleinen Dingen nachsehen. Aber das wilde Blut der Ahnen treibt ihn immer wieder hinaus aus der täglichen Kleinarbeit des geordneten Betriebes, hinauf in die freie und starke Welt der Berge. Da streift er Tage und Wochen durch die Wildnis, ein Schrecken der Wildhüter und stillen Dorfleute. Auch die Liebe vermag den unbändigen Drang des Ahnenblutes nicht zu brechen, bis sie schließlich doch in erschütternden Erlebnissen im einsamen Kampf mit den Gewalten der Natur und in bitteren Stunden einer schweren Verwundung den Sieg gewinnt und den wilden Wanderer heimführt. In Grindelwald, am Fuß des gewaltigen Wetterhorns, geschaut und geformt, lassen die Szenen einen Hauch von Zauber und Schauer der Hochgebirgswelt spüren.

J. David S. J.

Die Verzauberten. Aufzeichnungen eines Komödianten. Von Roland Betsch. 12° (282 S.) Berlin 1934, Grote. M 3.50

Die Geschichte zweier Komödianten, die nach der Pleite ihres alten Musenstalles, verschuldet durch die Flucht ihres Theaterdirektors, der Bühne Lebewohl sagen und Komödianten auf der Landstraße werden. Es ist eine helle Freude, den Erlebnissen dieser beiden schauspielerischen Handwerksburschen, des „alten Rosses und Charakterkomikers“ Hurrle und eines „jungen Kerls mit Baßgeigen am Himmel“, zu folgen. Verzaubert ist diese Welt vom Zusammentreffen mit verwegensten Elementen der Straße bis zum phantastischen, „romanhaften“ Erlebnis mit der jungen Baroneß, die diese beiden ihr etwas unheimlich erscheinenden Tagelöhner durch ein Liebesspiel entlarvt, nach einem happy end der Bühne zurückgibt und dadurch die Zauberwelt zu einem Intermezzo werden läßt. Humor und hübsche Narretei beherrschen diese Aufzeichnungen, die dort, wo es sein muß, ganz in der Sprache der Tippelbrüder gegeben werden. Allerdings sehen wir in ihnen ein Leben vor uns, das über die Grenzen der rein naturgegebenen Welt nicht hinausragt. Es ist ein herzerfrischender Unterhaltungsroman.

Dr. J. Schur.

Stufen zum Licht. Gedichte. Von Walter Hauser. Luzern 1934, Räber. M 2.40

Es ist nicht zu viel gesagt, wenn der Verlag das vorliegende Gedichtbändchen des noch wenig bekannten Verfassers einen gefüllten Kelch, einen Born voll Verheißung nennt. Der Dichter, ein junger Kaplan aus den Bergen der Urschweiz, zeigt in diesen „Stufen zum Licht" einen Aufstieg von den „Dingen und Menschen", durch den „Aufbruch" zum „Mysterium", die Entwicklung eines tief religiös empfindenden Menschen vom Dienst an den lieben Dingen zum Priesterdienst an Gott. Dabei gemahnen Töne zerbrechlicher Zartheit manchmal an Rilkesche Art. Tiefer und gehaltvoller verdichten sich die Worte des Dichters schon im zweiten Teil, wenn er sich in einer Gegensätzlichkeit des Ausdrucks und des Gedankens von der Welt verabschiedet, und schwelgend in einer Fülle sprachlicher Schönheit sind die Verse des dritten Teils, der ganz von Jubel um Gott erfüllt ist. Dr. J. Schur.

Gleichnisse der Landschaft. Gedichte. Von Alfred Margul-Sperber. Storojineti (Rumänien) 1934, Selbstverlag.

Ganz anderer Art ist die Gedichtsammlung eines Auslandsdeutschen aus der Bukowina, die ebenfalls von einer tiefen Liebe zur Natur zeugt. Aber diese Gedichte bleiben doch mehr oder weniger an der Oberfläche der Dinge stehen, auch wenn sie in Gleichnissen gesehen werden. Immer wieder versucht der Verfasser die Landschaft seiner Heimat in verschiedenen Formen und Gedanken dichterisch zu gestalten. Neben recht schönen und stimmungsvollen Gedichten stehen solche, die einen zu verschwommenen Eindruck machen und durch Wiederholungen gleicher und ähnlicher Ausdrücke eintönig wirken. Die Haltung ist — vielleicht durch die Landschaft bedingt — zu melancholisch, sentimental und sinnlich. Wenn auch „die Wahl des gleichen Themas, bis zur ermüdenden Einförmigkeit getrieben", im Vorwort durch die „tragische Erkenntnis der Unmöglichkeit, das Urbild zu erreichen", erklärt wird, so hätte doch das Ganze tieferen Gehalt haben können. Und der Verzicht „auf jede breitere Wirkung im ungleich größeren Sprachgebiet des deutschen Westens" erscheint mehr berechtigt als die Hoffnung des Verfassers, seine Sammlung werde vor der engeren Heimat dafür zeugen, „daß in ihr lebendige Kräfte der Dichtung unbekannt und rege sind".

Dr. J. Schur.

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: A. Koch S. J., 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. Verantwortlich für den Anzeigenteil: Eugen Riegger, Freiburg i. Br. — DA. II. Vj. 1935: 7200 Stück. Zur Zeit ist Preisliste Nr. 3 gültig!

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.

Vom Lächeln der Kreatur

Von Peter Lippert S. J.

Vom Seufzen der Kreatur ist oft die Rede. Aber sie kann auch lächeln. Und dieses Lächeln wollen wir anschauen; denn mit diesem Lächeln will sie unsere Seelen hinlocken zu sich. Und ich meine, wir sollten uns verlocken lassen, meine Freunde! Auf unserem geraden Flug in die Ferne Gottes hinein sind wir über diese Welt beinahe hinausgeflogen, so daß wir kaum noch die Kreaturen, die hinter uns liegen, zu sehen vermögen. Aber sind wir darum Gott näher gekommen? Wir haben uns gesagt, Gott allein genügt. Aber wir haben es wohl mit einer leichten Unzufriedenheit gesagt, mit einem grollenden Mißmut. Wir sind enttäuscht worden von den Geschöpfen, darum sagten wir, Gott allein genügt. Aber seht, gerade für solch unzufriedene und grollende Gemüter genügt Gott allein nicht. Gott will nicht, daß wir ihn allein lieben; er will unsere Liebe nur annehmen, wenn wir im Bunde oder doch in Eintracht mit seinen Geschöpfen zu ihm kommen. Er will sich von uns nur greifen lassen, wenn unsere Hände die Welt anrühren, die er wie ein Gewand um sich gehüllt hat.

So wollen wir denn unsere Seelen zurücklocken lassen zu der Welt, die wir voreilig verlassen möchten. Und darum will ich vom Lächeln der Geschöpfe euch erzählen und euch ermuntern, dieses Lächeln zu erwidern. Aber ihr mißtraut diesem Lächeln, ihr meint, es sei treulos, es sei wie das Lächeln des Frühlings, der jedes Jahr wiederkehrt auf Erden. Und zuweilen kommt auch ein Frühling über ein Menschenherz oder ein Volk, über ein ganzes Jahrhundert oder Jahrtausend, und jedesmal gelingt es ihm, unsere winterliche Verstimmung wegzuschmelzen. Wie oft glaubten wir schon, mit dem Leben und allen Erwartungen abgeschlossen zu haben, alles schien versunken in Grau und in Trübnis, nichts schien sich mehr zu lohnen. Aber jedesmal, wenn der Frühling kam mit seinem Grün, mit seiner Sonne, mit seiner Bläue, mit seinem Überschwang und seiner Jugend, sagten wir aufseufzend: Ach, diese Welt ist doch schön. Es ist doch schön, auf dieser Erde zu leben. Ja, haben wir nicht schon den vermessenen Wunsch in uns gespürt, daß es doch ewig so bleiben möchte, den Wunsch, immerfort durch Frühlingswiesen zu gehen, über sonnige Höhen, und auf das Rauschen ewig neuer Wasser zu horchen?

Aber es war doch immer wieder dasselbe, und alles ging vorüber. Es ist immer wieder Herbst geworden, und wir wurden müde. Ist der immer wiederkehrende Frühling nicht ein entzückender Betrüger, hinreißend liebenswürdig, aber doch ein Betrüger? Wie oft sind schon alle unsere Erwartungen, ja unser bestgemeintes Glauben, Hoffen und Lieben getäuscht worden! Wir hätten die Enttäuschungen der Frühlinge, die über

unsere Wiesen gehen, noch verwunden, wenn nicht auch alle Menschenfrühlinge uns noch viel mehr enttäuscht hätten, die Menschen und ihre Frühlinge, die in unsere Herzen einzogen. Die Menschen sind wohl überhaupt nicht imstande, einen Frühling herbeizuführen, immer weht es herbstlich und nach Untergang schmeckend von ihnen her. Alle diese Widrigkeiten und Wirrsäligkeiten! Wie streiten die Menschen wider einander und wider allen guten Geist, je wacher, je geweckter sie werden, je mehr sie sich entwickeln, wie sie sagen. Und wenn sie gar von Geist und von Gott und von ewigen Dingen reden, verstehen sie einander gar nicht mehr, weil sie sich selbst und einander belügen. Jeder hat recht in seinen Augen und in seinen Worten, und jeder will die andern zu sich herüberzwingen. Man soll sich ihnen verschreiben, ganz und ohne Widerrede. Und wenn man nur einen Gedanken wagt, der eigen ist, einen Zweifel oder auch nur eine Frage, dann werden sie schon traurig oder gar böse und fangen an, zu toben. Sie haben wahrlich nichts von der Weite und von der Freiheit und von dem Vertrauen, mit dem der Frühling alljährlich zu uns kommt. Was soll man mit ihnen anfangen? Wie soll man mit ihnen zu einem Ende kommen?

So geschieht es wohl, daß wir fortgehen möchten, weit fort, um mit dem Frühling allein zu sein, solange er uns treu bleibt, mit der Sonne, den Blumen, dem Wasser und den Tieren. Und wenn der Frühling uns auch verläßt, so bleiben wir doch mit dem Herbst und den entleerten Bäumen und mit dem stillen Winter allein. Es müßte schön sein und beruhigend, nur noch die Krähen zu hören, die über winterliche Fluren streichen.

Ach, meine Freunde, wir bringen das doch nicht fertig. Seht, den einen oder den andern Menschen möchten wir doch mitnehmen, vielleicht alle, die hier mit uns um den runden Tisch sitzen. Was kann uns der Winter sein oder der Herbst, ja selbst der Frühling ohne den Menschen, den wir lieben? Wir haben doch den Frühling erst entdeckt in dem Menschen, den wir liebten. Indem wir in eine Seele hineingingen, fanden wir erst die Schönheit des Körpers; als wir in warmglänzende Augen geschaut hatten, wußten wir erst, was es um einen See ist und um den blauen Himmel. In leise geflüsterten Menschenworten ward uns erst die Offenbarung der Klangwelt zuteil. Ja, wir müssen schon den einen oder den andern Menschen mitnehmen, den Menschen, den wir lieben.

Aber in diesem einen Menschen nehmen wir alle Not, alle Sehnsucht und alle Fragen des Menschenwesens mit. Alle Menschen müssen wir mit uns nehmen, wenn wir auch nur einen mitnehmen. Wer auch nur einen Menschen wirklich besitzen will, der muß alle übrigen mit in Kauf nehmen. Sie gehen mit uns, wohin wir auch wandern oder fliehen mögen, gerade wie Gott, der uns auch überallhin folgt, bis zum Aufgang der Sonne und bis zum Rande des Abendmeeres.

Wenn wir also den Menschen oder überhaupt der Kreatur entfliehen könnten, wäre es uns wirklich zum Heil? Würden wir nicht vielleicht auch vor Gott fliehen eben dadurch? Immer, wenn wir auf irgend einer Flucht begriffen sind, dann weiß unsere Seele nichts von ihm oder doch nichts, was uns nahegeht, was uns persönlich angeht. Es ist dann zu-

weilen, als läge uns gar nichts an Gott oder so, als ob wir seiner satt und überdrüssig geworden wären, als seien wir seiner allzu sehr gewohnt. Er ist nicht mehr das große Wunder, das ewig Neue und der letzte Abgrund in unserem Leben und die Frage des Abgrunds.

Aber siehe, sobald wir ehrlich und gütig auf Menschen zugehen, gehen wir auch wieder auf Gott zu. Menschen führen uns auf ihn zu. Es sind doch immer Menschen gewesen, die das Wort von Gott in uns ausgelöst haben. So habt ihr es doch alle erfahren, ihr, meine Freunde: immer, wenn ein Mensch, den wir lieben oder um den wir bangen, uns ganz dringend nach Gott fragt, dann werden wir beredt. Nicht als ob wir viele Worte sagen könnten oder aus einer großen Sicherheit heraus reden könnten, nein, immer nur einige leise Worte können wir sagen, aber sie zittern, während wir sie aussprechen, alles bebt in uns vor verhaltener Liebe. Wir sprechen von Gott wie von einem heimlichen Geliebten, über den wir sonst allzuviel schweigen müssen. Wenn aber ein verstehender und teilnehmender Mensch uns nach ihm fragt, dann dürfen wir reden, und dann fließt uns das Herz über.

Aber sagten wir nicht, daß es die große Einsamkeit sei, das tiefste Alleinsein, in dem wir Gott begegnen? Die Einsamkeit, in die uns ein bodenloses Leid geführt hatte? Ja, meine Freunde, das Leid war es, aber ein erfülltes, ein liebendes Leid, ein zum Fruchtbringen bereites Leid. So oft wir nur um unser eigensüchtiges Ich leiden, finden wir nicht die Einsamkeit, in der Gott steht. Da sind wir von leiser oder lauter Unzufriedenheit getrübt, von einem grollenden Gemüt bewegt, das uns trotzig oder verdrossen macht. Nein, es ist nicht gleich, was wir leiden. Jenes Leid, das wie ein Abgrund von Stille unser Du aufgefangen hat, war eben ein geöffnetes, ein williges Leid; die Arme hatte es ausgebreitet, und zum Entgegenkommen und Aufnehmen war es bereit. Es war zu jedem Du bereit, nur darum hat es das eine große Du zu Gott gefunden. Seht ihr nun, meine Freunde, warum die Flucht vor den Menschen uns nicht in jene Einsamkeit führt, in der Gott steht. Immer, wenn ein Mensch, um den wir Not leiden, uns nach Gott fragt oder uns im Auftrage Gottes ruft, dann stürzt unsere Seele auf Gott zu und schmiegt sich an ihn. Wie auf leisen, aber eiligen Füßen kommen wir zu ihm, tastend und begierig wie ein scheues Kind, das aus dem Dunkel rennt. Und wenn wir bei ihm sind, dann drücken wir uns an ihn, und es ist uns, als ob wir ganz allein wären mit ihm in seiner Unendlichkeit, die nichts enthält als ihn und uns. Alles übrige ist ausgelöscht wie ein allzu ferner Stern, aller Grund und Boden, auf dem wir sonst standen, ist wie versunken, es ist leer um uns geworden, weil alles zurückblieb vor seiner unendlichen Ferne, in der unsere Nähe bei ihm liegt. Aber gerade diese Nähe hat uns doch ein Mensch geschenkt, der Mensch, der unsere Herzen anzustoßen wußte mit seiner Liebe und seiner Frage, so daß alle Fragen unseres Herzens angestoßen wurden und überflossen...

Aber in solcher Weise unsere Herzen zu berühren, anzustoßen und zum Überfließen zu bringen, vermag doch nur Gott. Er ist also in dem Menschen gewesen, der uns angerührt hat, er ist in dem Menschen, der uns

zulächelt oder auch ernst und fragend anschaut, er ist in dem Menschen, der uns wohltut, weil Gottes Lächeln in ihm ist. Gott ist in jedem Lächeln einer Kreatur. O, wie wohl können uns Geschöpfe tun, meine Freunde! Wie unsagbar ist das Glück, das uns aus den Dingen zuströmt, die wir sehen, hören, greifen und lieben können! Wer anders aber sollte uns so wohltun können als der, von dem alles Glück kommt, der es in sich trägt und der es ausgesprengt hat, liebend und schaffend?

Aber freilich, auch Leid kommt uns von den Geschöpfen. Es ist auch ein großes Weinen in ihnen, und zum Weinen bringen sie uns. Sie sind ja das Gewand Gottes, also seine Erscheinung und seine Verhüllung zugleich. Auch Gott kann sich nicht in irgend einer Kreatur so offenbaren, wie er wirklich ist. Immer bleibt doch etwas Unzulängliches, Verzerrtes und Verschrobenes. Aber ist nicht oft diese Verschrobenheit nur in unserer eigenen Seele, eine Täuschung unserer schläfrigen Augen? So oft Gott wieder einmal in einer neuen, ungewohnten Gestalt erscheint, so oft er wieder einmal alles aufbricht und umstürzt, was wir uns zurechtgezimmert haben, unsere kleinen Vorstellungen, Erwartungen und Gewohnheiten, dann ist er für uns unkenntlich und unverständlich. Alles Ungewohnte nennen wir zunächst falsch, bis wir uns daran gewöhnt haben; alles Mißfällige nennen wir böse und verwerflich, bis es anfängt, uns wohlzutun. So sind wir. Es bleibt aber doch wahr, daß uns die Geschöpfe wirklich wehtun und daß wir an ihnen leiden. Gott ist in allen und doch zugleich weit hinter ihnen. Alles Geschaffene ist nur ein Beginn und Aufgang, sein erstes Aufdämmern. Da fängt er erst an, und ganz göttlich wird es erst weit hinter den Gesichtern, mit denen Geschöpfe uns anschauen. Und so gibt es keine Kreatur, die nicht zu gleicher Zeit uns wohl und wehe täte. Gerade die holdseligste kann uns die brennendsten Schmerzen bereiten, und die feindseligste und boshafteste Kreatur kann uns zum Werkzeug innerer Befruchtung, zu einem herben Herbste werden, in dem wir reifen. Vielleicht ist Glück und Leid doch ein und dasselbe, verschieden nur in den ersten Empfindungen, die sie durch ihre Berührung bewirken. Sie reichen mit ihrer letzten Wurzel doch beide in die gleichen ewigen Gründe hinab, die allen Dingen zu Grunde liegen. Und dort, meine Freunde, dort werden sie von der Liebe getragen; denn sie trägt alles. Von der Liebe aber nehmen wir auch die Schmerzen an, ja, sie wird uns um ihrer Schmerzen willen nur immer lieber. Ein geliebtes Wesen wird uns nur um so näher und unverlierbarer verbunden, je größere Schätze von Leid und Kummer und heißem Weh wir in ihm angelegt haben.

Und wie die Geschöpfe uns widersprechen, wehtuend, ja feindselig, so widersprechen sie auch Gott. Und er läßt sie widersprechen, weil auch ihr Widerspruch ein Strom ist, auf dem sein Wort dahinzieht. Vieles, meine Freunde, hätte nicht einmal Gott sagen können, wenn nicht seine Geschöpfe ihm Widerworte gegeben hätten. Und oft ist ihr Widerspruch auch nur scheinbar. Er kommt nur von ihrer Vielfältigkeit und von dem Durcheinander ihrer Stimmen, von dem Auseinanderliegen ihrer Plätze und von den zahllosen Richtungen, die möglich sind im Raume dieser

Welt; und in allen Richtungen gehen Bahnen, auf denen Geschöpfe laufen. Aus einem einzigen weiten Herzen strömt alles. Aber siehe, sobald dieser Strom dem Herzen Gottes entflossen ist, teilt er sich alsogleich. Selbst die Paradiesesströme teilten sich gleich in vier, und erst recht die Ströme, die durch unsere Welt gehen, laufen immer mehr auseinander, je weiter sie in die Welt hinauskommen. Auch die Fragen, Werbungen und Anrufe Gottes werden geteilt, wenn sie durch die verschiedenen Rinnsale der Geschöpfe fließen. Seine Stimme klingt anders, wenn sie unmittelbar in unsern Herzen redet und wenn sie aus Menschenmund zu uns spricht. Sie klingt anders im Rauschen der Wälder und anders im Tosen der Geschichte. Anders in den Gebeten seiner Heiligen und anders in dem Gestammel und Geschrei der Armseligen, der Widerwärtigen; da scheint sie oft sogar übelklingend, schrill und beleidigend. Die Menschen fordern anderes von uns, als Gott fordern würde, wenn wir mit ihm ganz allein sein könnten. Die Vielen, die noch da sind, zwingen ihn und uns zu Rücksicht, zu Vorsicht und Nachsicht. Wir wären freier und unbefangener und ungehinderter, wenn wir mit Gott allein wären. Er selbst ist ja auch durch die Vielen gezwungen, auf ihr Dasein und Sosein, auf ihre kleine Güte und ihre oft große Bosheit Rücksicht zu nehmen. Sie bestimmen, so schwach sie sein mögen, ja gerade, weil sie so schwach, ja erbärmlich sind, seine Urteile, seine Ratschlüsse, seine Fügungen. Um der andern willen kann Gott uns vieles nicht gewähren und erlauben, was sonst frei und verschwenderisch aus seinem Herzen uns zuströmen würde. Ja, meine Freunde, um der Menschen willen kann Gott uns auch vieles nicht verzeihen, was er sonst lächelnd hingehen ließe, mag es auch in sich nicht sehr weise oder nicht sehr groß sein. Die Gegenwart der vielen Kreaturen kann bewirken, daß unsere Torheiten böse werden, unsere Kleinheiten gemein, unsere Sorglosigkeiten rücksichtslos.

Wenn wir mit Gott ganz allein wären, brauchten nur unsere Herzen zu reden, unser Meinen, unsere Gesinnung, unser Inneres. Aber die Menschen, die uns überallhin begleiten, auch zu Gott hin, verlangen auch unser Äußeres, unsere Hände, unsern Leib, unsere Tat. So sagt dann Gott mit einem leisen Mitleid, aber auch mit einem großen, väterlichen Ernst: So gib also den Menschen, was sie verlangen und was ihnen zukommt. Gib dem Kaiser, was des Kaisers ist; den Unmündigen, was sie verstehen und brauchen können; gib den Massen, was eben nur in den Niederungen möglich ist, in denen Massen immer stehen. Gib ihnen so kleine Dinge, wie sie sein müssen, um in ihre Kleinheit und Enge Eingang finden zu können. Um der Kreaturen willen, die drunten stehen, müssen auch wir bergab steigen und vieles tun, was eigentlich allzu menschlich ist. So ist ja auch Gott herabgestiegen und hat Menschliches angenommen, was an sich schon unter seiner Würde war. Er hat sich den Händen der Menschen überliefert, daß sie mit ihm machen konnten, was sie wollten. Warum sollte er also nicht auch seine Kinder den Händen aller Geschöpfe ausliefern, ihren seltsamen und unverständlichen Forderungen, Gesetzen, Tyranneien, Launen und Einfällen? Wie er sich ihrer Hand überließ und doch sie immerdar in seiner Hand trug, so trägt er auch uns, während

wir auf dem Strom seiner Geschöpfe dahintreiben. Er ist das Meer unter den stürmischen Wellen, die uns schaukeln, und wenn sie uns fallen lassen, können wir immer nur in ihn zurückfallen.

So stecken also Gott und seine Geschöpfe, die er sendet, unter einer Decke, sie machen gemeinsame Sache. Wie er will, so lächelt und lockt er durch sie unsere Herzen und sendet uns auf Wanderschaft von einem Ende bis zum andern. Wenn die Kreaturen uns wehe tun, dann laufen wir zu Gott. Aber siehe, auch er kann uns schwer kränken. Dann gehen wir wieder eilfertig zu den Geschöpfen, so wie Jesus in seiner Todesangst vom Vater zu den Jüngern lief und dann wieder zum Vater. Und es war doch immer das gleiche, was er überall fand: einen bitteren Kelch. Aber den Kelch hatte sein Vater ihm bereitet. Und zu diesem Kelch gehörten die schlafenden Jünger und die überwachen Feinde, der fernschweigende Gott und der nahende Tod.

So gehört alles zusammen, das Locken und Lächeln Gottes und das Lächeln seiner Kreaturen. Zu den Nächten Gottes gehören auch die Nächte seiner Welt; beide sind von einerlei Meinung. Wir aber meinen immer, es sei alles anders und widerspreche einander, so daß wir oft beide nicht verstehen. Das Lächeln der Kreatur mißverstehen wir leicht; wenn wir die Liebe Gottes nicht mehr durchscheinen sehen, dann gewahren wir auch nicht mehr den Ernst und die Frage und die Werbung, die hinter diesem Lächeln steht, dann wissen wir auch keine rechte Antwort mehr auf das Lächeln der Welt; wir lächeln ihr zu, ohne zu wissen, was sie meint. Ist das dann nicht ein blödes Lächeln auf unserem Angesicht, wie das Lächeln eines Toren, der nicht weiß, von wem die Rede ist? Und wenn wir endlich dahinterkommen, daß wir uns getäuscht haben, dann geben wir dieser lächelnden Kreatur die Schuld und sagen, daß sie uns verführt habe. Ach, meine Freunde, immerzu suchen wir die Schuld bei den andern, immerzu ist die Welt schuldig oder die Frau oder der Feind oder der Leib oder das Blut oder die Armut oder — Gott. Und in Wirklichkeit ist die letzte Schuld doch immer bei uns, weil wir das Lachen und Weinen, das um uns ist und in uns selber, nicht verstehen, es nicht ebenso im Herzen bewahren, wie es aus einem Herzen gekommen ist, aus einem freien, großen und guten Herzen. Kommt, meine Freunde, wir wollen ebenso großzügig und vollkommen sein wie unser Gott, unser Vater, der im Himmel ist. Wir wollen uns denen anpassen, die uns im Wege stehen; denn Gott selbst hat sich mit ihnen zusammen in unsern Weg gestellt. Wir wollen einig sein mit ihnen, so wie Gott mit ihnen einig ist. Wir wollen die Kreaturen anschauen und sie fragen, was sie von uns wollen, und was Gott uns durch ihr Lachen und Weinen, durch ihren erhobenen Finger oder auch durch ihre lallenden und oft verworrenen Reden sagen will. Wir wollen es machen wie die Kinder, wenn ein Erwachsener plötzlich vor sie hintritt; zuweilen lächelt er, zuweilen hebt er den Finger oder macht eine Tierstimme nach oder läßt ein glänzendes Ding vor ihren Augen hin und her baumeln. Dann schaut das Kind mit großen, ernsten, ehrlich fragenden Augen und will herausbekommen: Was will der? Und wenn es glaubt, ihn verstanden zu

haben und wie gut er es meint, dann fängt es plötzlich an, strahlend zu lächeln. So wollen wir auch die Kreatur fragen, wollen durchdringen durch ihre seltsamen reizenden oder erschreckenden Gesichter und herausbekommen, was dahinter steht. Eindringen wollen wir in die Geschöpfe, unter ihre Oberfläche wollen wir hineinsickern wie ein Wassertropfen. Eintreten wollen wir in ihre innere Kammer, und aus ihrem Fenster heraus in die Welt sehen, um zu erfahren, wie Gott aus diesem Fenster herausschaut. Wir wollen immer und in allen Dingen wissen: Was will er? Und wenn wir es erfaßt haben, dann werden wir die Kreatur anlächeln, welches Gesicht sie auch gemacht haben mag. Ja, meine Freunde, so weit müssen wir kommen, daß wir jedes Geschöpf anlächeln können, weil wir hinter ihm den lächelnden Gott gesehen haben. Selbst den bösen, verstockten Stein, der uns im Wege liegt und an den unsere Füße schmerzlich stoßen, müssen wir anlächeln können. Denn siehe, auch über ihm liegt Gottes Lächeln.

Und Gott will, daß auch wir wieder lächeln, auch den übrigen Geschöpfen zulächeln; denn er will auch aus unsern Augen und Werken strahlen, auch in uns will er seine lockende Stimme hören lassen. Wir sind alle von ihm geschaffen, um Boten seines Wortes zu sein. Wohltun und Freude soll von uns ausströmen. Wie könnte das aber geschehen, wenn wir bitter und verzagt sind? Wie könnten wir einem Geschöpf zulächeln, wenn wir uns von ihm abwenden? Kein Prophet kann fliehend die Sendung erfüllen, zu der Gott ihn sandte.

So laßt uns also nicht über diese Welt hinausfliegen, sondern in sie eintauchen, in ihr untertauchen bis in ihren Grund hinab. Hineinkriechen wollen wir in alle ihre Heimlichkeiten, eindringen wollen wir in jeden Blutstropfen und uns von ihm tragen lassen, um etwas von seiner Bewegung und Zahl inne zu werden. Hineinschmiegen wollen wir uns in alle Falten ihres Wesens, in all ihre Vielfältigkeit; denn in jeder Falte ist die Kreatur wieder anders. Erst alle Falten zusammen bilden die Lagerstätte des in ihr ruhenden Gottes. Man wird einer Kreatur nie ganz gerecht, weil man nie fertig wird mit ihrer Vielfältigkeit; man lernt nie aus an ihr und kommt mit der Aufgabe, die sie stellt, nie zu Ende — denn sie ist der Anfang Gottes.

All dieses Fragen und Aufnehmen und Eindringen müssen wir also tun, um Gott zu finden, das Wort, das er aus dieser Kreatur redet, zu hören, durch die Erscheinungen, in die er sich da gehüllt hat, durchzufühlen. Wir müssen uns auf die Kreatur geradezu werfen, wie wenn wir sie in Besitz nehmen und uns aneignen wollten. Aber unser suchender Strahl geht doch immer durch sie hindurch bis an ihres Wesens unterste Grenze, bis dorthin, wo sie an Gott grenzt. Wir sagen Du zu ihr und meinen Ihn, den ganz Andern, dem alles Du zuletzt gilt. Wir stürzen uns in sie hinein, um die Tiefe zu gewinnen, die in ihr ist, ihren Raum, in dem sie schwebt, um das Leben zu trinken, aus dem sie selber quillt. Indem wir ihre Geschöpflichkeit umfangen, empfangen wir den Schöpfergeist, indem wir ihren Wein trinken, geht Gottes Blut in uns ein. Darum heißt es in jenem Heiligtum, wo man einer Kreatur und Gott zugleich am allernächsten ist,

wo man mit beiden zugleich eine Kommunion feiert: „Das ist mein Leib und mein Blut. Davon sollt ihr essen und trinken, dann werdet ihr von mir leben."

Mythus und Wirklichkeit

Von Anton Koch S. J.

Alfred Rosenberg hat in seiner Streitschrift „An die Dunkelmänner unserer Zeit" eine „Antwort auf die Angriffe gegen den ‚Mythus des 20. Jahrhunderts'" gegeben. Seine Antwort, deren privaten, nicht parteiamtlichen Charakter er wiederum, wie im „Mythus" selbst, gleich zu Beginn der Darlegungen ausdrücklich betont, ist in erster Linie bestimmt, den Vorwurf mangelnder Wissenschaftlichkeit zu entkräften, den Rosenberg insbesondere von den Verfassern der „Studien" gegen sich und sein Werk erhoben sieht. Wenn nun hier zu dieser Streitschrift und damit noch einmal zu einzelnen Fragen des „Mythus" Stellung genommen wird, so geschieht das nicht um der „Studien" und ihrer Verfasser wegen — diese werden sich selbst zu verteidigen wissen —, auch nicht um einen unfruchtbaren Streit um den Begriff „Wissenschaftlichkeit" weiterzuspinnen, sondern von einer ganz andern Fragestellung aus, jener sehr schlichten und einfachen, die den gläubigen Christen und den christlichen Deutschen allein beschäftigt und die mich auch veranlaßt hat, meine Broschüre „Der neue Mythus und der alte Glaube" herauszugeben — der Frage nämlich: Ist das Bild, das der „Mythus" von der Kirche und dem geschichtlichen Christentum zeichnet, ein Bild der Wirklichkeit oder ist es das nicht? Man sieht den Unterschied: Es ist an sich sehr gleichgültig, ob ein Werk von seinen Zeitgenossen die Note „wissenschaftlich" erhält oder nicht, wenn es nur zur Wirklichkeit der Dinge durchstößt, in diesem Fall — wo es sich um geschichtliche Größen und Werte handelt — zur geschichtlichen Wirklichkeit von Christentum und Kirche. Richtig ist dabei allerdings, daß echte Wissenschaft gerade dieses Ziel als ihr oberstes Anliegen betrachtet: Erfassung der Wirklichkeit, und daß sie um dieses Zieles willen aus der Natur ihres jeweiligen Forschungsgegenstandes heraus sich feste Arbeitsregeln und Gesetze geschaffen hat, die man nur um den Preis einer Sünde an der Wirklichkeit beiseitesetzen kann. Einem Fachmann gehen diese Regeln und Gesetze von selbst in Fleisch und Blut über, ein genialer Außenseiter wird ihnen mit traumhafter Sicherheit bei seinem Werke folgen, ein anderer setzt sich kühn über sie hinweg und — geht zu Grunde. Denn es ist nun einmal so, wie ein in deutschen Fachkreisen bekannter Physiker seinen Hörern zu sagen pflegte, sooft er eines der großen physikalischen Gesetze des Kosmos experimental nachgewiesen hatte: „Meine Herren, das Hartnäckigste, was es auf dieser Welt gibt, sind die Tatsachen. Man kann sie fortwünschen, man kann sie fortwischen, man kann sie leugnen — sie sind aber da, sie kümmern sich nicht um unsere höchst persönlichen Meinungen. Die Tatsachen leben, auch wenn wir schon lange tot sind!"

Nur um der Tatsachen willen, um der geschichtlichen Wirklichkeit willen wird hier das Wort zu den „Dunkelmännern" ergriffen, nicht etwa „um einer fadenscheinigen, aber sich um so überheblicher gebenden ‚Gelehrsamkeit' einen Respekt zu erweisen, den sie nicht verdient"[4] (die Kleinziffern bezeichnen die Seiten der Broschüre Rosenbergs), auch nicht aus öder Beckmesserei, die ihre Freude daran findet, einem unbequemen Rivalen am Zeug zu flicken, und erst recht nicht im Sinn „getarnter Politik", die, wie man heute gerne sagt, den „Mythus" nennt und die Regierung meint. Es geht einfach um die urmenschliche Frage: Gibt Rosenberg dem Leser die Gewähr, daß er ihm sein Geschichtsbild der christlichen Vergangenheit glauben kann — oder gibt er sie nicht?

Dazu die folgenden Gedanken, die jedem die Urteilsbildung tunlichst selbst überlassen wollen.

Die Quellenfrage.

Die ersten Quellen. Eine Darstellung der Geschichte ist ohne Benützung der geschichtlichen Quellen nicht denkbar. Echte Historie setzt ihr Bemühen darein, die ursprünglichen, ersten Quellen in möglichster Vollständigkeit zu erfassen, weil sie weiß, daß sich das Bild der geschichtlichen Wirklichkeit überhaupt nur auf Grund solcher ersten Quellen über die Jahrhunderte zurück mit einiger Sicherheit darstellen läßt.

Sehr gut äußert sich darüber ein mit „St." gezeichneter Artikel „Nationalsozialistischer Geschichtsunterricht" in der 135. Ausgabe des „Völkischen Beobachters" vom 15. Mai 1935, dessen hier einschlägige Ausführungen im Zusammenhang gehört zu werden verdienen: „Nicht alles, was sich als geschichtliche Wissenschaft bezeichnet, hat den Anspruch auf diesen Ehrentitel, weil es entweder in Oberflächlichkeit über die wirklichen Probleme hinweggleitet oder die halbwissenschaftliche Form zum Deckmantel für einen gefährlichen Subjektivismus macht (Sperrungen wie im Original). Wenn ein Haus von Grund aus falsch angelegt ist, wird es schon beim Bau zusammenstürzen. Papier aber ist geduldig, und Bücher bringen es manchmal auf eine Lebensdauer, die zu ihrem Gehalt in einem seltsamen Mißverhältnis steht. Wir können in dieser kurzen Arbeit nicht eine Gegenüberstellung der guten und unbrauchbaren Historiker bringen und beschränken uns darauf, das Entscheidende festzulegen: ein Geschichtsschreiber wird um so mehr Glaubwürdigkeit genießen dürfen, je enger er sich an die Quellenliteratur hält, je mehr er sie selbst in seinem Werk verwertet.... Was in der Literaturgeschichte längst eine Selbstverständlichkeit geworden ist, die Dichter selbst zu lesen, statt sich seine Weisheit aus Büchern über sie zusammenzusuchen, sollte auch in der reinen Historie richtunggebend werden. Es mag zunächst unbequem und schwierig sein, in alten Chroniken und Annalen zu lesen, aber es lohnt sich auf die Dauer und führt den Menschen, der sonst immer in Gefahr ist, die Ansicht eines andern auf Treu und Glauben zu übernehmen, zum unmittelbaren Erlebnis der Geschichte und damit zum eigenen Urteil."

Hier kann man jeden Satz unterschreiben. Wie steht es aber nun, wenn man, diese Ausführungen vor Augen, an eine Prüfung der „Dunkelmänner" geht? Es ergeht einem ganz wie bei der Lektüre des „Mythus" selbst: man kommt zu dem Eindruck, daß Rosenberg aber auch kein einziges geschichtliches Urteil, das er fällt, keine einzige Tatsache der Vergangenheit aus den ersten, ursprünglichen Quellen der Geschichte geschöpft hat, mit andern Worten, daß er nirgendwo zum „unmittelbaren Erlebnis der Geschichte" vordringt, sondern überall „die Ansicht eines andern auf Treu und Glauben" übernimmt. Er zitiert eine Unmenge moderner und veralteter Autoren (s. unten) — aber daß er auch nur einmal versucht hätte, „in alten Chroniken und Annalen" zu lesen, dafür fehlt jedes Anzeichen, in den „Dunkelmännern" wie im „Mythus".

Ein kleines Beispiel nur, wie sich ein solches Verfahren auf Schritt und Tritt auswirkt: Emmeram. Rosenberg folgt hier einfach seinem Gewährsmann J. N. Sepp. Daß seit dem Erscheinen des Werkes „Der Bayernstamm" (1882), das sich gleich auf dem Titelblatt als „Kampfschrift gegen Czechen und Magyaren" ankündigt, allerlei geklärt, daß sich insbesondere die Quellenlage in Sachen Emmerams wesentlich gebessert hat, bleibt unberücksichtigt. Und doch hat Sepps eigener Sohn, Bernard Sepp, die Hauptquelle für das Leben Emmerams, die sog. Vita Arbeonis, zuerst in kritischer Ausgabe zugänglich gemacht (Analecta Bollandiana III, 1889) — derselbe Sohn, der seinem eigenwilligen Vater in mehr als einem Punkt aus besserer Quellenkenntnis entgegentrat (vgl. Dr. Joh. Nep. Sepp [Regensburg 1916] 39 u. 42) —, während Bruno Krusch 1902 die verschiedenen Fassungen der Vita in den „Monumenta Germaniae historica" herausgab. Rosenberg hat diese Quellenwerke nicht benützt, er hat sich, wie gesagt, an die überlebte Darstellung J. N. Sepps gehalten und glaubt damit der „altbayrisch-christlichen Überlieferung"[28] zu folgen. Selbst wenn man annimmt, daß Arbeo legendäre Züge in sein Leben Emmerams aufnahm — was sogar sicher ist —, bleibt der Darsteller nicht der Pflicht enthoben, auf ihn zurückzugehen, am allerwenigsten darf er neue Legenden dazuerfinden, wie es Sepp und, ihm nach, Rosenberg tun. Hier zwei Züge: Rosenberg schreibt, genau nach Sepp, daß Emmeram sich bemüht habe, sich bei den Frauen beliebt zu machen. Was bleibt von dieser raschen, kleinen Verdächtigung, die Rosenberg zum Beweis für die Schuld des Heiligen braucht, am Ende übrig, wenn man zur Quelle zurückgeht? Arbeo schreibt: „Er [Emmeram] war ungemein leutselig [conversabilis] sowohl mit Männern wie mit Frauen und flößte allen und jedem, so gut er es vermochte, [heilsame Lehre] ins Herz." Sepp hat aus einem Zug allgemeinen seelsorgerlichen Bemühens eine Pikanterie gemacht — und Rosenberg hat sie aufgegriffen, wohl deshalb, weil ja Emmeram ein „Jude" war. Nun hat sich Sepp gerade in diesem Punkt von seiner Vorliebe fürs Hebräische, dem er seit seinem 13. Lebensjahr zugetan war (siehe Lebensbeschreibung, a. a. O. 21), einen fatalen Streich spielen lassen, indem er den Namen Emmeram mit dem hebräischen Amram in Zusammenhang brachte. Er hätte dies sicher nicht getan, wenn er gewußt hätte, daß sämtliche Urquellen, vor allem die alten Martyrologien,

ohne Ausnahme in irgend einer Form den altdeutschen Namen des Heiligen Haineram bezeugen und von der verderbten Form Emmeram, geschweige denn von Amram, überhaupt nichts wissen. Rosenberg folgt J. N. Sepp aber auch hier, ebenso wie z. B. bei der angeblichen Legende von der wunderbaren Fahrt des Leichnams donauaufwärts, von der die erste Quelle noch absolut nichts weiß. Kurz: man lese einfach den ganzen Bericht bei dem quellenkundigen Bernard Sepp nach, und man weiß, wer in diesem Streit Sepp jun. gegen Sepp sen. recht hat. Damit ist auch das Urteil über Sepp-Rosenbergs Emmeram-Legenden klar. Und zugleich das obige allgemeine Urteil über die Benützung der ersten Quellen, wenigstens in diesem Fall — einem unter vielen andern — gerechtfertigt.

Andere „Quellen". So grundsätzlich ein echter Wissenschaftler sein Werk aus ersten Quellen schöpft, er kommt doch schon rein handwerklich immer wieder in die Lage, auch abgeleitete Quellen benützen zu müssen. Freilich ist es in diesem Fall die selbstverständliche Pflicht jedes wissenschaftlich Arbeitenden, daß er Quellen dieser Art nach ihrem inneren Wert sichtet und auswählt. Ein echter Historiker wird, durch Instinkt und Erfahrung geleitet, von vornherein alle jene „Quellen" ausscheiden, die den Stempel derUnzuverlässigkeit usw. an der Stirne tragen. Wer sich darüber näher unterrichten will, greife zu dem Werk meines ehemaligen Lehrers Alfred Feder S. J., Lehrbuch der geschichtlichen Methode, das auf 360 Seiten praktisch nur die historische Quellenlehre bietet und dessen Bewältigung u. a. zu dem „jesuitischen Geistesmartyrium" gehörte, das eine „Sorte Leute" [65] wie ich durchzumachen hatte.

Wie steht Rosenberg zu diesem an sich doch wiederum selbstverständlichen Grundgesetz einer wirklichkeitsbeflissenen Geschichtsdarstellung? Ich hatte mir erlaubt, auf den zweifelhaften Wert einiger Haupt„quellen" hinzuweisen, aus denen er schöpft. Rosenbergs Antwort besteht darin, daß er diese „Quellen" mit verstärktem Nachdruck in Schutz nimmt und gegen jedes Wort der Kritik protestiert. Hier noch einmal einige Einzelheiten.

Hoensbroech. Rosenberg nennt seine Werke über das Papsttum und über den Jesuitenorden eine notwendige Quelle [65], deren genau belegte und unantastbare Angaben noch keine Gelehrtenversammlung habe widerlegen können [57]. Es wäre aber auch interessant, die Gelehrtenversammlung kennen zu lernen, die sich heute noch mit den Elaboraten eines Hoensbroech beschäftigte! Rosenberg übersieht, daß schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht etwa ein Jesuit, sondern ein erklärter Freigeist, der er damals war, nämlich Viktor Naumann, aus einfachster deutscher Wahrhaftigkeit sich gegen die ungeheuerlichen Fälschungsmethoden des Grafen aufgebäumt und diese in seinen Werken „Quos ego", „Was ist Wahrheit", „Der Jesuitismus" unbarmherzig entlarvt hat. Nicht ein Jesuit, sondern dieser Freigeist schrieb in seinem „Quos ego" dem Grafen die Worte ins Stammbuch: „Protestantische wie katholische Forscher haben gleichmäßig nachgewiesen, daß Graf Hoensbroech ohne Angabe der Quellen ungezählte Autoren geplündert hat, daß er falsch zitiert, daß er falsch übersetzt, daß er Tatsachen, die er wissen mußte, verschweigt und entstellt." Er nennt den Grafen einen „ganz erbärmlichen Abschreiber, der noch nicht einmal

richtig ab- und ausschreiben kann, der nichts weiter zu tun hat als Kehricht aus allen möglichen dunkeln Winkeln herbeizufegen", und belegt diese bittern Sätze am Schluß seiner Kapitel mit einer unabsehbaren Reihe von Beispielen.

Der Graf, der sich durch seine traurige Fahnenflucht ganz gegen seine eigenen hochgespannten Erwartungen die Türen gerade der Kreise, in die er sich gerne gedrängt hätte, verschlossen sah, hat sich um so intensiver schriftstellerisch betätigt und wurde so für manche zur notwendigen Quelle, einer Quelle freilich, bei der nach Ansicht eines Fachhistorikers kein einziges Zitat wissenschaftlich berücksichtigt werden kann, wenn es nicht anderweitig unanfechtbar festgestellt ist (vgl. diese Zeitschrift Bd. 118 [1929] 142).

Ein Beispiel zum Beleg: Rosenberg fragt, weshalb ich nicht auf das Wort des Generals Nickel eingehe, der vom Nationalgeist als dem geschworenen und erbittertsten Feind der Gesellschaft Jesu spreche[90]. Gut, ich gehe darauf ein: Rosenberg hat sein Wissen von diesem Generalsbrief aus Hoensbroechs Werk „Der Jesuitenorden" (II 226 f.); denn er zitiert genau nach Hoensbroech — in Anführungszeichen! — einen Satz des Ordensgenerals, den dieser in seinem Brief überhaupt nicht geschrieben hat. Die Sache ist so: Hoensbroech hat, wie unzählige Male so auch hier, den Inhalt des Briefes nach eigenem Gutdünken zusammengefaßt und diese seine Wiedergabe einfach in Anführungszeichen gesetzt. Und so hat Rosenberg den Fund von ihm übernommen. Der ganze Brief, wenige Jahre nach dem Dreißigjährigen Krieg geschrieben, nimmt Stellung gegen ein Übel der Zeit, das man am besten mit der schweizerischen Bezeichnung „Kantönligeist" oder Kirchturmpolitik benennen könnte und das in der damaligen Epoche der Klein- und Kleinststaaterei naturgemäß besonders in Blüte stand, ein Übel übrigens, das gerade der Nationalsozialismus in Deutschland zu bekämpfen nicht müde wird. Das ist der Sinn des Briefes, den man in der Sammlung der Generalsbriefe (Epistolae Praep. Generalium S. J.) in jeder großen Bibliothek nachlesen kann. In dem Artikel Hoensbroechs aber ist auch nicht ein einziger Satz des Briefes richtig und genau wiedergegeben — trotz der Anführungszeichen. Das ist Hoensbroech als „Quelle".

Chamberlain. Hier beklagt sich Rosenberg, daß ich es wage, dem Verfasser der „Grundlagen" einen aller Wissenschaft hohnsprechenden Dilettantismus vorzuwerfen, ohne „auch nur den geringsten Nachweis" dafür zu erbringen[88]. Nun habe ich unmittelbar nach diesem Urteil ausdrücklich auf den fünfzehn Seiten langen Artikel von Stanislaus v. Dunin Borkowski verwiesen, wo dieser universale Geist vernichtend mit den Unzulänglichkeiten des Werkes ins Gericht ging. Wenn Rosenberg von „Geisteszwergen" spricht[65], die es wagten, an Chamberlain Kritik zu üben, so kann man diesen Ausdruck wohl kaum auf Dunin Borkowski anwenden, dessen Werke aus der Theologie, Philosophie, Geschichte und Pädagogik wohl jeden Vergleich mit Chamberlain bestehen können. Wenn aber Rosenberg sich schon darüber erregt zeigt, daß man Chamberlain überhaupt Dilettantismus vorzuwerfen wagt, so müßte er doch wissen, daß Chamber-

lain selbst sofort auf der ersten Seite der Vorrede zu seinen „Grundlagen" ausdrücklich seinen „Dilettantismus" bekennt und schon in den ersten Zeilen dieser Vorrede betont, er hätte gar nicht gewagt, ein solches Werk in Angriff zu nehmen, wenn ihm nicht das Bewußtsein, „ein ungelehrter Mann" zu sein, den Mut dazu gegeben hätte. Die Kritik um Chamberlains Werk wieder aufzuwärmen, hat keinen Sinn: die Dilettanten schwärmten, die etwas von der Sache verstanden, gingen über das Buch zur Tagesordnung über. Karl Joël z. B., der für die Eigenart und die starken Seiten des Werkes durchaus Verständnis zeigte, kam in seiner Besprechung (Sonntagsbeilage zur „Allg. Schweizer Zeitung", 1899, Nr. 38—42) doch zu dem Schluß, daß es sich hier um ein im tiefsten Grunde unwissenschaftliches Werk handle; sein wirklicher Dilettantismus liege in der Ungelehrigkeit, Unempfänglichkeit und Intoleranz seines Verfassers gegen jede Ansicht, die sich nicht mit seiner höchstpersönlichen Auffassung decke. Hier noch eine andere Bemerkung: Chamberlain hat von Deutschland aus im Weltkrieg sein Geburtsland in der schwersten Weise geschmäht. Auch wenn man noch soviel Verständnis hat für Chamberlains geringe Sympathien gegenüber seinem Geburtsland: Ist eine solche Handlungsweise — Chamberlain konnte doch wenigstens schweigen, wenn er das Vorgehen Englands nicht zu billigen vermochte! — eine charakterliche Empfehlung oder ist sie es nicht? Die Antwort gebe der Leser.

Und nun noch eine allgemeine Frage: Was würde Rosenberg sagen, wenn ihm jemand den Vorschlag machte, er solle eine Geschichte der Partei in Auftrag geben, jedoch unter der Auflage, daß das Material zu ihr ausschließlich von Emigranten, Abtrünnigen und von der Partei Ausgeschlossenen geliefert werden dürfe? Würde er sich wohl aus solchen „Quellen" ein Bild der Wirklichkeit erwarten? Die Frage stellen, heißt sie beantworten. Nur für die Kirche und ihr Christentum liegen die Gesetze zur Ermittelung der Wahrheit für Rosenberg umgekehrt: alle, die ihr angehören und von innen heraus ihre Geschichte schreiben, sind von vornherein notorische Fälscher, Heuchler, Scheingelehrte — und die Hoensbroech, die Chamberlain, die Pfaffenspiegel-Corvin usw. geben die Wirklichkeit.

Die Arbeitsweise.

Zitate. Nun zitiert Rosenberg, besonders in seinen „Dunkelmännern", hie und da zum Beleg seiner Aufstellungen im „Mythus" tatsächlich auch katholische Forscher. Die Untersuchung dieser Zitate ist aufschlußreich für Rosenbergs Arbeitsweise. Er bringt z. B. Steinbüchels Ausführungen über das mittelalterliche Hexenunwesen[64] (nebenbei stimmen beide angegebenen Seitenzahlen nicht) — die beiden Stellen aber, wo Steinbüchel von dem germanischen Untergrund des Hexenwahns spricht, verschweigt er; denn sie passen nicht, obwohl sachlich vollkommen richtig, zu seiner rassenmythologischen Gewaltthese vom etruskisch-syrisch-afrikanischen Ursprung des Hexenglaubens. Er bringt zum Beleg eine Stelle aus A. Dempf über Eckehart[67]; daß dieser Forscher zu vollkommen andern

Ergebnissen über Eckehart kommt als er, verschweigt er. (Zum Fall Eckehart vgl. übrigens den Beitrag von K. Kindt, „Meister Eckehart und das junge Deutschland" in der „Neuen Literatur", März 1935, der mit aller Schärfe Eckehart als Deuter und Vorbild nordischen Wesens vom nationalsozialistischen Standpunkt aus ablehnt). Hallers Hypothesen über den Ursprung des Papsttums werden ausführlich wiedergegeben [13] —, daß Haller wichtigste entgegenstehende Argumente einfach unter den Tisch fegt, daß die Mehrzahl selbst der protestantischen Kirchengeschichtler von erstem Rang in wichtigen Punkten ganz anderer Meinung sind als Haller, bleibt dem Leser der „Dunkelmänner" ewig verborgen, wenn er es nicht auf anderem Wege erfährt *.

Um seine Behauptungen über die Etrusker nach dem Ausfall Grünwedels besser zu stützen, bemüht Rosenberg aufs neue K. O. Müller, der 1840, also vor bald hundert Jahren starb. Mittlerweile hat die Wissenschaft schließlich doch einige Fortschritte gemacht, nicht nur hinsichtlich der Etrusker **, sondern z. B. auch in Betreff des Phalluskultes, von dem anscheinend auch Rosenbergs anderer Gewährsmann, Franz Altmann, nicht weiß, daß er in Rom genau so wie in Etrurien, in Athen genau so wie in Jütland (vgl. das Götzenbild aus dem Broddenbjaergmoor bei Asmild) oder im nordischen Tempel von Upsala heimisch war — und wahrhaftig in Formen, die das alte Etrurien nicht überboten hat. Daß es vertriebene Etrusker waren, die den Kult nach Viborg oder Upsala verpflanzten, muß zwar nach Rosenbergs Voraussetzungen angenommen werden, bleibt aber religionsgeschichtlich etwas zweifelhaft.

Berichtigungen. Auf die mannigfaltigen Ausstellungen der Kritik ist Rosenberg insofern eingegangen, als er in einem kleinen Absatz fünf Fehler zugibt: zwei Gedächtnis-, einen Flüchtigkeits- und zwei Druckfehler. Leider unterläuft ihm, noch indem er sich verbessert, schon wieder ein neuer Fehler. Er schreibt: „Der Kirchenhistoriker heißt natürlich Merx und nicht Merk" [66]. Nun muß man nur einmal einen einzigen Band von Merx in der Hand gehabt haben, um auf den ersten Blick und unverlierbar zu wissen, daß Merx niemals Kirchenhistoriker war und sein wollte, sondern einen sprachwissenschaftlichen Kommentar zum Neuen Testament schrieb. Rosenberg scheint der Überzeugung zu sein, diese Aufzählung seiner geschichtlichen Irrtümer sei vollzählig, was jeden, der auch nur die bescheidenen Hinweise meiner Broschüre gelesen hat, in Erstaunen setzen

---

* Vgl. zu diesem Thema die kleine, eben erschienene Gegenschrift von K. Pieper, Die angebliche Einsetzung des Petrus? Eine Antwort an A. Rosenberg (24 S.) M —.30. Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Paderborn.

** Vgl. Gustav Herbig, Die Geheimsprache der Disciplina Etrusca, München 1923: „Ein in seiner guten Zeit heroisches Volk, das auch seinen Tag in der Geschichte gehabt und das Morgenrot der ersten griechischen Renaissance in Italien heraufgeführt hat, darf nicht nur nach seinem Zusammenbruch und nicht nur nach den Typen seiner Schieber und Schlemmer beurteilt werden, damals so wenig wie heute" (24). — Wer jemals die Kunstdenkmäler im Etruskischen Museum zu Florenz unbefangen auf sich wirken ließ, wird diese Worte voll unterschreiben. Verdankt doch selbst das völkerbeherrschende „nordische" Rom sein eigentliches Wahrzeichen, die Kapitolinische Wölfin, ausgerechnet der etruskischen Kunst.

wird. Daß er aber auch noch andere Wege einer stillschweigenden Korrektur kennt, zeigt etwa das Beispiel der deutschen Predigt im Mittelalter. Im „Mythus" hatte er behauptet, erst die religiöse Bewegung des 13. Jahrhunderts habe die Predigt in deutscher Sprache ertrotzt. Ich wies nun Rosenberg darauf hin, daß schon im 10. Jahrhundert geradezu von einem Höhepunkt der deutschen Predigt auf deutschem Boden gesprochen werden könne. Es scheint, daß dieser Hinweis Eindruck machte; denn in den „Dunkelmännern" lesen wir nun auf einmal: „Die deutsche Kirche ... war zu Beginn des 10. Jahrhunderts völlig unabhängig von Rom... Die deutsche (von Rosenberg gesperrt) Predigt beherrschte den ganzen Gottesdienst..."[45] Das ist freilich weit mehr, als ich erwartet, ja als ich vor der Geschichte zu verantworten gewagt hätte; denn die neue Behauptung ist nun ebenso falsch wie die alte: den ganzen Gottesdienst „beherrschte" die Predigt, auch die deutsche, damals so wenig wie heute in der katholischen Kirche. Nur das eine blieb: der Hieb gegen „Rom" — und der trifft daneben.

Neue Legenden. Wie wenig es Rosenberg auf geschichtliche Wirklichkeit ankommt, sieht man am besten daran, daß er sogar um die unmittelbarste Gegenwart bereits Legenden spinnt, für die er keine Rechenschaft zu geben vermag. Wieder nur einige Proben: Er läßt mich in verschiedenen römischen Zeitschriften gegen seinen „Mythus" schreiben[81] — der Grund ist einleuchtend —, und doch habe ich nur in einer einzigen dazu Stellung genommen, nämlich in der vorliegenden. Die „Studien" sollen meine Arbeit „befruchtet" haben — dabei war mein erster grundlegender Artikel längst gedruckt, bevor ich die „Studien" zu Gesicht bekam. Peter Lippert wird unter Angabe einer Nummer der Kölnischen Zeitung eines heimtückischen Angriffs gegen Rosenberg bezichtigt[92] — Peter Lippert hat, wie er aufs bestimmteste erklärt, niemals, in keinem Zusammenhang und in keiner Anspielung, auf Rosenberg Bezug genommen, und wenn man die Kölnische Zeitung nachschlägt, findet man — nichts.

Kleinigkeiten, wird Rosenberg sagen, „Flüchtigkeiten"! Gewiß, aber sie runden das Bild der Arbeitsweise des Mythologen ab und weisen auf das Tiefere hin, das dahinter steht.

Grundsätzliches.

Rosenberg schreibt einmal[6], die Grundbehauptung und Grundforderung des „Mythus" würde durchaus bestehen bleiben, selbst wenn sein ganzer historischer Beweis in allen Punkten zu widerlegen wäre. Nun ist es zwar theoretisch wahr, daß eine Behauptung richtig sein kann, auch wenn alle für sie vorgebrachten Beweise falsch sind; praktisch aber ist es so, daß ein vernünftiger Mensch einer Behauptung, deren Beweise sich sämtlich als falsch erweisen, bis zur besseren Begründung keinen Glauben schenkt. Wie liegt der Fall bei Rosenberg?

Wir haben auch im Verlauf dieser Darlegungen wieder gesehen, welche Wege er wählt und was er aus der Wirklichkeit macht. Es waren wiederum nur Einzelheiten — denn wer könnte auf einigen wenigen Seiten

mehr als Einzelheiten bieten? —, aber diese Einzelheiten genügen, um ein Gesamturteil zu begründen. Inwiefern?

Ein Physiker kann aus wenigen Bruchstücken eines Spiegels schon mit Sicherheit schließen, ob der Spiegel ein Planspiegel, ein Konvex- oder Konkavspiegel war, das heißt, ob dieser Spiegel seinen Gegenstand naturgetreu oder verzerrt wiedergab. Er braucht dazu nicht den ganzen Spiegel, es genügt ihm, die Flächen der Bruchstücke zu untersuchen, um ein fehlerfreies Ergebnis zu gewinnen. Ähnlich bei einem Geschichtswerk: es genügt, die Methode, die Quellenauswahl, die Wirklichkeitserfassung an einigen bezeichnenden Bruchstücken zu untersuchen, und man weiß, ob die Darstellung naturgetreu oder verzerrt ist. Die Anwendung auf Rosenberg bleibt jedem überlassen.

Nun aber das weitere: Rosenbergs Grundthese ist, wie ich in meiner Broschüre schrieb, der Mythus von der guten und der bösen Rasse, von den nordischen Rasseengeln und den gegennordischen Rasseteufeln — in der Anwendung auf Kirche und Christentum: ihre Gleichsetzung mit der bösen Rasse, den Rasseteufeln. Soll diese ungeheure Entdeckung des 20. Jahrhunderts nicht einfach ein Zwangsglaubenssatz bleiben, so muß sie dem Menschen des 20. Jahrhunderts, der ja auch nach Rosenberg sehr kritisch veranlagt ist, doch wohl bewiesen werden. Wenn nun aus dem Beweisgang ein Beweis nach dem andern herausbröckelt, so heißt doch wohl die Zumutung, den Glauben an die Behauptung trotz allem aufrecht zu erhalten, dasselbe wie annehmen, daß eine Bedachung auch dann noch unbedenklich gesichert ist, wenn man Stein um Stein aus dem Fundament weggebrochen hat. Die Festigkeit eines Daches, das frei in der Luft schwebt, wäre sicher ein vollendetes Wunder — und Rosenberg weist jedes Wunder bekanntlich weit von sich.

Nun hat Rosenberg allerdings den Eindruck, es sei der Kritik „nicht einmal eine weniger entscheidende Stelle zu widerlegen gelungen, geschweige denn, daß auch nur eine einzige zentrale Behauptung erschüttert werden konnte“ [66]. Andere sind zu einem ganz entgegengesetzten Eindruck gekommen; ein Schiedsrichter ist nicht da. Es bleibt also wohl nichts übrig, als daß man den ganzen Streit ruhen läßt und sich damit abfindet, daß in Deutschland zwei Menschenklassen nebeneinander wohnen, von denen die eine den Eindruck Rosenbergs teilt, während die andere diesen Eindruck nun einmal nicht zu teilen vermag. Nachdem übrigens Rosenberg selbst wiederum ausdrücklich erklärt hat, sein „Mythus“ sei nicht für wirklich gläubige Katholiken bestimmt und solle von ihnen nicht gelesen werden, stehe ich nicht an, ebenso offen zu erklären, daß meine Broschüre und diese neue Stellungnahme auch nicht für die „gläubige Anhängerschaft“ [6] des „Mythus“ geschrieben ist, sondern einzig für die Anhängerschaft des alten, längst überlebten Christentums, das nun bald zweitausend Jahre jung ist.

Ist aber dieser unbelehrbare, unbekehrbare Teil der Nation eine „Minderheit“? Rosenberg ist es, der, zu den Katholiken gewendet, diesen mit so viel Groll und Bitterkeit belasteten Begriff unserer Tage in den Streit wirft, wohl ohne sich der vollen Tragweite der Anwendung dieses Wortes

auf stammesgleiche Volksgenossen bewußt zu sein. Rosenberg stellt die Sache in seiner Broschüre so hin, als ob allein eine kleine katholische Minderheit, der man demgemäß ihr Minderheitsverhältnis nachdrücklich zum Bewußtsein zu bringen habe [103], sein Werk bekämpfe. Wie steht es wiederum mit der Wirklichkeit? Tatsache ist, daß sein „Mythus", man kann sagen vom gesamten gott- und christusgläubigen Protestantismus ebenso abgelehnt wird wie von uns Katholiken. In Artikeln, in Kleinschriften — von denen allein ich mühelos ein gutes Dutzend aufzählen könnte —, in Büchern, Reden und Predigten kämpft der positiv gläubige Protestantismus in grundsätzlich der gleichen Weise wie der katholische Volksteil gegen Rosenbergs verfehlte religiöse Thesen, und zwar in Ausdrücken, die an Schärfe die katholische Stellungnahme noch bedeutend übertreffen. Da Rosenberg diesbezügliche Zitate von vornherein als Pastorengezänk zurückweisen wird, genüge es, aus der besten, umfassendsten und wissenschaftlich hochstehenden Gegenschrift von protestantischer Seite, „Antwort auf den Mythus" von W. Künneth, einige entscheidende Sätze herauszuheben*: Nach ihm handelt es sich in den Urteilen Rosenbergs um eine „totale Verkehrung der christlichen Aussagen" (134); seine Anschauungen sind „keineswegs ‚noch christlich'", sondern „eine vollständige Verkehrung der christlichen Wahrheit" (144); es gibt ihnen gegenüber, wie er immer wieder schreibt, nur „totale Ablehnung" und ein „eindeutiges Nein" (77 74 209). Nach Künneth „kann gerade auch auf kirchengeschichtlichem Gebiete der Nachweis geführt werden, daß die irrigen Voraussetzungen der mythischen Weltschau nicht zur Erkenntnis der kirchengeschichtlichen Wirklichkeit, sondern lediglich zu einer Unzahl geschichtlicher Irrtümer führen" (147). Also von unabhängiger protestantischer Seite genau dasselbe Urteil, das auf diesen Blättern von geistesgeknechteter, entwurzelter, anmaßender jesuitischer Seite abgegeben wurde.

Mehr noch: Künneth schreibt von der tiefgehenden Spaltung, die durch die religiösen Anschauungen des „Mythus" ins deutsche Volk hineingetragen werde, von der Auslösung eines Geisteskampfes „mit den gewaltigsten Erschütterungen, die Rosenberg schwerlich im Interesse des Volkes

* Antwort auf den Mythus. Die Entscheidung zwischen dem nordischen Mythus und dem biblischen Christus. Von Lic. Dr. Walter Künneth. 8° (216 S.) Berlin 1935, Wichern-Verlag. Geb. M 4.50. Vom protestantischen Standpunkt aus, der sich begreiflicherweise besonders in den kirchengeschichtlichen Partien geltend macht, gibt das Werk eine vornehme und eindringliche Kritik des „Mythus", in der auch der Katholik wertvolle Gedanken finden wird. Unverständlich bleibt, wie man in Rosenbergs Lob Luthers die totale Herabwürdigung des Christlichen in Luther durch den „Mythus" auch nur einen Augenblick übersehen kann. — Ganz dieselbe grundsätzliche Ablehnung des „Mythus" im religiösen Bereich findet sich in dem soeben erschienenen Werk von Rudolf Homann, Der Mythus und das Evangelium, Die evangelische Kirche in Abwehr und Angriff gegenüber dem Mythus des 20. Jahrhunderts von Alfred Rosenberg (216 S., Witten 1935, M 3.—). Das Werk, das auch die „Dunkelmänner" bereits mitberücksichtigt, enthält von ausgesprochen protestantischem Standpunkt aus Sätze, die der Katholik nicht unterschreiben kann, empfiehlt sich jedoch durch die ungemein ausgiebige Darstellung und systematische Zusammenfassung der einschlägigen Texte des „Mythus".

wünscht" (74). Genau das gleiche schrieb auch ich, mit dem Erfolg, daß Rosenberg mir als Mitglied eines Kampfordens jedes Recht absprach, für die Einheit im deutschen Volkskörper und gegen seine Zerklüftung von solchen Ausmaßen zu sprechen.

Dazu ist nun Folgendes zu sagen: Da es Rosenberg doch aufrichtig ernst ist mit der deutschen Einheit, dann wird er j e d e Aufforderung dazu begrüßen, gleichviel von welcher Seite sie kommt; im Gegenteil, kommt sie von einer Seite, von der er es nicht erwartete, so sollte er sich um so mehr darüber freuen. Zweitens: ich kann nun einmal mit dem besten Willen Rosenberg nicht die Vollmacht zubilligen, mir das Recht abzusprechen, „im Namen", d. h. für die deutsche Einheit zu sprechen. Ich bin mindestens von derselben uralt-bayrischen Abstammung wie der von ihm bevorzugte „fromme", „altbayrische" J. N. Sepp. Ich bin Frontkämpfer und habe zu der Zeit, wo Rosenberg in der Stille seines technischen Studiums zu Riga die ersten Gedanken zu seinem „Mythus" konzipierte, an der Westfront mit dem Feind die eherne Sprache der Geschütze gesprochen. Wenn ich bei dieser Art männlich deutscher Aussprache nicht auf dem Feld der Ehre blieb, so verdanke ich das gewiß an letzter Stelle der Unbekümmertheit, mit der ich damals wie Tausende und Hunderttausende christgläubiger Kameraden neben mir das Leben für mein Vaterland einsetzte, einer Unbekümmertheit, die mir jetzt meinen Einsatz für den Glauben meiner Väter und für die Wahrheit diktiert. Es macht nebenbei bemerkt auf einen Kriegsteilnehmer nicht den Eindruck hervorragender Tapferkeit, wenn manche durch hundert Sicherungen gedeckte Journalisten vielleicht sehr jugendlichen Alters heute gegen die Anonymität der „Studien"verfasser wüten und im gleichen Atemzug in noch haßgeladeneren Ausdrücken losgehen gegen den, der als Einzelgänger offen und jedem sichtbar sich zur Entscheidung stellt. Ich habe übrigens meine Kritik an Rosenberg ohne jede, auch die leiseste Anregung oder Aufforderung von irgend einer Seite rein aus eigenem Antrieb geschrieben und weise insbesondere die Unterstellung, irgend welche politische Absichten dabei verfolgt zu haben, mit der äußersten Schärfe zurück. Wenn Rosenberg auf den wenigen mir gewidmeten Seiten seiner Broschüre praktisch ohne jede Auseinandersetzung mit mir sich nur in politischen, geschichtlichen usw. Anklagen allgemeinster Natur ergeht, so fehlt mir für seine geheimnisvollen Andeutungen und Drohungen jedes Verständnis. Rosenberg weise mir auch nur die leisteste politische Bindung, Verbindung oder Betätigung nach, und ich werde nie mehr eine Zeile schreiben. Er gibt mir die unverdiente Ehre, mich einen „führenden Jesuit" zu nennen; so stelle ich denn als „führender Jesuit" fest, daß mein Orden nie auch nur die entfernteste Zumutung politischer, geschweige denn vaterlandsfeindlicher Betätigung an mich gestellt hat. Ich wurde nie und nirgends, auch im Ausland nicht, gehindert, mein Deutschtum auch innerhalb des Ordens klar und bewußt zu vertreten, wie ich auch nie und nirgends gehindert wurde, die echte, lautere Liebe zu denen, die mir das Leben gaben, zu pflegen, wie es von anderer Seite mit völlig unnötiger Entrüstung dem Jesuitenorden vorgeworfen wird. Daß ich durch meine konvertierte Mutter in die

friedlichste Beziehung zu einer großen protestantischen Verwandtschaft kam, sei nur deshalb erwähnt, weil sich daraus ersehen läßt, wie sehr ich zu „konfessioneller Verhetzung" neigen mag und wie notwendig es ist, den auch durch mich „gestörten konfessionellen Frieden zu sichern" [104]. Nicht einmal das eine Stammesrecht wurde mir im Orden genommen, einmal, wenn es sein muß, echt altbayrisch grob zu werden (Rosenberg kennt uns Bayern zu wenig, sonst wüßte er, daß wir den Vorwurf der Grobheit nicht als „Beschimpfung" [27], sondern als Schmeichelei an unsere Stammesschwäche auffassen).

Rosenberg schreibt von seinem Kampf gegen den Kommunismus, und daß er dabei einmal — beinahe — verhaftet worden wäre [95]. Auch hier darf ich mich ganz bescheiden zu Worte melden: Ich habe im Abwehrkampf gegen die kommunistische antireligiöse Bewegung mit in der vordersten Front gestanden, bin in Berlin den Kommunisten bis in ihre Schlupfwinkel nachgegangen, um sie aus der Nähe kennen zu lernen — daß ich nicht mit Revolver und Gummiknüppel auszog, wird man mir als Priester vielleicht nachsehen. Füge ich hinzu, daß ich in der Kampfzeit so manchem ehrlich suchenden Nationalsozialisten seelsorglich mit Rat und Tat geholfen habe, so ist das Bild dieses finsteren, undeutschen, mit nicht zu überbietender Anmaßung auftretenden Jesuiten, soweit es hier dienlich ist, vollständig. Und zugleich erklärt, weshalb ich es trotz allem noch wage, als Deutscher in Deutschland mitzureden.

Doch nun abschließend zurück zu Rosenberg. W. Stapel hat in einem sonst sehr anfechtbaren Artikel seiner Zeitschrift „Deutsches Volkstum" (Mai 1935, „Mythos oder Ethos?") die richtige Erklärung für die Eigenart der Rosenbergschen Geschichtsdarstellung gegeben: Rosenberg ist Polemiker, sein Werk ist „ein Kampfbuch, polemisch von der ersten bis zur letzten Zeile... Hier wird ganz offen gehaßt, hier wird mit dem Willen zur Vernichtung des Gegners auf die empfindlichsten Stellen losgeschlagen", hier wird, so kann man hinzusetzen, Geschichte gemacht ohne Rücksicht auf die Wirklichkeit, nur mit dem einen Ziel, den „Gegner" zu „erledigen", gleichviel mit welchen Waffen, gleichviel mit welchem Ergebnis am Ende. Polemik ist immer in Gefahr, die Wirklichkeit zu vergewaltigen — die Polemik Rosenbergs ist dieser Gefahr restlos erlegen.

Der hemmungslose Gebrauch der polemischen Waffe, wie er sich auch in den „Dunkelmännern" wieder zeigt,, hat seinen großen Vorteil: der Angriff scheint dem ahnungslosen Volksgenossen mit der Gewalt einer Springflut hereinzubrechen und siegreich alles „Gegnerische" unter sich zu begraben. Er hat aber auch seine große Schwäche: „Das Hartnäckigste, was es auf dieser Welt gibt, sind die T a t s a c h e n..." Sie bleiben stehen wie die Felsen in der Flut und stehen noch, wenn die Wellen der Zeit sich längst wieder verlaufen haben.

Das ist auch die Ruhe der Kirche und ihres Christentums: sie steht seit ihren zweitausend Jahren nicht auf Schwindel, wie Rosenberg in seiner neuen Geschichtsauffassung glaubt, nicht auf Lug und Trug und Nebel und Nichts — wenn ihr auch Menschliches nicht fremd blieb (sie hat dafür

gebüßt und büßt es heute noch wie keine andere menschliche Gemeinschaft!) —, sondern sie steht auf urgewaltigen Tatsachen, für die Rosenberg allerdings kein Auge hat. Was auf Nebel steht, vergeht mit dem Nebel — und Nebel pflegen keine zwei Jahrtausende zu bleiben. Die Kirche aber steht heute wie je. Zwar hat man sie seit wenigstens vierhundert Jahren jedes Jahrhundert mindestens einmal allen Ernstes totgesagt — aber sie lebt. Die sie totsagten, sind ins Grab gestiegen — sie aber lebt. Denn sie ist auf Tatsachen gegründet, auf gottgesetzte Tatsachen.

Und nicht die Mythen, sondern die Tatsachen allein sind ewig.

Rationale oder irrationale Weltanschauung

Von Joseph de Vries S. J.

Vor einiger Zeit haben wir in dieser Zeitschrift Fragen der Wissenschafts- und Weltanschauungslehre erörtert, die durch die rassisch-völkische Bedingtheit menschlichen Denkens und Fühlens aufgegeben werden.[1] Wir mußten uns dabei entschieden gegen den weltanschaulichen und wissenschaftlichen Relativismus wenden, der aus einer einseitigen Betrachtung dieser Bedingtheit verschiedentlich gefolgert wird. Indem wir die philosophischen Grundlagen dieses Relativismus aufzudecken suchten, fanden wir als eine der wichtigsten und folgenschwersten Voraussetzungen die Überzeugung vom „irrationalen" Charakter aller „Wertungen". In der Tat, wenn einerseits Weltanschauung eine Sinndeutung des Weltganzen, die Festsetzung eines Höchstwertes ist, anderseits alle Wertung aus den irrationalen Tiefenschichten des Lebens hervorgeht, dann ist klar, daß alle Weltanschauung irrational ist und je nach der Verschiedenheit der Lebensstimmung verschieden sein muß. Und weiter ergibt sich dann, daß auch die Wissenschaft, insoweit sie von weltanschaulichen Voraussetzungen abhängt, an der Relativität der Weltanschauung teilnimmt.

Diese Auffassungen, soweit sie sich auf Ursprung und Geltung der Weltanschauung beziehen, wurden schon von Dilthey ganz klar ausgesprochen[2]. Letzte Wurzel der Weltanschauung ist ihm „das Leben", die „Lebensstimmung". Aus der vorherrschenden Lebensstimmung heraus werden die Fragen nach Bedeutung und Sinn der Welt entschieden und hieraus Ideal, höchstes Gut, oberste Grundsätze für die Lebensführung abgeleitet. Auch auf den Einfluß der Rasse bei der Entstehung der Weltanschauungen weist Dilthey hin. Neu scheint in den heutigen Auffassungen nur zu sein, daß gerade der rassischen Eigenart der entscheidende Einfluß zugeschrieben wird.

Daß diese Theorie den Einfluß der Rasse auf die Gestaltung der Weltanschauung in einseitiger Weise übertreibt, ist schon von berufenster

---

[1] „Wissenschaft, Weltanschauung, Wahrheit": in dieser Zeitschrift, Mai 1935, 93—105.

[2] Die Typen der Weltanschauung, in: Gesammelte Schriften, 8. Bd., bes. S. 78—87.

Seite festgestellt worden[3]. Wenn schon einmal die außergeistigen Kräfte, die auf die tatsächliche Gestaltung der Weltanschauung Einfluß ausüben, in Betracht gezogen werden sollen, dann bedeutet die Rasse unter ihnen gewiß nur ein Teilmoment, neben dem z. B. auch rein individuelle Anlagen und Schicksale, ferner die Einflüsse der materiellen und menschlichen Umwelt sehr zu berücksichtigen sind. Aber das Entscheidende ist auch das nicht. Entscheidend ist vielmehr, daß Weltanschauung — trotz aller tatsächlichen Abhängigkeit von „irrationalen", untergeistigen Kräften — doch von Rechts wegen und in weitem Umfang auch tatsächlich Sache des Geistes ist, d. h. der nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffenen geistigen Seele, die aus ihrer tiefsten Wesensanlage heraus nach Wahrheit strebt, und zwar nach Wahrheit im ungebrochenen Sinn des Wortes, nach Erkenntnis dessen, was wirklich ist.

Aber wie kann es dann eine Mehrheit einander widersprechender Weltanschauungen geben? Die Wahrheit in dem angegebenen höchsten Sinn des Wortes kann doch nur eine sein. In der Tat, die nun einmal gegebene Vielgestaltigkeit der Weltanschauungen ist immer wieder der Stein des Anstoßes für so viele. Angesichts der Tatsache, daß unzählige geistig und sittlich hochstehende Menschen in den letzten Fragen verschieden denken, erscheint es unbescheiden, ja anmaßend, die eigene Auffassung als die allein wahre zu behaupten und jede andere als Irrtum zu verwerfen. Und je reicher die Lebenserfahrung und je umfassender die Kenntnis der Geschichte wird, desto mehr scheint sich diese Schwierigkeit zu verschärfen. Und so kommt es denn zu jenem schwächlichen, alles verstehenden und gelten lassenden Relativismus, der schließlich alle „von ihrem Standpunkt aus" recht haben läßt und damit auf echte Wahrheit verzichtet. Man begnügt sich mit dem kläglichen Ersatz einer sog. „relativen Wahrheit". Es ist wie eine geistige Knochenerweichung.

Wie überwinden wir diesen alle kraftvolle Überzeugung zerstörenden Relativismus? Man kann versucht sein, zu antworten: Nur durch den Glauben, den christlichen Glauben. Und in der Tat, der heilende und befreiende Einfluß des Glaubens kann nicht leicht überschätzt werden. Überaus treffend bemerkt das Vatikanische Konzil: „Der göttlichen Offenbarung ist es zuzuschreiben, daß die religiösen Wahrheiten, die an sich der menschlichen Vernunft nicht unzugänglich sind, auch in der bestehenden Lage des Menschengeschlechtes von allen leicht, mit bestimmter Gewißheit und ohne Beimischung von Irrtum erkannt werden können."[4] Das glauben wir heute gern. Die Zeit des selbstsicheren Rationalismus ist vorbei. Das entmutigende Chaos der Meinungen zeigt uns nur zu deutlich die Schwäche der sich selbst überlassenen Vernunft.

Was heute viel mehr betont werden muß, ist die andere Seite, die das Konzil in dem angeführten Satz als selbstverständlich voraussetzt und kurz vorher[5] ausdrücklich festgelegt hat: Es gibt religiöse Wahrheiten,

---

[3] W. Schmidt S. V. D., Rasse und Weltanschauung, in: Kleineidam-Kuß, Die Kirche in der Zeitenwende (Paderborn 1935) 335—356. Vgl. auch D. Breitenstein O. F. M., Geist oder Blut? (Schriftenreihe „Der Christ in der Zeit", Heft 4.)

[4] Sessio 3, cap. 2: Denzinger-Bannwart n. 1786. [5] Ebd. n. 1785.

die „an sich der menschlichen Vernunft nicht unzugänglich sind". Ist damit eine „rationale" Weltanschauung als grundsätzlich möglich bezeichnet?

Die Beantwortung der Frage hängt davon ab, was unter „Weltanschauung" zu verstehen ist. Da die Bedeutung eines Wortes letztlich auf menschlicher Festsetzung beruht, läßt sich, namentlich bei abstrakten, philosophischen Ausdrücken, leider nicht immer eine Einigung über den Sprachgebrauch erzielen. Beim Wort „Weltanschauung" scheinen wir in einer glücklicheren Lage zu sein. Gerade die Erörterungen der letzten Zeit scheinen trotz der so tiefgehenden Gegensätze im konkreten Inhalt der „Weltanschauung" eine gewisse Übereinstimmung in dem allgemeinsten Begriff, der dem Wort „Weltanschauung" unterlegt wird, zu zeigen[6]. Zunächst wird immer wieder betont, daß „Weltanschauung" auf das Ganze der Welt oder die Gesamtheit alles Seienden sich richtet. Diese beiden Bestimmungen des Gegenstandes der Weltanschauung widersprechen sich nicht. Denn wenn auch das Ganze der Welt nicht die Gesamtheit alles Seienden ist, so ist doch klar, daß eine Betrachtung des Weltganzen nicht von der Frage nach dem Weltgrund absehen kann und sich so notwendig zur Betrachtung „alles Seienden" ausweitet. Das wird noch klarer, wenn wir das andere Element des Weltanschauungsbegriffs ins Auge fassen, das übereinstimmend immer wieder hervorgehoben wird: Weltanschauung gibt gegenüber dem Weltganzen eine Antwort auf die Frage nach dem „Warum und Wozu" (W. Schmidt), nach „Ursprung und Sinn" (Krieck). Und zwar liegt der Nachdruck auf der Sinnfrage. Darum wird oft betont, daß „Weltanschauung" — im Gegensatz etwa zu „Weltbild" — keineswegs, wie das Wort nahezulegen scheint, nur eine kühle, uninteressierte Feststellung von Seiendem, sondern vor allem eine „wertende Stellungnahme" bedeutet. Weltanschauung bestimmt einen „Höchstwert" (Rosenberg), der dem Weltganzen seinen letzten Sinn für uns gibt und nach dem alles andere gewertet wird.

Damit ist aber auch klar, daß jede Religion, insofern sie eine Überzeugung von Gott und seinem Verhältnis zur Welt einschließt, notwendig auch eine „Weltanschauung" im dargelegten Sinn bedeutet, und daß es für einen religiösen Menschen neben seiner Religion keine andere „Weltanschauung" geben kann. Nicht als ob Religion und Weltanschauung einfachhin dasselbe wären. Denn einmal schließt Religion außer einer „Anschauung", auch einer wertenden Anschauung, ganz wesentlich noch andere Akte ein, wie etwa Gottesverehrung, Hoffnung, Liebe. Dann ist auch nicht jede Weltanschauung eine religiöse Weltanschauung; der Materia-

[6] Vgl. z. B. A. Müller, Weltanschauung, im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft V 1152—1157; P. Simon, Sein und Wirklichkeit 1—24; ders., Religion und Weltanschauung, in: Der Katholische Gedanke 8 (1935) 37—52; M. Honecker, Der Weltanschauungsbegriff: Jahresbericht der Görres-Gesellsch. 1934, 42 f.; W. Schmidt S. V. D. (vgl. Anm. 3). — H. Stephan, Weltanschauung, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart V 1845—1850. Rosenberg, Mythus (München 1930) 113—140; E. Krieck, Wissenschaft, Weltanschauung, Hochschulreform 63—69.

lismus kann doch nicht wohl eine „Religion" im hergebrachten Sinne genannt werden, wohl aber eine „Weltanschauung". Aber wenn ein Mensch das Dasein eines persönlichen Gottes als des Schöpfers und höchsten Herrn der Welt annimmt, kann er folgerichtig in der Bewertung der Welt im ganzen und im einzelnen nicht von dieser Überzeugung absehen. Wenn Gott nicht bloß als das „Absolute" oder als „erster Beweger" Gegenstand rein theoretischen Wissens, sondern darüber hinaus Gegenstand religiöser Verehrung ist, muß er auch als „Summum bonum", als höchstes Gut, höchster Wert, erscheinen, es sei denn, daß die Reinheit des Gottesbegriffes allzusehr gelitten hat; und je mehr ein Mensch den Gottesgedanken innerlich erfaßt, um so mehr muß er einsehen, daß für alle letztgültige Wertung aller Dinge nur ihr Verhältnis zu Gott bestimmend sein kann. Das heißt aber: die Weltanschauung eines wahrhaft religiösen Menschen ist durch den Gottesgedanken beherrscht; sie ist von der Religion unzertrennlich. Wollte man ihm zumuten, in seinen letzten weltanschaulichen Entscheidungen über Wert oder Unwert der diesseitigen Dinge von seiner Religion abzusehen, so müßte er das als einen Angriff gegen seine heiligste Überzeugung betrachten. Denn Gott ist und bleibt nun einmal Schöpfer und Herr aller Dinge, „visibilium omnium et invisibilium", der sichtbaren all und der unsichtbaren, wie es im Credo heißt.

Dieser Zusammenhang zwischen Religion und Weltanschauung besteht jedenfalls, solange man an dem oben dargelegten gebräuchlichsten Sinn des Wortes „Weltanschauung" festhält. Wenn man aber, wie es auch vorkommt, von einer rein politischen Weltanschauung spricht, die sich gegenüber der religiösen Frage klar und entschieden abgrenzen, also die Religion unberührt lassen soll, scheint, wenigstens auf den ersten Blick, ein anderer Begriff von „Weltanschauung" vorzuliegen. Eine klare Umgrenzung dieses Begriffes ist allerdings sehr schwierig. Wollte man die Abgrenzung gegen die Religion dadurch versuchen, daß man der Weltanschauung die letzte Entscheidung in allen Fragen des diesseitigen Lebens, der Religion nur die Ordnung des unmittelbaren Verhältnisses zu Gott und der jenseitigen Welt zuschreibt, so gehört wirklich nicht übermäßig viel Nachdenken dazu, um die Unhaltbarkeit dieser allzu glatten Formel zu erkennen. Sie würde dem lebendigen Menschen zumuten, in zwei beziehungslos nebeneinanderstehende Zielordnungen sich einzufügen, die beide den Anspruch auf Letztgültigkeit erheben; es gäbe also für den einen Menschen zwei letzte Ziele, zwei Höchstwerte, zwei Weltanschauungen im gewöhnlichen Sinn des Wortes. Darin hat nun allerdings Rosenberg recht, wenn er das für untragbar erklärt: „Ein Nebeneinander zweier oder mehrerer auf verschiedene Höchstwerte bezogener Weltanschauungen, an denen die gleichen Menschen teilhaben sollen, bedeutet eine unheilverkündende Zwischenlösung, die den Keim eines neuen Zusammenbruches in sich trägt" (114). Die Ganzheit menschlichen Lebens kann eine solche innere Zerreißung auf die Dauer nicht ertragen, ganz abgesehen davon, daß noch immer Gottes heiliges Gebot gilt: Du sollst keine fremden Götter neben mir haben. Wer die „Lösung" der Frage durch gänzliche Trennung aller „weltlichen" Bereiche von der Religion empfiehlt, beweist

dadurch nur, daß ihm jedes Verständnis dafür abgeht, was Religion ist, und wie sie vom Tiefsten her den ganzen Menschen erfaßt und durchformt. Der Versuch einer tatsächlichen Durchführung dieser „Lösung" aber führt notwendig dahin, daß die Religion verkümmert, in einen abgelegenen Winkel abgedrängt oder gar zum bloßen Mittel für weltliche Zwecke herabgewürdigt wird. Diese „Lösung" ist ja auch im Grunde keine andere als die des Liberalismus.

Wenn also eine „politische Weltanschauung" unbeschadet der Rechte der Religion oder, besser gesagt, der Rechte Gottes gelten soll, kann sie nicht als letztgültige Wertung der irdischen Dinge auftreten — denn das bedeutete ein Sich-lossagen-wollen von der nun einmal alles umfassenden Herrschaft Gottes —, sondern nur als eine vorletzte Entscheidung innerhalb des von der Religion gelassenen Spielraums. Durch diese Anerkennung des nur bedingten Wertes alles Irdischen verliert man nichts; sie bedeutet auch keine ungebührliche Einschränkung berechtigter Freiheit. Gott selbst achtet gleichsam die Würde, die er dem Menschen gegeben hat, und wahrt ihm einen weiten Spielraum für seine freie Wirkensmöglichkeit: „Cum magna reverentia disponis nos" (Weish. 12, 18). Überschreitet man aber die gottgesetzten Grenzen und macht einen, wenn auch noch so hohen endlichen Wert zum höchsten Gut und letzten Wertmaßstab, so kann das unmöglich von Segen sein; es muß letztlich sogar für den fälschlich zum absoluten erhobenen Weltbereich, etwa für Volk und Staat, zum Schaden gereichen. Schon deshalb, weil die innere Unwahrheit solcher Übertreibungen dem gesunden Denken nicht verborgen bleiben kann und dann weniger urteilsfähige Menschen nur zu leicht dahin führt, daß sie in das andere Extrem verfallen und unterschiedslos jede, auch die berechtigteste Schätzung des Nationalen ablehnen. Eine „rein politische Weltanschauung" darf also nicht eine allumfassende, alles beherrschende Wertung und Deutung der Welt sein wollen. Wird sie tatsächlich nicht als solche aufgefaßt, so würde allerdings besser auch auf das Wort „Weltanschauung" verzichtet; denn es legt immer wieder das Mißverständnis nahe, das die „politische Weltanschauung" in einen Gegensatz zur Religion bringt; Wörter haben nun einmal ihren geschichtlich gewordenen Sinn, wenn man will, ihre historische Belastung.

Wir verstehen hier das Wort „Weltanschauung" in diesem geschichtlich gewordenen Sinn als letzte Sinndeutung des Weltganzen, als Antwort auf die Frage nach dem höchsten Wert und letzten Ziel der Welt und damit auch des Menschenlebens. Und dann stellen wir die Frage: Kann es in diesem Sinn eine „rationale" Weltanschauung geben, oder ist Weltanschauung notwendig „irrational"? Zunächst gehen wir vom Standpunkt katholischer Theologie an diese Frage heran.

Da muß sich nun sogleich das eigentümlich Schillernde der Ausdrücke „rational" und „irrational" störend bemerkbar machen. Wenn uns etwa die wahre Weltanschauung nur durch die göttliche Offenbarung und den Glauben zuteil wird, soll man sie dann „rational" oder „irrational" nennen? Wenn nur das „rational" heißt, was durch Vernunftgründe bewiesen

werden kann, sind Glaubensgeheimnisse offenbar nicht „rational". Sie können aber auch nicht „irrational" heißen, wenn mit diesem Wort eine allein auf Gefühl oder Willen sich stützende Überzeugung bezeichnet werden soll; denn stets hat die Kirche betont, daß der Glaube ein „rationabile obsequium", ein vernunftgemäßer Gottesdienst ist; gewährt er auch keine innere Einsicht in seinen Gegenstand, so geht er doch auch nicht aus blindem Gefühl oder Willen hervor, sondern aus einem durch sichere Vernunftgründe von der Glaubwürdigkeit und Glaubenspflicht überzeugten Willen. Man mag also die Glaubenswahrheit „überrational" nennen, aber nicht „irrational". So wird schon hier klar, daß die Gegenüberstellung „rational—irrational", wie sie gewöhnlich verstanden wird, keineswegs alle Möglichkeiten erschöpft.

Nun ist uns aber tatsächlich nach katholischer Lehre die letztgültige „Weltanschauung", die letzte Sinndeutung der Welt und des Lebens, nur durch den Glauben möglich. Ist doch das letzte Ziel, dem alles in dieser Welt dienen muß, das ganz übernatürliche Reich Gottes, die über alles Vermögen und Ahnen der Natur hoch erhabene Mitteilung göttlichen Lebens, die den Gotteskindern zuteil werden soll, und in der Gottes unendliche Seins- und Wertfülle am herrlichsten widerstrahlt. Es ist das wahrhaftig eine „Weltanschauung", so ganz von überirdischem Licht überflutet, daß kein Wunschbild rein menschlichen Sinnens an ihre blendende Helle auch nur im entferntesten heranreichen kann.

Wenn es nun wahr ist, daß uns diese Sinndeutung der Welt nur durch den Glauben zuteil wird, ist dann die natürliche Vernunft nach katholischer Auffassung in „weltanschaulichen" Fragen ganz unzuständig? Das zu behaupten, würde wohl zu weit gehen. Lehrt doch das Vatikanische Konzil: „Gott, aller Dinge Ursprung und Ziel, kann durch das natürliche Licht der Vernunft aus den Geschöpfen mit Sicherheit erkannt werden."[7] Im Eid gegen den Modernismus wird diese Lehrentscheidung noch näher dahin bestimmt, daß „Gott, aller Dinge Ursprung und Ziel, mit dem natürlichen Licht der Vernunft ... als Ursache aus den Wirkungen sicher erkannt, ja auch bewiesen werden kann."[8] Hier scheint also doch eine auf Beweis sich stützende, d. h. „rationale" Erkenntnis Gottes als des letzten Ziels der ganzen Welt, also eine „rationale Weltanschauung" als möglich gelehrt zu werden. Denn daß Gott letztes Ziel der Welt ist, besagt, daß es der Sinn der Welt ist, diesem Ziel zu entsprechen, spricht also eine „Sinndeutung" des Weltganzen, eine „Weltanschauung" aus.

Liegt hier ein Widerspruch vor? Durchaus nicht. Die natürlich-rationale Erkenntnis von Gott als dem letzten Ziel erfaßt eben noch nicht die besondere Weise, in der die Schöpfung in der bestehenden übernatürlichen Ordnung Gott als ihr Ziel erreichen soll. Ist also auch die natürlich-rationale Erkenntnis für den Aufbau katholischer Weltanschauung bedeutsam, ja unentbehrlich, so kann sie doch für sich allein diesen Dombau nicht zu Ende führen. Sie erreicht zwar eine Wahrheit, die nicht nur

[7] Sessio 3, cap. 2: Denzinger n. 1785.

[8] Denzinger n. 2145.

Voraussetzung der Weltanschauung, sondern auch selbst „weltanschaulichen" Charakters ist, aber sie führt nicht zur letzten und vollen Antwort.

Aber ist diese vorläufige Antwort auf die weltanschauliche Frage nicht entbehrlich, nachdem uns der Glaube die volle Antwort gegeben hat? Ja, wenn eine natürlich-rationale Erkenntnis nicht doch zuletzt als Grundlage des Glaubens erforderlich bliebe. Der religiöse Glaube bedeutet eine Unterwerfung und Hingabe, wie sie nur gegenüber dem als sittlich berechtigt und namentlich als gefordert erscheinen kann, von dem es feststeht, daß unser Leben aus innerster Wesensnotwendigkeit ihm angehört, daß er unser Ziel und höchster Herr ist. Ferner genügt, wenn der Glaube als vernünftig erscheinen soll, nicht eine Erkenntnis des „Absoluten" oder des „Weltgrundes", bei der es noch unentschieden bleibt, ob dieser Weltgrund ein persönliches Wesen ist oder nicht; denn Glaube ist nur gegenüber einer Person sinnvoll. Und weiter genügt es nicht, daß diese Person unter dem „wertfreien" Begriff einer geistigen, für sich bestehenden Substanz erfaßt wird; sie muß auch als Träger geistiger und sittlicher Werte erscheinen: als unfehlbar in ihrer Erkenntnis und wahrhaft in deren Mitteilung. Ja, der unbedingte Charakter, der dem religiösen Glauben eignet, ist, wie wir schon sagten, nur zu verstehen, wenn Gott als höchste Wertwirklichkeit, als letztes Ziel erkannt ist.

So scheint also die katholische Lehre „rationale" Einsichten von weltanschaulicher Tragweite als Grundlagen des Glaubens zu fordern. Dem steht nun aber die weitverbreitete philosophische Auffassung entgegen, alle „Weltanschauung" sei, weil sie wesentlich eine „Wertung" besage, notwendig „irrational". Wir werden also gedrängt, die Frage nach der Möglichkeit rationaler Weltanschauung auch vom philosophischen Standpunkt aus zu stellen. Da es sich hier nicht so sehr um die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes als der ersten Ursache der Welt[9], sondern um die Frage nach Gott als dem Summum bonum, dem höchsten Ziel der Welt handelt, ist das letztlich zu Grunde liegende philosophische Problem das der Erkennbarkeit des Wertes und des Guten.

Aber hat es denn einen Sinn, von einer rationalen Erfassung der Werte zu sprechen? Kann man einen Wert beweisen? Das würde doch voraussetzen, daß der Wert aus Merkmalen der wertfreien Seinssphäre erschlossen, abgeleitet wird. Ist nicht aber der Wertgedanke ein ebenso ursprünglicher, erster Begriff wie der Seinsbegriff? Wie soll er also aus diesem abgeleitet werden können? Ist aber der Wert etwas gleich ursprünglich Gegebenes wie das Sein, so muß es zu ihm auch einen gleich ursprünglichen Zugang geben, der von dem Zugang zum reinen Sein wesensverschieden ist, ähnlich wie etwa der Akt, durch den uns Töne gegeben sind, wesensverschieden ist von dem Akt, durch den uns Farben gegeben

[9] Diese ist im wesentlichen mit der Sicherstellung des metaphysischen Kausalitätsprinzips gegeben. Vgl. darüber: „Zur Frage der Begründung des Kausalitätsprinzips": in dieser Zeitschrift, Bd. 123 (1932) 378—390.

sind. Das heißt aber — da der Zugang zum Sein eben das rationale Denken ist —: Dieses Denken kann uns den Bereich der Werte nicht eröffnen. Die Werte werden also „irrational" erfaßt. Es scheint das ja auch so einleuchtend: Wie das Denken sich zum Sein verhält, so das Fühlen zum Wert. Wenn jemand z. B. das Edle oder umgekehrt das Gemeine einer Handlungsweise nicht fühlt, wie will man es ihm beweisen?

Die Lehre vom nur irrationalen Erfassen der Werte ist also gewiß verständlich. Es ist aber zu beachten, daß sie in zwei wesentlich verschiedenen Formen auftritt. Die erste Form betrachtet das „Wertfühlen" oder „Werten" als eine rein subjektive Antwort auf den an sich wertfreien Gegenstand. Der Wert wird erst vom Subjekt dem Gegenstand beigelegt, auf Grund eines Lust- oder Glücksgefühls, das, rational nicht begreifbar, aus den Tiefenschichten des Lebens aufsteigt. Damit ist natürlich alle „Wertung" subjektiv und relativ (Wertrelativismus). Entsprechend der Verschiedenheit der vitalen Tiefenschicht muß auch der „Wertglaube" verschieden sein. Eine besondere Ausprägung dieser Auffassung liegt vor, wenn man alle Wertung und damit alle Weltanschauung zu einer Schöpfung des „Blutes", der „Rassenseele", werden läßt.

Philosophisch viel ernster zu nehmen ist die andere Form des Wert-Irrationalismus, wie sie etwa von M. Scheler und N. Hartmann vertreten wird. Das „Werten" oder „Wertfühlen" erscheint hier nicht mehr als ein bloß subjektives Gefühl, um dessentwillen dem Gegenstand der Wert erst beigelegt wird, sondern als durchaus vom Gegenstand bestimmter, „intentionaler" Akt, der den unabhängig vom wertenden Subjekt bestehenden Wert erfaßt. Im Wertfühlen leuchtet der Wert als Gegenstand auf; man spricht sogar von einer „Evidenz" des Wertfühlens. Der Irrationalismus liegt nur noch darin, daß ein „rationales Erfassen", eine „Erkenntnis" des Wertes ausdrücklich geleugnet und auch der Wert selbst vom Gegenstand des rationalen Erkennens, vom „Sein", mehr oder weniger losgelöst wird („Wertabsolutismus"). Tatsächlich führt auch diese Auffassung leicht dazu, daß sich gegen alle Werterfassung der Verdacht regt, sie sei eben doch weniger „objektiv" und darum weniger zuverlässig als Seinserkenntnis.

Daß all dieser Wertirrationalismus an wirkliche Probleme rührt, soll nicht geleugnet werden. Aber liegen nicht vielleicht doch seinen Beweisführungen Verwechslungen zu Grunde und zuweilen auch schon fast zu Schlagworten gewordene Formeln, die aus einem Bedürfnis nach schematischer Vereinfachung der Mannigfaltigkeit des Gegebenen Gewalt antun? Wir denken da vor allem an den Gegensatz „rational-irrational". Schon oben zeigten wir, daß diese Worte, wie sie gewöhnlich verstanden werden, keineswegs eine vollständige Einteilung der möglichen Erfassungsweisen eines Gegenstandes bezeichnen; „irrational" wird eben tatsächlich nicht als bloße Verneinung von „rational" aufgefaßt, sondern soll alle „Erkenntnis" leugnen und darüber hinaus positiv die Abhängigkeit von Gefühl oder Willen besagen; es geht aber nicht an, „rationale Erkenntnis" mit Erkenntnis überhaupt gleichzusetzen. Derselbe Irrtum liegt

auch oft der terminologischen Gegenüberstellung „wissenschaftliche Erkenntnis" — (subjektiv-relatives) „Bekenntnis" zu Grunde [10].

In der Tat, es handelt sich hier nicht bloß um Unterschiede in der Sprechweise, sondern hinter ihnen verbergen sich tiefgreifende erkenntnistheoretische Meinungsverschiedenheiten. All der Irrationalismus ist letzten Endes dadurch bedingt, daß man den Positivismus, wie sehr man ihn vielleicht auch verabscheut, doch noch nicht vollständig überwunden hat. „Wissenschaftliche", „rationale" Erkenntnis ist und bleibt nach dieser Auffassung eben nur die Erkenntnisart der positiven Wissenschaften, namentlich der mathematischen Naturwissenschaften. Damit hängt denn auch zusammen, daß der Seinsbegriff innerlich ausgehöhlt ist. Sein, Wirklichkeit, ist nur das, was sich der Betrachtung der Erfahrungswissenschaften darbietet; darum ist Sein wesentlich wertfrei [11].

Die Lage wird sofort eine ganz andere, wenn man sich von dieser positivistischen Verengung des Erkenntnisbegriffes abwendet und sich der Auffassung der großen platonisch-aristotelisch-augustinisch-thomistischen Überlieferung wieder zuwendet. Hier ist der „Intellekt" nicht bloß der Rechenmeister, der empirische Gegebenheiten ordnet und nach rein formalen Kategorien verarbeitet, sondern der „intellectus" ist es, der „intus legit, intuendo essentiam rei" (Thomas), der in einfachem Geistesblick von der Mannigfaltigkeit des erfahrungsmäßig Gegebenen zur Erfassung des metaphysischen Seins sich führen läßt, insoweit dieses einem geistigen Erkenntnisprinzip durch das Sinnliche sich kundtun kann. Die geistige Erkenntnis des Menschen ist also als Teilnahme an der göttlichen Geistigkeit von vornherein, schon in ihrem ersten Aufblitzen, ganz wesentlich über das rein zahlenhafte, meß- und wägbare „Sein" des Positivismus hinaus. Der Verstand ist eben zunächst nicht schlußfolgernde, rechnende, analysierende, kurz diskursive „ratio", sondern schlichte Einsicht, geistiges Schauen, „intellectus" im strengeren Sinn der mittelalterlichen Scholastik. Und darum wird auch die „ratio", insofern sie im „intellectus" wurzelt und von ihm die ersten Prinzipien alles Schließens empfängt, zu ganz andern Leistungen befähigt als ein entwurzeltes, allein sich selbst und den rein sinnlichen Gegebenheiten überlassenes „rationales Denken". Wohin die Verselbständigung des bloßen diskursiven Denkens schließlich führt, zeigt mit erschreckender Deutlichkeit der Neupositivismus der Wiener Schule, bei dem die ganze Philosophie in dem Formelspiel der mathematischen Logik aufzugehen scheint. Wenn ein solches „rationales Denken" gegen alle Werte vollkommen blind ist, folgt daraus noch lange nicht, daß alle Werterfassung irrational ist. Hier ist eben aus dem Verstand ein wahres Zerrbild gemacht; dasselbe gilt aber schließlich, wenn auch

---

[10] Vgl. hierzu H. Spiegelberg, Antirelativismus (Zürich 1935) 42—45. Dort (S. 31 bis 61) wird das aus der großen Verschiedenheit der Wertungen hergeleitete Hauptargument des Wertrelativismus einer eingehenden und sehr treffenden Kritik unterzogen.

[11] Ausgezeichnet deckt diese Zusammenhänge auf J. B. Lotz S. J., Sein und Wert, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 57 (1933) 557—613.

nicht immer im gleichen Maße, von jeder Erkenntnislehre, die noch halb in den Vorurteilen des Positivismus steckt.

Man wird vielleicht entgegnen, auch bei Anerkennung der scholastischen Auffassung des Verstandes bleibe es noch immer bestehen, daß der Wert nicht erkannt, sondern nur gefühlt werde. Denn auch die Einsicht des „intellectus" sei und bleibe eine kalte, uninteressierte, rein sachliche Feststellung von Seiendem; des Wertes aber und seiner beglückenden Kraft könne man nur in einem emotionalen Akt, im Wertfühlen, inne werden. — In diesem Einwand steckt ohne Zweifel ein berechtigter Kern. Und doch kann gerade eine Betrachtung der gemäßigteren, phänomenologischen Auffassung des „Wertfühlens" unschwer zeigen, daß die Folgerungen des Wertirrationalismus zu weit gehen. Man sagt, im Wertfühlen werde der objektive Wert entdeckt, er leuchte mit Evidenz auf, werde zum „Phänomen", d. h. zum Gegenstand, der sich unserem schauenden Blick unmittelbar darbietet. Darum spricht man wohl auch von einem „Wertschauen". Nun wird aber jeder, der unbefangen an die Sache herantritt, einen Akt, in dem ein Gegenstand „geschaut", „entdeckt" wird, einen Erkenntnisakt nennen; auch „Evidenz" scheint ein Bestandstück der Erkenntnisordnung zu sein. Warum soll denn das Wort „Erkenntnis" so krampfhaft gemieden werden, wenn man die damit gemeinte Sache im Grunde zugibt?

Allerdings besteht ein Unterschied zwischen bloßer Seinserkenntnis und Werterkenntnis, wenigstens wenn diese Werterkenntnis für den ganzen Menschen fruchtbar sein soll (und gerade die letzte Wertung, die wir Weltanschauung nennen, soll ja zum Lebensgesetz für den ganzen Menschen werden). Aber dieser Unterschied liegt nicht in dem den Gegenstand erstlich entdeckenden Akt als solchen, sondern darin, daß die Werterkenntnis gewöhnlich mit einer Gefühlserregung *verbunden* ist, während diese bei bloßer Seinserkenntnis fehlt. Gerade die angeblich so intellektualistische scholastische Philosophie und Theologie hat die Bedeutung dieser Tatsache stets betont. Die Werterkenntnis wird nur dadurch für den Willen fruchtbar, daß eine „complacentia affectus", ein, wenn auch vielleicht nur schwaches, gefühlsmäßiges Wohlgefallen zu ihr hinzutritt. Und je stärker dieses affektive Erleben des Wertes ist, um so machtvoller wird der ganze Mensch von dem Wert erfaßt. Darum z. B. auch die starke Betonung des „innern Fühlens und Verkostens der Dinge" in den ignatianischen Anweisungen zum betrachtenden Gebet[12]. Auch die übernatürliche Ordnung der Gnade folgt demselben Gesetz. Darum wird immer wieder hervorgehoben, daß die bloße „Erleuchtung" des Verstandes nicht genüge; es müsse die „Anregung" (inspiratio) des Willens hinzukommen.

Man kann also recht wohl zugestehen, daß das volle Erfahren und Erleben des Wertes erst mit der affektiven Wertantwort des Subjekts gegeben ist. Daraus folgt aber keineswegs, daß dieses Erleben weiter nichts ist als ein rein emotionaler Akt. Daß es in Wirklichkeit aus Erkennen und

[12] Vgl. J. B. Lotz S. J., Die ignatianische Betrachtungsmethode im Lichte einer gesunden Wertlehre, in: Zeitschrift für Aszese und Mystik 10 (1935) 1—16.

Fühlen zusammengesetzt ist, mag daraus hervorgehen, daß das Element der bloßen Werterkenntnis auch für sich allein vorkommen kann, so etwa, wenn jemand rein erkennend feststellt, daß dies oder jenes für einen andern, z. B. für einen Feind, wertvoll ist. Auch die häufig vorkommende Erscheinung, daß ein Wert ganz klar als der höhere erfaßt wird und doch gefühlsmäßig gegen einen andern, niedern, nicht aufkommen kann (man denke etwa an den Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung), ließe sich schwerlich verständlich machen, wenn das Werterfahren nur ein einheitlicher emotionaler Akt wäre.

Dies alles zeigt wohl zur Genüge die Schwäche der Beweisführung des Irrationalismus. Daß er in sich unannehmbar ist, läßt sich zunächst für den Wertrelativismus leicht einsehen. Hätte dieser recht, so wäre der Mensch in all seinem Tun und Lassen letztlich seinem schwankenden Gefühl als einzigem Führer ausgeliefert. Jedes Urteil über Berechtigung oder Unberechtigung des Gefühls wäre ausgeschlossen. Wenn jede auf dem Gefühl beruhende Wertung relativ berechtigt ist, wie will man dann noch anderer Handlungen als sittlich minderwertig beurteilen, ja wie kann überhaupt der Unterschied von sittlich Gut und Schlecht noch bestehen? Vielleicht versucht man, der Relativität eine Grenze zu setzen, indem man etwa sagt, das Sittlichkeitsgefühl einer Rasse sei für alle Menschen dieser Rasse verbindlich. Aber selbst wenn der Begriff „Sittlichkeitsgefühl der Rasse" nicht so verfließend und schwer faßbar wäre, wie er es tatsächlich ist, bliebe diese Grenzsetzung ein durch nichts zu rechtfertigender Willkürakt. Denn daß die Wertungen der Rasse einen solchen Vorzug vor den Wertungen des einzelnen haben, ist selbst wieder eine Wertung, über deren Berechtigung sich also nichts ausmachen ließe. Tatsächlich sehen wir aber, daß Verteidiger der rassischen Bedingtheit aller Wertungen entgegen dieser relativistischen Theorie so reden, als hätten sie ein absolut wahres und sicheres Wissen von der Wertüberlegenheit der Rasse; es ist das eben der Selbstwiderspruch, dem kein Relativismus entgeht. — Was aber die phänomenologische Theorie des „Wertfühlens" angeht, so sagten wir schon, daß sie im Grunde doch wieder eine Werterkenntnis einführt, wenn auch unter dem leicht zu Mißverständnissen führenden Namen eines bloßen Fühlens. Sachlich nicht zu billigen scheint uns aber die vollständige Trennung dieses Werterfassens von der Seinserkenntnis.

Wie stellt sich nun positiv nach der Auffassung der scholastischen Philosophie das Verhältnis von Werterkenntnis zu Seinserkenntnis? Wird der Wert aus dem Sein „abgeleitet", „deduziert"? Wenn man den Worten ihren Sinn läßt, ist zu antworten: Nein. Längst vor den modernen Erörterungen über die Werterfassung hat das Kleutgen ganz klar ausgesprochen: „Der Begriff des Guten läßt sich aus dem Begriff des Seins, der uns möglich ist, durch keine Analyse herleiten. Denn unser Begriff vom Sein ist der allereinfachste, der folglich gar keine verschiedenen Elemente in sich schließt." [13]

Trotzdem wird das Gute als solches, d. h. seine Gutheit, sein Wert, nur

[13] Philosophie der Vorzeit I, Nr. 300.

in Abhängigkeit vom Sein erkannt. Die metaphysische Seinserfassung (nicht die rein empirische Tatsachenfeststellung) offenbart im Seienden die Akt-Potenzstruktur. So erscheint etwa ein organischer Körper als solcher, z. B. ein Menschen- oder Tierleib, aus sich nur fähig, beseelt zu werden; er ist „in Potenz" zum Leben („im Mögestand", sagt die neue Übersetzung der Summa contra Gentiles); die Wirklichkeit, den „Akt" des Lebens aber hat er nur durch die Seele. Oder: Der Verstand ist seinem ganzen Wesen nach „Potenz", Anlage zur Wahrheitserkenntnis; die Wahrheitserkenntnis selbst aber ist der „Akt", durch den diese Potenz erfüllt wird. „Erfüllt wird", sagen wir; und in der Tat, es ist unmittelbar einsichtig, daß die Potenz durch den Akt ergänzt, erfüllt wird. Die Potenz für sich allein ist etwas Ergänzungsbedürftiges, Unfertiges, gleichsam Halbes. Voll-endet, sozusagen zur natürlichen Ganzheit abgerundet, wird sie erst durch den Akt. Diese ganze Betrachtung beschränkt sich noch auf die Herausarbeitung wertfreier Seinsverhältnisse. Aber sie drängt derart über sich hinaus, daß die Wertbetrachtung sich kaum hintanhalten läßt. Schon die Worte „etwas Unfertiges", „Halbes", die an sich bloße Seinsverhältnisse ausdrücken, haben für uns den Klang einer Minderbewertung; besonders klar ist das etwa an dem Ausdruck „halber Kram". Umgekehrt wecken die Worte „Vollendung", „Ganzheit" unmittelbar den Gedanken an etwas Wertvolles. In der Tat, hier ist der Punkt, wo die reine Seinsbetrachtung unmittelbar in Wertbetrachtung übergeht. Die „Er-gänzung", „Voll-endung" wird zur „Vervollkommnung"; auch dieses Wort besagt zwar, ähnlich wie das lateinische per-fectio, dem Wortsinn nach nur ein Seinsverhältnis, dem tatsächlichen Gebrauch nach aber ein Erheben zu höherer W e r t stufe. An dem Verhältnis des erfüllenden Aktes zur erfüllten Potenz leuchtet uns also der Wertgedanke unmittelbar auf; nicht als würde er durch bloße Analyse des an sich wertfreien Begriffspaares gewonnen; aber durch eine neue Einsicht des „intellectus" geht es uns auf, daß dieses Seinsverhältnis zugleich ein Wertverhältnis ist: der Akt ist das der Potenz zukommende „Gut". So bleibt also beides gewahrt: daß der Wertgedanke ein unableitbarer Grundbegriff ist, der ursprünglich nur intuitiv erfaßt werden kann, und daß er doch nur in Abhängigkeit von einer Seinserfassung gewonnen wird: die Wertintuition setzt eine Seinsintuition voraus. In diesem Sinn ist der Wertbegriff wohl „ein" erster Begriff, aber nicht ein dem Seinsbegriff g l e i c h ursprünglicher Begriff.

Auf weitere Feinheiten muß hier verzichtet werden. Jedenfalls ist soviel klar: Wenn es einen ersten, intuitiven Anfang der Werterkenntnis gibt, besteht grundsätzlich keine Schwierigkeit mehr, daß die schlußfolgernde Vernunft (die „ratio"), von diesem Ausgangspunkt weiter fortschreitend, auch da zu einer, jetzt im strengen Sinn „rationalen" Wertung und Sinndeutung gelangen kann, wo uns Menschen eine unmittelbare Einsicht nicht mehr beschieden ist — und eine nüchterne Beurteilung der Reichweite unserer schauenden Erkenntnis muß zugeben, daß uns der letzte Sinn der Welt keineswegs unmittelbar einsichtig ist. Der Haupteinwand gegen die Möglichkeit einer rationalen Erkenntnis weltanschaulicher Art ist also hinfällig. Wenn aber die Vernunft Gott irgendwie als das letzte Ziel dieser

Welt erkennen und so eine erste, vorläufige Antwort auf die weltanschauliche Frage geben kann, dann ist damit, wie wir zeigten, eine rationale Grundlage für den christlichen Glauben gewonnen; dieser allein aber läßt uns das letzte Gottesgeheimnis dieser Welt in einem überrationalen Akt einigermaßen erfassen.

Richelieu zwischen Staat und Kirche

Von Dr. Willi Kölmel.

Unter den ernsten Ereignissen des Dreißigjährigen Krieges, deren Gedenken sich in unserer Zeit wiederholt, jährte sich im Frühsommer dieses Jahres die Kriegserklärung Frankreichs an Spanien vom 19. Mai 1635. Mit ihr tritt aus dem „verdeckten" Krieg Richelieu in den Endkampf gegen Habsburg. Nach glückhaft aufsteigenden Eroberernaturen wie Wallenstein und Gustav Adolf nun der Mann, der im Gegensatz zu aller chaotischen Abenteuerlichkeit jener wilden Tage fleißig und berechnend seine Positionen ergreift und vorschiebt. Immer dem Möglichen zuerst verpflichtet, obwohl und da er sich in den größten Gegensätzen bewegt. Was und wie Menschen waren, so werden sie auch in der Nachwelt erlebt. Richelieus Werk entwickelte sich langsam, an tausend kleinen Vorposten einsetzend; so wuchs auch sein europäischer Ruhm. Erst heute, nach 300 Jahren, ist er auf seiner Höhe angelangt: „Founder of Modern Europe", nennt ihn Belloc[1].

Kühl bei aller Leidenschaft, beherrschte er seine Umgebung durch den unwiderstehlichen Zwang seiner Logik, war seiner Zeit darin nahe und unendlich fern zugleich, und derart ist auch das Erlebnis seines Ruhmes geblieben. Als Ruhm zwar gewußt, aber dennoch nur schwer zugänglich, da man zuerst den unzähligen Entscheidungen eines beständigen stillen Ringens nachzugeben hat, um ihn ganz zu verstehen, und selbst hier bleibt dieses Erlebnis immer geladen mit den Widersprüchen der eigenen Vernunft gegen die Entscheidungen des Kardinals. Denn immer ist der Gedanke an seine Größe von den stärksten Zweifeln begleitet, Zweifeln, die zuinnerst auch die Geschichte des Katholizismus angehen. Aus diesem Widerspiel heraus ist zu verstehen, daß gerade heute Richelieu besonders beachtet wird, und daß die Probleme, die sein Werk stellt, erneut beantwortet werden müssen. Neben wissenschaftlichen Einzelarbeiten gab 1929 Pastor ein Beurteilung (Gesch. der Päpste XIII), 1930 erschien die Biographie Bellocs, und jetzt hat C. J. Burckhardt in einem ersten Band den Aufstieg Richelieus zur Macht geschildert, eine Darstellung, die vor allem das deutsche Lesepublikum angeht[2].

Es ist ein wesentliches Verdienst der Burckhardtschen Darstellung, daß sie auch die wertvollen Züge im Bilde des Kardinals abhebt, obgleich dabei vielleicht manchmal etwas Schatten auf die umgebenden Figuren (Maria

[1] H. Belloc, Richelieu. London 1930, Benn.

[2] C. J. Burckhardt, Richelieu. I. Bd. 8° (534 S. u. 8 Bilder) München 1935, Callwey. Kart. M 9.—

Medici) fällt. In einer Gesamtschau von Zeit, Werk und Persönlichkeit will Burckhardt die Grundlagen zeigen, aus denen später Richelieus europäische Leistung wächst. Also: Aufstieg als Vertrauter von Maria Medici, Kampf um den König, Sieg über Hugenotten und höfische Opposition, und auf diesem granitnen Fundament der staatlichen Autorität nun das große Ziel: verbündet mit den protestantischen Mächten die Entscheidungsschlacht gegen die Vormacht Habsburgs. Ein großes Ringen, gefährlich im persönlichen und moralischen Einsatz, das Burckhardt in den leisen Stimmungen wie in den wuchtigen Aktionen festzuhalten sucht, dem er in den übermächtigen Spannungen der Zeit bis in die feinen Verhaltenheiten der Hofintrige (hier oft mit zu weitgehender Einschätzung der Anekdote) nachspürt. Augenscheinlich wird klar die unbedingte Leidenschaft Richelieus, seinem Staat zu dienen, und gegenüber dieser überzeugten Hingabe müssen die vielen kleinen Züge zurücktreten. Burckhardt zerstreut hier manche Zweifel, die bei der Beurteilung Richelieus auftauchen; alle Fragen werden allerdings noch nicht beantwortet.

Gerade die Antwort auf eines der schwersten und vielleicht das eigentliche Problem ist erst dort zu erwarten, wo Burckhardts Darstellung sich fortsetzen wird. Es ist der ewige Zweifel, der Richelieus Ruhm wie ein Fluch begleitet: Wie vereinbart sich sein Bund mit den Protestanten gegen katholische Fürsten und überhaupt seine mit gewagten Mitteln arbeitende Politik mit seiner Stellung als Würdenträger der Kirche? Eine Frage, die bei der Bedeutung Richelieus auch für die neuere Geschichte des Katholizismus wichtig ist. Das Problem wird bei Burckhardt deutlich, seine Andeutungen sind aber noch zu unvollständig, als daß man von ihnen ausgehen könnte. Für die rein menschliche Beurteilung scheint mir dagegen Burckhardts abschließendes Wort nicht unwesentlich, daß Richelieu alles, was er erreichte, nicht seelenlos tat, sondern mit beständigen Leiden erkaufte.

Das Urteil über Richelieus Stellung zu Staat und Kirche ist heute so umstritten wie vor 300 Jahren. Pastor schreibt, seine Politik sei mit den Pflichten eines Kirchenfürsten auf keine Weise vereinbar (Gesch. der Päpste XIII, S. 275 ff.); Bainville meint, Richelieu habe „weder den christlichen Gedanken noch die Sendung der Kirche" aus dem Auge verloren[3], und Belloc glaubt, daß Richelieus Wirken mehr als alles andere die Zerklüftung Europas in Nationalismen herbeigeführt und die Trennung von katholischer und protestantischer Kultur befestigt habe (S. 17). Diese Urteile sind typisch vor allem auch darin, daß gerade das deutsche Urteil ablehnend, das französische rechtfertigend ist. Gewiß, Richelieu hat auch in Frankreich scharfe Kritik erfahren, vor allem sein innerpolitischer Absolutismus — Montesquieu nannte ihn einen der „schlechtesten Bürger" —, aber seine europäische Politik wird man dort eher verteidigen, da Frankreich durch sie stark wurde. Ebenso wird man auf deutscher Seite in ihm den Gegner der deutschen Einheit sehen, obgleich er mit deutschen Fürsten verbündet war und den deutschen Protestantismus retten half. Die

[3] Oeuvres du Cardinal de Richelieu (Paris, Tallandier) S. IX.

Gründe für diese Spannung sind zu offensichtlich, als daß man sie zu erwähnen brauchte. Darf aber die Stellung Richelieus zu Staat und Kirche von den verschiedenen nationalen Belangen her entscheidend beurteilt werden? Zweifellos nicht, die Antwort wäre dann immer schon gegeben; eine wirklich fruchtbare Fragestellung entsteht erst bei einer vorurteilsfreien Haltung. Das ist für uns um so leichter, als die deutsche Forschung schon längst die rein politische Größe des Kardinals von einem objektiven Standpunkt aus würdigt.

Wie Richelieu sich inmitten seiner Pflichten gegen Staat und Kirche verhielt, kann natürlich nicht ausschließlich von seiner europäischen Politik her untersucht werden, man hat dazu seine ganze Entwicklung zu berücksichtigen. — Er wurde sehr jung schon Bischof von Luçon; die Familie Du Plessis hatte eine Anwartschaft auf das Bistum, und Richelieu hatte, als sein älterer Bruder verzichtete, rasch die geistliche Laufbahn eingeschlagen. Man hat ihm dies vorgehalten; denkt man aber an die Zeitumstände, an die häufige Besetzung geistlicher Stellen durch nachgeborene Adelssöhne, so ist ihm daraus kein besonderer Vorwurf zu machen. Vor allem, da wir über seine gesamte innere Einstellung nichts Letztliches aussagen können; daß seine Gedanken nur auf weltliche Dinge gerichtet waren, darf man deshalb nicht behaupten. Er bewältigte, einmal zum geistlichen Stand entschlossen, mit Ernst seine Studien, als Bischof verwaltete er voll Tatendrang und Ehrgeiz sein Bistum, und später, in der langen Zeit seiner Staatsregierung, erfüllte er seine geistlichen Pflichten immer gewissenhaft. Konnte er so sein, wenn er ohne jedes Verhältnis zu seinem Amt das Bistum übernommen hätte?

Wir wissen, daß der junge Bischof von Luçon sich eingehend mit theologischen Studien beschäftigte, Verkehr mit Theologen pflegte, sogar einen Katechismus verfaßte. Es lag ein gewisser Eifer über diesem Wirken, der auch später zum Ausdruck kam, als er nach einem ersten Mißerfolg eine vielgelesene apologetische Schrift gegen die Hugenotten schrieb und die Reform der Klöster unterstützte. Freilich, daß dieses Verhältnis zu seinem geistlichen Amt Grenzen hatte, ist ebenso festzuhalten. Zweifellos war Richelieu keine „religiöse Natur"; die einfache Tatsache, daß er schon früh aus seiner Diözese drängte, sein Lebensdienst als Minister erweisen dies nur zu offensichtlich. Sein Ministeramt, das seine ganzen Kräfte beanspruchte, führte ihn dazu, unbeschadet seiner Pflichten gegen Gott, auch „den Menschen zu gefallen".

Richelieu ist ein Mensch, der mitten in allen weltlichen Dingen steht und als Lebensaufgabe nicht den Einsatz für rein kirchliche Ziele, sondern die Vereinigung politischer Verpflichtungen mit dem Gehorsam gegenüber Gott erstrebt. Offenbar hat er die Überzeugung, daß die „raison" auch die religiöse Verpflichtung regeln müsse.

Deutlicher wird dies noch, wenn wir ihn über seine Stellung zu einzelnen Pflichtgebieten hören. Er verlangt, daß Grenzschwierigkeiten zwischen den Rechten Roms und der französischen Krone nicht durch Eifer für die eine oder andere Partei, sondern nur durch Vernunft und das

nötige Wissen gelöst werden[4]. Aus diesen Worten spricht jener Richelieu, der aus gallikanischen Traditionen oft in Konflikt mit Rom geriet (vgl. Pastor, Gesch. der Päpste XIII, S. 508 ff.), wenn er auch diese Tendenzen nie so weit trieb, daß er entscheidend angegriffen werden konnte. Und dasselbe Gegengewicht der „raison" gegen jede rein religiöse Zielsetzung diente ihm schließlich auch zur Rechtfertigung seiner politischen Maßnahmen gegenüber den „eifernden Unbedachtsamen".

Der Ursprung dieser Lebensanschauung wird in all dem deutlich: es ist die Wirklichkeit, die der Kardinal als sein Schicksal sieht. Die „raison" gibt ihm nicht nur den Ausweg in den sich kreuzenden Interessen von „Staat und Kirche", ihr und der „Regierung Gottes" hat alles politische Handeln zu folgen[5]. Eine nähere theoretische Erklärung dieser „raison d'état", praktische Erörterungen über die verschiedenen Pflichtenkreise hat Richelieu allerdings nicht gegeben. Besondere Gedanken über den Staat und sein Verhältnis zur Kirche im allgemeinen spricht er nicht aus. Was er dazu sagt, beschränkt sich auf die einfachen christlichen Grundsätze: Gott hat den Staat gestiftet, die königliche Gewalt stammt von Gott, ohne „die Regierung Gottes" kann kein Fürst regieren[6].

Das genügt, um zu zeigen, welchen Abstand die „Staatsräson" Richelieus von dem heidnischen Staat Machiavellis hat. Richelieu ging gewiß in der praktischen Ausdehnung seiner Staatsräson sehr weit, so weit, daß wir berechtigte Einwände geltend machen dürfen, nicht nur in kleinen Maßnahmen, die uns hier nicht beschäftigen können, sondern vor allem in den großen Entscheidungen seiner europäischen Politik. Und seine beständigen Ermahnungen an den König, nicht skrupelhaft zu sein, sondern immer „mannhaft mutig" zu bleiben, erweisen[7], daß er sich der Gefährlichkeit seiner Ziele bewußt war. Er ist in seinem stetigen Streben, immer den für Frankreich günstigsten Standpunkt (aber „unbeschadet der Rechte der Kirche") zu erlangen, ganz mit der mächtigen Zeitidee der „ragione di stato" verbunden, wobei allerdings diese Behauptung der Staatsinteressen nur auf Grund der „raison", nicht auf Grund eines ungeregelten Triebes erfolgen darf. Richelieu ist sich auch bewußt, daß seine Handlungen nie die Moral verletzen dürfen, d. h. er muß sie immer als moralisch rechtfertigen können, und darin unterscheidet er sich eindeutig von der „necessità" Machiavellis, die vom Fürsten auch offensichtlich unmoralische Handlungen fordert.

Damit sind die Grundlagen dargelegt, auf denen nun „zwischen Staat und Kirche" Richelieus rein politisches Werk sich vollzieht. Zu allererst fällt hier der unüberbrückbar scheinende Gegensatz der Innen- und Außenpolitik auf. In der Innenpolitik fesselt sofort ein beherrschendes Ereignis den Blick: die Unterwerfung der Hugenotten. Mit Entschlossenheit und Härte hat Richelieu diesen Kampf geführt, die bewaffneten Plätze unterworfen (La Rochelle zuerst), aus der klaren Einsicht, „daß die Hugenotten

[4] Richelieus Politisches Testament II, Kap. 2, Abschn. 9.
[5] A. a. O. II, Kap. 1, 2. [6] Ebd. Kap. 1.
[7] Ebd. Kap. 6.

den Staat mit dem König teilten, die Großen sich so aufführten, als ob sie nicht seine Untertanen gewesen wären"[8]. Die Wirren der Regentschaft hatten die Gefahren der in festen Plätzen bewaffneten hugenottischen Macht erwiesen, vor allem da sich mit der religiösen Opposition die ständischen Sonderinteressen des gegen den aufstrebenden Absolutismus frondierenden Adels verbanden. Die durch das Edikt von Nantes mühsam gebändigten Revolutionskriege drohten wieder auszubrechen, und daß Richelieu die Einheit wiederherstellte, entsprach auch dem tiefsten Lebenswillen der eigenen Nation. Das war die politische Seite der Belagerung von La Rochelle, und sie war auch der Grund, daß mit rücksichtsloser Gewalt vorgegangen wurde.

Dadurch wird nicht ausgeschlossen, daß der religiöse Kampf aufs engste damit verknüpft war. In den politischen Gegnern wurde zugleich der Kalvinismus getroffen; Frankreich wurde ein katholisches Land, und in diesem Sinne wollte auch das katholische Europa das Vorgehen Richelieus verstanden wissen. Die Gewalt war aber nicht angewandt worden, um eine Bekehrung einzuleiten. Der Friede von Alais (1629) sicherte den Hugenotten freie Religionsausübung zu. Ein bewußter Verzicht also auf Herstellung der Religionseinheit nach dem Grundsatz: Cuius regio, eius religio.

Man hat Richelieu schon immer diese Toleranz vorgeworfen, da sie nur aus Gründen politischer Zweckmäßigkeit, um den Staat innenpolitisch nicht zu sehr zu belasten, erfolgt sei. In dieser Ausschließlichkeit trifft die Anklage nicht zu. Politische Gründe spielen gewiß herein, politisch ist die Toleranz auch darin, daß nach Richelieus Überzeugung viele Hugenotten wertvolle Staatsbürger sind; aber dahinter wirkt doch wieder jener Widerwille gegen jeden Übereifer, positiv unterstützt durch den schon im jungen Richelieu durchbrechenden Glauben, daß nur auf friedlichem Wege die Glaubenseinheit wiederhergestellt werden könne. Er begünstigte deshalb Missionen, die Errichtung von Klöstern usw. Belloc hat sogar gemeint, durch diese (zwar ehrlich gemeinte) indifferente Haltung sei Richelieu Schuld daran, daß Frankreich zwar weltlich geeint wurde, aber geistlich geteilt blieb (S. 45); zusammen mit seiner Außenpolitik habe er so Europa betrogen, ohne daran zu denken, daß er es betrog. Bezieht man diesen Vorwurf ausschließlich auf Richelieu und seine Innenpolitik (was Belloc zwar nicht tut), dann ist er ungerechtfertigt. War nicht ein derartiger Endkampf in diesem Augenblick tatsächlich eine Gefahr für den Staat, und wäre dann nicht noch stärker die katholische Religion in Frage gestellt gewesen? Und selbst wenn er gelungen wäre, war damit schon ein dauerhafter Erfolg gesichert und die Aufklärung des 18. Jahrhunderts vermieden worden? Ludwig XIV. hat ja später das Edikt von Nantes aufgehoben, aber Innozenz XI. betrachtete sein gewaltsames Vorgehen mit Recht sehr skeptisch, und tatsächlich hat die Vertreibung der Hugenotten Frankreich die Entwicklung zu 1789 nicht erspart.

Die Gründe dieser geistigen Entwicklung erstrecken sich doch weiter und liegen tiefer. Nicht nur, daß die Loslösung vom Glauben in Frank-

[8] Ebd. Kap. 1.

reich (und Europa) sich schon zu sehr gefestigt hatte, als daß man allein durch einen innerfranzösischen Kampf die Glaubenseinheit hätte retten können, vor allem war der französische Katholizismus selbst nicht mehr geschlossen (Jansenismus), er besaß nicht mehr die Stoßkraft, um ein so großes Ziel zu meistern, und überdies mußten die stetigen Einflüsse des andersgläubigen Europas die geistige Auflösung begünstigen. Um dies zu verhindern, hätte man also in ganz Europa dem katholischen Glauben wieder zum Siege verhelfen müssen. Tatsächlich bestand dieses Ziel ja auch damals, und der, dem man vorwirft, die Erreichung als Bundesgenosse der protestantischen Mächte verhindert zu haben, ist ja kein anderer als Richelieu selbst. Diese Frage kann aber nur von einer Betrachtung seiner europäischen Politik her gelöst werden. Seine Innenpolitik, für sich genommen, ist zweifellos nicht derart, daß man ihn entscheidend anklagen kann. Bei aller selbstherrlichen Behauptung der staatlichen Bedürfnisse gegenüber der Kirche (die verhindert, daß man Richelieu als d e n Retter des katholischen Frankreichs hinstellt), hat er dem katholischen Glauben in Frankreich viel geholfen. Durch die energische Absage an den Jansenismus hat er den französischen Katholizismus vor größeren Erschütterungen bewahrt und von hier aus durch intensive Förderung der Kunst und der Wissenschaft auch die katholische Kultur Frankreichs wieder belebt. Oder ist es ein Zufall, daß Corneilles zuchtvolle, große Tragödie des Martyrers „Polyeucte" gerade im Frankreich Richelieus entstand?

Es ist klar und unabweislich: der grundsätzliche Zweifel an Richelieus Innenpolitik ist erst statthaft, wenn sein europäischer Kampf offenbart, daß allein durch seine Schuld die Gegenreformation zum Scheitern gebracht wurde. Dann wäre allerdings seine ganze Beurteilung in Frage gestellt.

In einem großen Ziel erschöpft sich Richelieus europäisches Ringen: Beseitigung der Vormacht Habsburgs. Habsburg, das heißt Spanien und das mit Österreich verbundene deutsche Kaisertum. Spanien ist immer noch ein Koloß, im Rücken die Kolonien, in Europa Flandern, Franche-Comté und Mailand; an der Spitze ein müder König, aber an dessen Seite der ehrgeizige Minister Olivares. Mit Österreich verknüpften sich seit der Schlacht am Weißen Berg (1621) alle religiösen Hoffnungen der deutschen Gegenreformation, aber auch alle universalen Herrschaftspläne der Habsburger. Ein Sieg in Deutschland schafft eine starke Kaisergewalt und macht die Kräfte Habsburgs in Europa frei. Die alten Tendenzen, durch Spanien und Österreich Europa zu führen, mußten wieder aufleben. Sofort regt sich denn auch Spanien, um die engste strategische Verbindung mit Ferdinand II. zu gewinnen. Das Veltlin, die Verbindungsstraße zwischen Oberitalien und Tirol, wird besetzt, um ungehinderten spanischen Truppentransport von Mailand nach Deutschland und weiter nach den Niederlanden zu ermöglichen, auf die ein neuer Angriff vorbereitet wird. Die seit Heinrich IV. spanienfreundliche französische Politik hatte die Gefahren dieser habsburgischen Koalition erkannt, einen endgültigen Entschluß für oder gegen hatte man aber noch nicht getroffen.

In dieser Zeit wurde Richelieu Minister, und damit geschah der ent-

scheidende Schritt. Die schwebenden Verhandlungen mit den kalvinistischen Niederländern wurden abgeschlossen. Gleichzeitig vermählte sich die Schwester des französischen Königs mit Karl I. von England. Inmitten dieser protestantischen Bündnisse erfolgt der Vorstoß gegen das Veltlin, die Schlüsselstellung der neuen habsburgischen Koalition. Französische Truppen rücken ein, Richelieu muß zwar im Vertrag von Monçon wieder zurück, aber der Anfang ist gemacht, die Nachfolge in Mantua wird zu Gunsten Frankreichs entscheiden und nun folgt in systematischem Verbreitern der Kampffront der „verdeckte" Krieg, immer mit Protestanten im Bunde, mit den protestantischen deutschen Fürsten (weniger mit katholischen), seit 1629 mit Gustav Adolf, dann das Vordringen an den Rhein, 1635 die Kriegserklärung an Spanien, Breisach fällt, 1642 wird Perpignan erobert, der Westfälische Friede ist nur noch eine Frage der Zeit. Der Kardinal und der protestantische Norden hatten die habsburgische Vormacht gebrochen; mit der politischen Niederlage Österreichs waren auch alle im Kriege gewonnenen katholischen Positionen verloren. War nicht noch mehr gescheitert? Nach Belloc hatte es Richelieu in der Hand, die Einheit Europas mit Habsburg zusammen herbeizuführen, trotzdem verhinderte er es, obwohl er Kardinal war, obwohl im eigenen Lande sein Bund mit den Protestanten angegriffen wurde und Urban VIII. und seine Nuntien ihn immer ermahnten, die Bündnisse aufzugeben. Der Zwiespalt scheint unüberbrückbar.

Richelieu hat seine Bündnisse mit dem Hinweis verteidigt (vor allem gegenüber Rom), daß Frankreich von Habsburg bedroht sei. Daran ist richtig, daß ein Sieg Habsburgs Frankreich zurückwerfen mußte; die weitere Frage, ob wirklich ernste Angriffsabsichten auf Frankreich bestanden, ist mit Vorsicht zu beantworten. Gewiß, seit der Kriegsschauplatz sich erweiterte (nach 1630) und Frankreich auch am Rhein vorrückte, plante man einen Angriff, und wirklich fiel man 1636 in Frankreich ein; damals standen aber französische Truppen längst im Elsaß und rechts des Rheins. Es ist sehr zweifelhaft, ob man in Wien und Madrid auf einem Vormarsch bestand, wie Richelieu betonte, wenn Frankreich der Forderung Habsburgs, auf die Bündnisse zu verzichten, entgegenkam. Das eigentliche Kriegsziel Habsburgs, von 1618 her gesehen, war doch keineswegs ein Angriff auf Frankreich selbst; durch eine Stärkung Habsburgs wurde Frankreich nur indirekt bedroht. Gegen diese indirekte Bedrohung war Richelieus ganze Politik gerichtet, ihretwegen griff er in Italien ein, ging er am Rhein vor. Lothringen war festes Kriegsziel für Richelieu; die Besetzung des Elsasses wollte er in Zeiten, wo es die politische Rücksicht forderte, nur als vorläufig bis zum Friedensschluß verstanden wissen. Aber schon 1629 hatte er von der Möglichkeit der Eroberung gesprochen, diese Absicht ist auch später unzweideutig festzustellen (1632 und 1633), seit 1640 ist schließlich von Rückgabe keine Rede mehr, und man muß deshalb zweifeln, ob Richelieu früher, als er das Elsaß nur als „Pfand" ansah, eine bedingungslose Rückgabe vorhatte[9].

[9] W. Mommsens These („Richelieu, Elsaß und Lothringen", 1921), daß Richelieu vor 1640 das Elsaß nicht annektieren wollte, ist nicht zu halten. Schon 1629 stellt

Aus dem schwankenden Verhalten Richelieus in der elsässischen Frage kann man erkennen, daß er sich zwar praktisch auf das Erreichbare beschränkte, aber bei jeder sich bietenden Gelegenheit das Ziel weiter vorschob. Eine Beobachtung, die sich mehrmals wiederholt, etwa als er Koadjutor von Trier werden wollte, oder als der große Plan einer Übertragung der Kaiserwürde an Ludwig XIII. auftauchte[10]. Es kam nicht soweit. Um so unzweideutiger ergibt sich aber daraus, mit welcher Intensität Richelieu seinen Kampf gegen Habsburg durchführte. Denn sicherlich waren für Habsburg die kleineren Forderungen Richelieus (Sicherung der Bistümer Metz, Toul, Verdun, dazu Moyenvic und die Festung Pinerolo in Italien) nicht unannehmbar, und sie wären bewilligt worden, wenn er die Truppen zurückgezogen und die protestantischen Bündnisse aufgegeben hätte. Aber er wollte eben mehr, und hier allerdings war ein Nachgeben Habsburgs nicht zu erwarten. Richelieu konnte folgerichtig, solange er seinen Plan durchführen wollte, auch die Bündnisse nicht preisgeben, und er mußte immer auf einen Angriff gefaßt sein. Das eine ergab sich aus dem andern. Im Mittelpunkt stand bei ihm der Wille, Frankreich mächtig zu machen. Wenn er auch oft seine Forderungen änderte, dieses fanatisch verfolgte Ziel hinderte ihn daran, dem Gegner annehmbare Friedensvorschläge zu machen. Er wünschte zwar oft ehrlich den Frieden[11], aber was er wünschte, war ein „Siegerfriede" für Frankreich. So entstand keinen Augenblick jene Atmosphäre, die einen Gesamtfrieden ermöglichte.

Richelieu erreichte das Ziel seines „Präventivkrieges". Aber unter welchen Opfern! Als er das wichtigste und verhängnisvollste Bündnis schloß, das mit Gustav Adolf, hat er schwerlich geahnt, welche Folgen die schwedische Invasion für die Kirche haben werde. Dennoch kam er von den Schweden nicht mehr los, und dadurch trug er wesentlich dazu bei, daß der Protestantismus in Deutschland das Übergewicht erhielt. Das einzige, was er von seinen Verbündeten erreichen konnte, und womit er immer wieder seine Bündnisse verteidigte, war das Zugeständnis, daß an allen

---

er das Elsaß als Ziel der Außenpolitik auf (vgl. Politisches Testament S. 273), 1633 (a. a. O. 285) und 1638 (Mommsen 209) ist wieder die Rede davon. Also wurde das Versprechen der Rückgabe nur unter dem Druck der Verhältnisse gegeben. Aber selbst unter den Zeugnissen, die vom Elsaß als Pfand sprechen, findet sich keines, das klar eine bedingungslose Rückgabe zusagte. Es wird immer nur allgemein von Rückgabe gesprochen; im Vertrag von 1634 mit dem Heilbronner Bund heißt es, „der König werde die Garnisonen zurückziehen, damit über sie entsprechend dem Friedensvertrag verfügt werde". Diese nicht unwichtige Nuance trifft offenbar auch für die von Siri berichteten Verhandlungen mit Madrid zu und war für Richelieu sicher auch eine stille Voraussetzung bei den Erklärungen gegenüber Rom (vgl. Leman, Urbain VIII et la rivalité etc. [1920] 89). Bezeichnenderweise wußte man in Wien 1639 nichts davon, daß Richelieu das Elsaß zurückgeben wollte. (Die Gutachten Dupuys [Mommsen 198 f.] sagen noch nichts über die Meinung Richelieus selbst, was Mommsen nicht beachtet.) Deutet nicht das alles darauf hin, daß Richelieu immer noch Möglichkeiten frei halten wollte („Freigabe gemäß den Friedensbedingungen")?

[10] Vgl. Leman a. a. O. 88.

[11] Mommsen 76.

Orten die katholische Religion erhalten werden solle. Dieses Zugeständnis steht in allen Verträgen, und zu Richelieus Rechtfertigung ist beizufügen, daß er sich überall, wo die französischen Truppen standen, für die katholischen Belange einsetzte (Elsaß, Rheinland). Aber demgegenüber erinnert man sich wieder an jene zahllosen und schrecklichen Übergriffe, denen Richelieu tatenlos zusah.

Auf französischer Seite betont man gerne die intensiven Versuche Richelieus, die unter Führung Bayerns stehende katholische Liga neutral zu halten, ja sogar sie gegen die Schweden zu schützen. Diese Bemühungen fallen in die Zeit, wo Gustav Adolf sich dem Rhein näherte und Bayern bedrohte; sie scheiterten an dem Widerstande der Liga. Der Schutz, den Richelieu anbot, bestand in einem Bündnis mit Frankreich; rheinische Plätze sollten französische Garnisonen aufnehmen, ja die Liga sollte sich sogar zu einem Angriff auf den Kaiser verpflichten [12]. Richelieu beabsichtigte dabei, die Schweden aus dem westlichen Deutschland fernzuhalten und sie zum Angriff gegen die österreichischen Erbländer zu zwingen. Waren solche Bedingungen überhaupt zu erfüllen? Sie verkannten die wesentliche Tatsache, daß der Kaiser immer noch rechtlich über den Reichsfürsten stand. Richelieu forderte hier, was er im eigenen Lande aufs strengste bestrafte: Rebellion gegen die legitime Autorität. Allerdings ist bei diesen weitgreifenden Forderungen das wirkliche Verhältnis von Kaiser und Partikulargewalten zu berücksichtigen. Die deutschen Fürsten standen ja — von religiöser Gegnerschaft abgesehen — fast alle in Opposition gegen den aufstrebenden kaiserlichen Absolutismus (die „spanische Servitut"). Selbst Bayern hatte aus den Traditionen der „deutschen Libertät" mit Richelieu noch 1631 (Mai) einen Defensivvertrag geschlossen, in dem der beiderseitige Besitzstand garantiert wurde.

Derselbe seit Jahrhunderten bestehende Gegensatz bildete auch die Brücke zu den protestantischen Fürsten und Ständen. Richelieu hätte gerne Protestanten wie Katholiken zu einem großen Bund gegen den Kaiser zusammengeführt. Der Prager Friede zeigte endgültig, daß der Kardinal sich auch in den meisten protestantischen Fürsten getäuscht hatte. Dennoch ist in einem Sinn die innerdeutsche Situation, aus der viele Fürsten ihm entgegenkamen, besonders zu beachten; man darf Richelieu nicht ohne weiteres vorwerfen, er habe bewußt die deutsche Zwietracht gestärkt. Wir urteilen hier zu leicht von der politischen Forderung des Einheitsstaates aus; um 1630 lagen die Verhältnisse anders. Anderseits gab es natürlich auch in dieser Zeit Pflichten gegen Kaiser und Reich, und es würde eine verhängnisvolle Verwirrung aller Begriffe verraten, wollte man den katholischen Fürsten vorwerfen, daß sie sich nicht mit den protestantischen Fürsten und mit Richelieu gegen Wien vereinigt haben. Hier ist die vaterländische Pflicht so klar, daß ich diesen Vorwurf noch nirgends gefunden habe.

Und war die Überlassung von Plätzen berechtigt, wo doch vorauszusehen war, daß Richelieu sie später nicht leicht räumen werde? Tatsäch-

[12] Vgl. Leman a. a. O. 52.

lich zeigte sich das im trierischen Gebiet, das Philipp v. Sötern (der einzige, der sich in dieser Sache mit Richelieu einließ) den Franzosen übergab. Ebenso verhielt es sich mit der Neutralität, die von der katholischen Liga verlangte, daß sie den Kaiser allein ließ und damit die katholische Sache aufs höchste gefährdete — ganz abgesehen davon, daß Gustav Adolf in den abschließenden Verhandlungen eine nahezu völlige Zerschlagung der Liga forderte[13]. Richelieu ließ dann, als die Verhandlungen gescheitert waren, das Elsaß besetzen. Unter den verschiedenen Gründen, mit denen er (je nachdem, an wen er sich richtete) den Einmarsch verteidigte, stößt man oft auf die Behauptung: es sei notwendig, die katholischen Fürsten zu schützen. Diese Absicht Richelieus ist nicht abzuleugnen, aber der entscheidende Beweggrund waren die politischen Vorteile der Besetzung.

Solche Schwierigkeiten und Gefahren der katholischen Belange, in die sich Richelieu verstrickt sah, liefern uns zugleich einen wesentlichen Hinweis für die Beurteilung des ganzen Kampfes. Richelieu und die ihm folgende französische Meinung hat immer geltend gemacht, es habe sich nur um einen politischen Kampf gehandelt. Darauf ist zu erwidern: Politische Gründe spielten weitgehend herein, wie auch in dieser Betrachtung deutlich genug hervorgehoben wurde. Deshalb ist die in der spanischen Diplomatie jener Zeit herrschende Tendenz, den habsburgischen Kampf immer als Kampf für die Kirche hinzustellen, nur teilweise berechtigt; sie trifft vor allem nicht zu in den italienischen Streitigkeiten, in denen die Spannung zwischen Spanien und Frankreich ihre Wurzel hatte. Wegen dieser spanischen Gefahr war auch Urban VIII. bekanntlich sehr zurückhaltend — auch gegen Wien, so daß er in den Verdacht kam, die protestantischen Bündnisse Richelieus zu billigen[14]. Die häufigen Ermahnungen an Richelieu, sie aufzugeben, widerlegen den Verdacht; der Papst wünschte nur, daß Spanien nicht mit Hilfe Österreichs zu mächtig werde. Daß die französische Politik für die Kirche gefährlich war, wußte man in Rom, wußte man ebenso in Paris. Die beständigen Beteuerungen Richelieus, die katholischen Belange in Deutschland schützen zu wollen, zeigen dies nur allzu deutlich, und schließlich erweist ein unbefangener Blick auf die ganze Entwicklung zum Restitutionsedikt hin, wie mächtig auf dem deutschen Kriegsschauplatz der religiöse Kampf die Fronten bestimmte. Es ist deshalb nicht zu fragen, ob Habsburg mit seiner Machtpolitik der Kirche mehr schadete als Richelieu, der die katholische Religion bei seinen protestantischen Verbündeten schützte[15]. Denn tatsächlich hat Richelieu sie zumeist nicht schützen können, und außerdem verhinderte er ihr Vordringen. Richtig lautet die Fragestellung: Hatte Richelieu recht, wenn er protestantische Bündnisse schloß, um das europäische Gleichgewicht herzustellen, oder waren Spanien und Österreich verpflichtet, Frankreich

[13] Richelieu riet, diese „rauhen" Bedingungen anzunehmen.

[14] Die Frage, inwieweit Urban VIII. dabei — trotz aller ernsten Bemühung, unparteiisch zu bleiben — die italienischen Belange zu hoch, die Gefahren der französischen Politik zu gering einschätzte, bleibt natürlich bestehen.

[15] So das Dictionnaire apologétique III, Sp. 1410.

in all seinen Forderungen nachzugeben, um den Kampf in Deutschland zu beenden?

Wie verschieden die Entscheidung in dieser Frage immer wieder ausfällt, wurde oben schon gezeigt. Unter den vielen Richelieu verurteilenden Stimmen sei Belloc hervorgehoben; er hat das schärfste, aber auch fraglichste Urteil abgegeben. Fraglich, da es einseitig die Schuld am Verlauf und Ergebnis des Krieges Richelieu zuschreibt, während doch die Verbündeten des Kardinals nicht übergangen werden dürfen, Frankreich also nur mitschuldig war. Fraglich fernerhin in der überragenden Bedeutung, die Belloc einem Sieg der Habsburger zuschreibt. Denn es ergab sich einmal aus dem Kampf selbst, daß die Rückgewinnung der dem Katholizismus verlorenen Gebiete nur mit Gewalt erfolgen konnte; war aber mit einer augenblicklichen politischen Niederlage der Protestanten schon ein dauernder Erfolg der katholischen Sache gesichert? Dazu hätte es im Gegenteil des ganzen seelischen und moralischen Einsatzes von Generationen bedurft. Mit Hilfe des Krieges war nur ein politisches Übergewicht der katholischen Länder in Deutschland zu erreichen, und nur dies hat Richelieu verhindern helfen. Man darf ihm nicht vorhalten, daß er sich mit Habsburg an die Spitze eines großen „Kreuzzuges" gegen die Protestanten hätte stellen sollen, denn selbst von der damaligen Wirklichkeit und Denkweise aus gesehen, ist die sittliche Berechtigung eines solchen Unternehmens ebenso zweifelhaft wie seine politische Durchführbarkeit.

Und müßte man zur klaren Abgrenzung der Verantwortlichkeit Richelieus nicht auch die Frage klären, inwieweit Habsburg die katholische Sache mit den eigenen weitgespannten Plänen seiner universalen Politik vermengen durfte, d. h. ob es nicht selbst seine politischen Pläne einschränken mußte, um Frankreich zu gewinnen? Wir können die Fülle dieser Probleme hier nicht zu lösen versuchen, ja man muß sogleich weiterfragen, ob es überhaupt fruchtbar ist, eine derartige Gesamtentscheidung anzustreben. Das Ergebnis wäre wohl nur eine Fortsetzung des bisherigen Bildes der Kritik: von beiden Seiten ein endloses Aufsuchen neuer, günstiger Positionen, ohne daß man darum deutlicher als schon jetzt die Forderungen spürte, um die vor 300 Jahren in Wien, Madrid und Paris gerungen wurde, und die letztlich auch vor uns immer wieder als Aufgabe stehen: Kirche, Vaterland und Völkergemeinschaft.

Wir haben eine Gesamtentscheidung abgelehnt. Ein bestimmteres Urteil ist dagegen für einzelne Phasen von Richelieus Wirken möglich. Und hier dürfte es sicher sein, daß der Kardinal in seinen protestantischen Bündnissen nicht immer mit der genügenden Umsicht vorging. So im voreiligen Bündnis mit Gustav Adolf, so in der dauernden übergroßen Rücksicht gegenüber den Schweden, um auf jeden Fall einen Bruch zu vermeiden. Nach allem, was wir wissen, hat er allerdings subjektiv für sein Handeln immer eine Rechtfertigung in seinen Pflichten als Staatslenker gefunden, die ihm nach seiner Ansicht auch als Kardinal nicht erlaubten, den politischen Preis zu zahlen, den die Abwendung der aus seinen Bündnissen entspringenden Gefahr für seine Kirche gekostet hätte. Man

braucht deshalb nicht an Richelieus menschlicher Größe zu zweifeln, aber ebensowenig darf man sein Werk rückhaltlos bewundern. Richelieu hat „zwischen Staat und Kirche" manches für die Kirche, sehr viel und das meiste für seinen Staat getan. Aber gerade dieses Wirken für den Staat (die europäische Politik zu weit größtem Teil) gibt zu wichtige Fragen auf (Fragen, denen er selbst „mutig und mannhaft" begegnen mußte), als daß man es ohne ernste Vorbehalte betrachten und zeigen könnte.

Erwin Guido Kolbenheyer

Von Hubert Becher S. J.

„Es verlohnt sich noch, ein Deutscher zu sein. Denn es wurde in dieser Zeit die Geschichte des Paracelsus von Kolbenheyer geschrieben", so sagte von dem Hauptwerk des Dichters ein Kritiker. Nun wissen wir, daß hymnische Äußerungen von Buchkritikern vorsichtig aufzunehmen sind. Aber ein solch außergewöhnlicher Ausdruck in der Besprechung einer ernsten Zeitschrift war offenbar ernst gemeint. Auch der Dichter, der sonst die laute Musik von seiner Lebensstraße weist und die Städte und Viertel des heimlichen Deutschlands liebt, duldet es, daß dieses Kennwort die Verlagsanzeige seiner Bücher begleitet. So mag es auch hier stehen als Anspruch und Behauptung, daß Kolbenheyer, zumal in Kindheit, Gestirn und Drittem Reich des Paracelsus, um das Wesen des Deutschtums ringt oder den deutschen Menschen als solch unsterbliches Gewächs hinstellt, damit über dem Leichenfeld enttäuschter Hoffnung und Liebe die Sonne der deutschen Zukunft wieder aufgehe.

Beifall in Wichtigem, Ablehnung im Wichtigsten wechseln jäh und stark in der Seele eines christlichen Deutschen. der in dieser Zeit den Dichter des Paracelsus einer genauen Betrachtung unterzieht, bei dem wie bei wenigen Schriftstellern der Gegenwart das alte Wort sich bewährt, daß das deutsche Volk ein Volk der Dichter und Denker sei. Unter den zahllosen Fabulierern, Wortkünstlern, Dichterphilosophen und Schreibern des Heute ragt Kolbenheyer als ein einzelner, selbständiger und doch aus der Zeit befruchteter, im Zeitenstrom stehender Künder auf. Wir sagen vorläufig nicht, daß er hervor- und herausrage, um nicht zum Gedanken zu verleiten, als wollten wir seine Gipfelhöhe mit andern vergleichen. Wir wollen nur die Eigenart und Eigenständigkeit bezeichnen und zugleich das Beispielhafte und Bedeutungsvolle seines Werkes anerkennen, das auf das deutsche Wesen und das deutsche Volkstum auf der Stufe der gegenwärtigen Entwicklung hinweisen soll. Um dies zu erkennen, verwerten wir nicht alle seine Werke gleichmäßig. Der Paracelsus steht mit Recht an hervorragender Stelle.

Die Familie Kolbenheyers stammt aus dem Zipser Karpathenland, dessen Bewohner in dem Kessel nationaler Einengung für eine zukünftige Auferstehung geläutert und durchglüht werden; wo Grübeln und mystisches Schwärmen zu Hause sind, wie man bei Nadler nachlesen mag. Schon früh führte ihn das Schicksal auf die Spuren Goethes, nach Karls-

bad und seinem kochenden, lebendigen Sprudel. Die Mannesjahre bis zur Gegenwart verlebte er meist in Wien, in dem abgelegenen, aber geistig starken Tübingen und in der Künstlervorstadt München-Solln. Schon dieser äußere Lebensrahmen läßt vermuten, daß das rasende Drehen nimmermüder Maschinen oder die brütende Hitze der Asphaltstraßen den Dichter nicht anspricht. Ebensowenig aber ist er der Mann, der aus der Helle des Tages oder dem unerhellten Dunkel des Leidens in die Unwirklichkeit des Traumes und der Idylle flieht. Er sieht, so kann man allgemein und obenhin sagen, seine Aufgabe darin, dem Geist wieder sein Recht und sein Reich zu erkämpfen. Vom Geist her muß dieses Leben gemeistert werden. Dieser Geist ist ewig. So kommt es nicht darauf an, ihn, seinen Kampf und seine Siegerkraft am Stoff der Gegenwart zu zeigen; die Geisteskämpfer der Vergangenheit werden dem Dichter zu zeitlosen, unsterblichen, darum immer gegenwartsnahen Gestalten, deren Brüder wir sind und deren Anfänge wir fortsetzen und vielleicht vollenden sollen.

I.

Der Geist gewinnt Gestalt im Wort. Nichts vermag auf den ersten Blick Kolbenheyers Kampf um den alten und neuen deutschen Geist besser zu kennzeichnen als sein Kampf um das Wort, den Logos der Griechen, ein Wort, das im Christentum das „Wort" für den ewigen Logos, das ewige Wort, die zweite Person des geistigen Gottes, wurde, weil eben das Wort in so inniger schöpferischer Beziehung zum reinsten geistigen Sein selber steht. Etwas von dieser Wahrheit muß ahnungsweise in Kolbenheyer leben, wenn wir immer wieder feststellen, wie er um die Sprache und das Wort ringt. Ausdrücklich wird der Kampf um das Wort im geistigen Kampf des Paracelsus sichtbar. So läßt er ihn sagen: „Eine Last: sehen und sagen müssen und um das Wort ringen! Um das angeborene Wort!" Der Feind des wahren Wortes ist das fremde Wort. Der um die deutsche Gestalt kämpfende Paracelsus ist dem Latein abhold, der „gläsernen", glatten, samtenen Sprache, deren Durchsichtigkeit Form ohne Gehalt, Schein, Oberfläche ist. Diese Worte, meint er, sind Schall und Klang, geben fertige, begrenzte Vernunftbegriffe, die vielleicht einmal von der Wirklichkeit abgezogen sind, von denen nun aber die Wirklichkeit abgezogen ist, deren wertlose Schale und Hülle nur übrigblieb. Deutsche Sprache will Verstand, Vernunft und Gefühl, Wahrheit und Wert, Form und Gehalt, Fläche und Tiefe zusammenbinden. Jedes ihrer Worte soll nicht nur einen für sich stehenden toten Sinn geben, jede Wortführung nicht eine Summe, sondern eine Einheit sein, die zudem über sich hinaus weist in die Unendlichkeit der Gesamtwirklichkeit. Deutsche Sprache und deutscher Mensch wollen kein Gekräusel und keine lautlose Bahn, sondern hegen Verlangen nach dem Urgrund von Menschenqual und Menschenheil. Kolbenheyer selbst hat etwas von diesem Paracelsusdrang. Auch ihm ist die deutsche Sprache der alltäglichen Gegenwart eine fremde Rede geworden, weil sie von Fremden und um deutsches Wesen unbesorgten Menschen gesprochen

wird. Das deutsche Wort ist wie ein abgegriffener Rechenpfennig, der gedankenlos von Hand zu Hand geht; die Prägung ist verwischt; die Gewohnheit allein läßt ihm noch den Wert. Darum sucht Kolbenheyer die Sprache zu erneuern durch die Rückkehr in die Vergangenheit. Alte Worte, Wortfügungen sollen sie wieder auffrischen und zum Werkzeug des neuen deutschen Geistes machen. Nicht Wortgewandtheit, sondern Wortechtheit soll der Dichter anstreben. Das ist wohl der innere Trieb, der den Dichter dazu antreibt, das Einfache, Gewachsene, ja Urwüchsige des Chronikenstils nachzubilden. Er will lieber hart und ungefüge als glatt und leicht erscheinen.

Diese Neigung des Dichters ist Zeichen des Lebens und im ganzen gesehen Zeichen der Echtheit. Doch werden wir uns nicht verhehlen, daß dieses Streben auch Sucht ist, gewollt und erzwungen wird. Es gelingt ihm nicht, ganz rein und getreu eine lebensfrische Sprache zu schreiben. Gar oft begegnen dem Leser jene — im Sinn des Dichters — „heillosen" Abstracta, die Worte des entwurzelten Rationalisten, so wenn er den Chronisten des Meisters Pausewang den Satz hinschreiben läßt: „Der Lebensvolle sieht den Tod mit Schrecken, der ihm die Quellen der Ich-Erfüllung verschüttet." Wenn wir uns an Schiller und seine Gedanken über naive und sentimentale Dichtung erinnern, erscheint Kolbenheyers Sprachsorge als die „sentimentale", die lobt und nach dem strebt, was sie noch nicht hat. Sein geistiges Ringen geht um ein Reich, in dem er noch nicht lebt. Er kommt aus der Zerrissenheit und der Unordnung einer andern Welt. Diese Feststellung sagt nur, daß Kolbenheyers Streben, Stil, Sprache nicht vollendet, daß er nicht am Ziel und im Besitz ist.

Ein anderes wiegt mehr. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß außer dem Streben nach der ganzen Wahrheit des neuen Wortes noch ein anderer Wille den Dichter beseelt. Romane und Dramen erwecken das Gefühl, daß die „Wirkung" des Wortes gesucht werde, und zwar die theatralische Wirkung, die sich aufdrängen will. Diese Sprache paßt sich jeweils dem Sprecher an, einmal altertümelnd, dann wieder in den modernen Romanen sich sogar dem Asphaltdeutsch nähernd. Hier ist Kunst noch nicht „Natur", hier ist Technik, arbeiten Verstand und Fleiß, glüht noch nicht Natur im freien Herzen. Dieses Bemühen aber ist unecht, da es das Mittel, die Sprache, als Zweck um seinetwegen will und den reinen innern Klang des gewachsenen Wortes trübt. Das fällt besonders aus dem Grund auf, weil Kolbenheyer so sehr aus der innern Kraft schaffen möchte, in solchen Fällen aber bewußt von außen das Wortkleid faltet und ordnet.

Etwas Ähnliches beobachten wir, wenn der Dichter aus rationalistischen Erwägungen ganze Szenen in den Dramen und mehr noch in den Romanen einfügt und ausbreitet, die keinen andern als einen theatralischen Zweck verfolgen. Sie dienen, etwa im Paracelsus, dazu, die Umwelt zu schildern, weniger um von ihr Kenntnis zu geben, als um beim Leser oder Zuhörer jenes meist ablehnende Wertgefühl zu erzeugen, das der Dichter hat. Um eine im Kern schon erreichte Stufe des Helden in ihrer Art zu verdeutlichen, den Gegensatz zur blinden Menge erst recht wirk-

sam zu machen, schiebt Kolbenheyer solche Episoden ein, wobei es an verdeckter Satire und Ironie nicht fehlt.

Es scheint uns, daß man diese Technik, so wie der Dichter sie anwendet, nicht dramatisch nennen darf. Der Dramatiker muß zwar nicht bloß von innen, sondern auch von außen her dichten, d. h. die Bühnenwirkung berücksichtigen. Das macht nun den großen Dramatiker aus, daß er diese beiden Blicke unauflöslich eint. Kolbenheyer sieht alles menschliche Geschehen dynamisch; er ist kein rationalistischer Berichterstatter wie Thomas Mann. Sein erstes Buch war nicht zufällig eine Tragödie, und immer wieder treibt es ihn zum Drama. Aber in den erwähnten Fällen ist er mehr Theaterleiter, der durch Ausstattung nachzuhelfen sucht, wo die fehlende Kraft des schöpferischen Dichters versagte. Bei dem ernsten Willen Kolbenheyers von Effekthascherei sprechen zu wollen, ist hart, aber man kommt kaum daran vorbei, etwas Unechtes und Zwiespältiges in der Formgebung aufweisen zu müssen. Der Philosoph in Kolbenheyer denkt ein Weltbild, das der Dichter nicht ganz zu erschaffen vermag. Das führt dann zu jenen Übertreibungen in Sprache und Szenenführung, über die er selbst in Ahalibama das Urteil gesprochen hat.

II.

Der festgestellte Mangel mag in sich geringfügig erscheinen gegenüber dem ganzen Formwollen Kolbenheyers. Seine „Bedeutung" im Doppelsinn des Erklärens und des Wichtigen erfassen wir erst, wenn wir den Gehalt der Dichtung betrachten. Kolbenheyer setzt sich kein geringeres Ziel, als den lebendigen, ganzen, ungeteilten deutschen Menschen darzustellen, wie er heranwächst zum wahren Träger des Kosmos, bis zur Vereinigung mit dem Unendlichen selbst. Der Dichter sucht alles in das Wort zu fassen, das, wie gesagt, Wahrheit, Wert und alle Rücksichten des Dinges erschöpfen muß; es soll der Zeuge dafür sein, daß auch der Dichter nicht nur gesehen und eingesehen, sondern unter jeder Rücksicht das lebendige Sein in sich aufgenommen hat. Nur wer erkennt und fühlt, ja überdies sozusagen biologisch die Welt einatmet, wird ihr gerecht. Des Dichters Aufgabe ist es, seinen Mitmenschen die Welt so zu deuten und Zeugnis von ihr abzulegen, daß nun auch sie alle seine Stufe ganzmenschlichen Seins ersteigen. Das Geistige hat in diesem aufnehmenden und im Wort nachschaffenden Vorgang die Führung. Aber auch das Körperliche ist daran beteiligt. Das glatte „Latein" ist bei Kolbenheyer immer wieder Symbol für die formal gute Gestaltung, die aber den Gehalt entwurzelt, ihn damit tötet und auch den vergiftet, der diese tote Wahrheitsmasse aufzunehmen versucht. Wir müssen wieder anerkennen, daß die Seele „erfüllt ist von dem Urwesen des Leibes, von dem Wesen dieses Lebenden, der nicht nur er selbst ist, sondern Frucht und Samen von hundert Geschlechtern her und hundert Geschlechtern weiterhin über sich hinaus" (Paracelsus III, 4). Wenn der Mensch seine Scholle verläßt, und wenn aus seinem Tagwerk Denkwerk geworden ist, dann verliert er den Weg zur Wahrheit. „Nur wer zu seiner Art findet, kann zur Wahrheit und zu Gott finden; denn beide, Wahrheit und Gott, können nicht aus anderer

Art empfangen werden, sie müssen entwachsen und erfahren sein in der lebendigen Tiefe" (Paracelsus II, 385).

Das gilt für jedes Volk, insbesondere für das Volk der Mitte, das deutsche. In ihrem kindlichen, unerfahrenen Gemüt haben die Deutschen aus der Fremde lernen wollen und so ihr eignes Wesen verkümmert und verstümmelt. „Das ist ein Groß in dem Luther, nit daß er des Papst's und der geistlichen Ständ wucherisch Handel, Gewalt und Hurerei hat geschlagen, sundern daß er den abgestümmelten deutschen Baum hat ausgraben aus der frembten Erd und gesatzt in sein Grund, daß er kunnt treiben und sein Frucht bringen" (Paracelsus III, 86). Dies ist in fast allen Werken des Dichters Gegenstand. Zumal der Paracelsus ist das Vorbild des Deutschen, der dem Willen Gottes in sich „nachfährt", um „Mensch" zu werden, für sich selbst und alle andern (II, 409).

Er wird am rauschenden Bergwasser, dem Sinnbild ewigen Lebens, an der Teufelsbrück, auf einem dem Kloster St. Einsiedeln eigenen Hof geboren, wo der Vater, der letzte Sproß der verarmten, aber edeln Bombaste von Hohenheim als Arzt lebt. Nach dem Tod der bäuerlichen Mutter wandert der Vater in die Welt. Theophrast lernt Latein und die Anfänge der chimischen Kunst in Villach. Dann zieht er zur hohen Schule nach Tübingen und Ferrara und sitzt zu Füßen der bedeutendsten Lehrer, die auf Galen, Avicenna und ihre Deuter schwören und darüber vergessen, die Natur zu beobachten und zu befragen. Auf langen Wanderfahrten durch Europa erwirbt Theophrast, der der Natur immer treu geblieben ist und immer tiefer in ihre Geheimnisse eindringt, Erfahrung, in Krieg und Frieden, an Kranken mancherlei Art, achtet das Wissen der Zigeunerin und das Hausmittel des alten Weibleins genau so hoch wie das Wissen der Gelehrten. Alles prüft er und behält das Gute. Seine Erfolge sind ohne Zahl. Aber mehr gibt ihm seine Lehre, die nach der Natur fragt. Da er sie lehren will und die Deutschen ermahnt, „die Kranken zu heilen nach Art und Mittel deutsch", treibt ihn die Enge seiner Umwelt von Ort zu Ort. Immer neu und immer vollständiger muß er erkennen, daß er sich allein und einsam nach seinem Gewissen durchbringen muß, unverstanden in seinem Wesen, nur benutzt von andern wegen seines Könnens. Bis er darauf verzichtet, Lehrer zu sein und sich im Dienst der Leidenden aufopfert bis zum Tod. Je mehr er dies erkennt und den Unverstand ertragen lernt, desto mehr reift er auch als Mensch, desto näher kommt er Gott. Sein zeitliches Leben geht zu Ende, aber er hegt das Vertrauen, daß er nicht umsonst gelebt, geforscht und erfahren hat. Die Frucht seines Lebens wird Same sein. In keimhafter Erkenntnis dessen pflanzt der letzte Schüler ein junges Bäumchen auf das Grab des großen Arztes und Menschen: es wird wachsen, Frucht bringen und neuen Samen. So wird auch Paracelsus gestorben Same sein. Und darum soll es eine Lust sein, heute zu leben, da Kolbenheyer dieses Ingenium Teutonicum zu neuem Leben erweckt hat.

Was sollen uns nun Paracelsus und die andern Schöpfungen des Dichters, etwa Meister Joachim Pausewang, sagen? Zuerst ist es klar, daß der leib-seelische Boden, aus dem der Mensch wächst, in seiner ganzen

Bedeutung erkannt ist. Ihn verachten heißt, sich zum Verdorren verurteilen. Wachstum und Entwicklung heißt nichts anderes, als aus diesem Boden lebenspendende Nahrung ziehen. Nur das Gesetz, nach dem wir angetreten, darf Richtschnur unseres Handelns sein, nicht eine diesem Gesetz fremde Norm. Von den fünf Urworten Goethes (Daimon, Spiel der Umwelt, Eros, Schicksal und Hoffnung) hat Kolbenheyer keines vergessen, und er unterscheidet sich von dem großen Klassiker höchstens durch die größere Kraft und innere Spannung, mit der Daimon und Eros den Menschen vorwärtsdrängen.

Wer diesem innern Leben treu bleibt, kommt zur Reife einer umfassenden Weltschau und eines Weltbesitzes, der in Gott gipfelt. Dieser offenbart sich unmittelbar, sei es im Innern, sei es im Ganzen der Welt dadurch, daß die wachsende, reifende, reife Menschennatur, die auf das Unendliche angelegt ist, sich unendlich weit öffnet, und daß dann das Göttliche unmittelbar als Erfüllung erscheint. In gleicher Weise lehnt Kolbenheyer den Katholizismus und die Lehre Luthers ab. Die katholische Kirche ist nach ihm die Organisation, die Gesamtheit von Gesetzen, von Werken, von äußern Diensten und Gebräuchen. Sie ist Menschenwerk, ersonnen oder zum wenigsten gebraucht als Mittel zur Knechtung des Menschen, als Machtwerkzeug. Man kann unmöglich verkennen, daß Kolbenheyer der geschichtlichen jeweiligen Erscheinung der katholischen Kirche wie ihrem Wesen gleich feindselig gegenübersteht. Die Zeichnungen etwa der Wallfahrt nach Einsiedeln oder des Mönches in Meister Pausewang oder des Papstes Gregor VII. sind nicht nur um der Sache willen, sondern auch aus Abneigung so ausgeführt. Wir erwähnen dies nicht, um den Beweis der Geschichtsverfälschung anzutreten, der dem Kundigen leicht ist, aber gegen Kolbenheyer nichts besagt. Grund dieser Fehlbilder, bei denen sogar in „Gregor und Heinrich" der Wirkung wegen ein Papstbrief gefälscht wird, ist eine geistige Enge der vorgefaßten Meinung, die eigentlich Kolbenheyer schlecht ansteht und die zu jenen oben erwähnten „Übertreibungen" führt.

Auch der Protestantismus Luthers kann dem Dichter und seinem Paracelsus nicht genügen. Der Streit um das Wort, um das Evangelium, ist genau so wie der um die Messe und Liturgie (wie um Galens und Avicennas wahre Meinung) ein „Würfeln um den Rock". Das feststehende äußere Wort ist tot. Lebendig wird es erst im lebendigen Geist. Nur der sich lebendig entwickelnde Mensch spricht das wahre Wort und erreicht auch das höchste Wort: Gott. Denn er offenbart sich unmittelbar. Der religiöse Mensch, die Gemeinschaft der Gläubigen, dürfen sich nicht nach einem objektiv Bestehenden und Angenommenen bilden, sondern nur durch die innere Erfahrung, in der sich Gott auch unmittelbar offenbart. Daß Luther das Werk und die Werkkirche verurteilte, war recht, daß er den Deutschen vom lateinischen Rom befreite, war eine noch höhere Tat, eigentlich die Leistung; denn daß er das objektive, reine Evangelium festhielt, bedeutet, daß er noch einen (wenn auch geistigen) Teil des eigentlichen Irrtums der alten Kirche festhielt. Dies beweist aber, daß er den Kern der Wahrheit nicht gesehen hatte.

So läßt Kolbenheyer auch den Meister Pausewang sprechen, alle Konfession sei Stückwerk und erweise nur dem Teufel ihre Blöße. Denn „unsere elementarischen Wort gleichen ganz dem brennend Stroh; ist ein Aufsehen, Funken, Flammen und Schein, du meinst, nu ist aller Finsternis ein End. Und gehst du hin nach einer Weil und schaust, liegt nichts da als ein verdorret Aschensalz, das der Wind zerbläst". Gott ist nur in dem, in dessen Herzen eine sanfte, warme, wunderbare Lieb, das heißt eine unmittelbare gemütvolle Erfahrung aufsteigt.

Dies besagt nicht, daß die geschichtliche Vergangenheit durch Kolbenheyer geleugnet werde. Auch sie ist wertvolles Erbgut, insbesondere das Leben Christi. So kann er dann in ergreifender Innigkeit den Paracelsus auf dem Todesbett in sein Testament schreiben lassen: „Min Sel sige dem barmherzigen Gott us Gnad des Leidens, Marter und Absterbens des eingeborenen Suhns empfohlen." Aber dieser Glaube stützt sich eben nur auf das innere Erlebnis eines Menschen, der in die eigene Tiefe hinabgestiegen ist.

Nach dem Gesagten ist es selbstverständlich, daß der Gott des Paracelsus ein deutscher Gott sein muß, und es überrascht uns nicht, wenn sein Zeichen das heilige Sonnenrad ist.

Wenig könnte uns den Abstand von Goethe besser verdeutlichen als diese Wiederkehr des Nationalen im Gottesgedanken, von dem der Klassiker wenig ehrfürchtig gesagt hatte, „daß es der Völker löblicher Gebrauch sei, das Beste, was jeglicher kenne, seinen Gott zu nennen und ihm Erde und Himmel zu übergeben". Wie er die reine Menschlichkeit von allem Zeit- und Raumgebundenen befreit sehen wollte, sah er auch Gott in der reinen Natur ohne völkische „Fesseln". Kolbenheyer dagegen setzt jedem der drei Paracelsus-Bände ein geheimnisvolles Kapitel als Auftakt vor, in dem der einäugige, gewaltige, unendliche, ruhelose Wanderer Wodan über die deutsche Erde geht, die Sehnsucht in den Menschen weckt, die dann den gefesselten und gekreuzigten Christus befreit in der neuen Glaubensbewegung des 16. Jahrhunderts. Aber auch diese fesselt wiederum den Gottessohn in das Wort, so daß er von neuem stirbt und Wodan ihn im Eis der Alpen begräbt bis zu dem Tag, an dem ein neuer Tag und ein neues Reich anbrechen. Ob in ihm auch Christus der Gekreuzigte eine Rolle spielt, wird nicht recht klar, ja er erscheint mehr notwendig für eine Entwicklungsstufe eines Volkes, die noch der sinnenfälligen Symbole bedarf. Der Genius des deutschen Volkes aber lebt ewig, überlebt die Tiefzeiten, denen immer eine größere Höhe folgt. So ist auch sein Gott umfassender und größer und wird heißer gesucht als anderswo. Es entsprechen sich die Kolbenheyersche Auffassung der wahren Erkenntnis, die aus Verstand, Wille, Gemüt gleichzeitig quillt, ferner die Welt des Suchers Paracelsus und schließlich der Gottesbegriff. Alle leben aus dem Innern, wurzeln im Geist- und Bluterbe des Volkes und zielen auf das Grenzenlose.

Eine besondere Behandlung verdient des Dichters Auffassung vom Verhältnis des einzelnen zur Gemeinschaft, insbesondere der einzelnen Deutschen zum Reich (Das Dritte Reich des Paracelsus, erschienen 1926!).

Es wurde schon gesagt, daß der einzelne aus dem Volk stammt, Frucht der Vergangenheit ist und wieder Same für neue Geschlechter werden muß. Seine Aufgabe ist es, das Gut zu bewahren und zu mehren. Er hat da einen Kampf zu kämpfen wider die Feinde seiner Natur, das Tote der Überlieferung, der Werke und der festen Wortformel. Von Erlösung im christlichen Sinn kann keine Rede sein. Weder ein Sakrament im katholischen Sinn, noch der Glaube Luthers, noch eine übernatürliche Gnade heilt, erlöst. Überhaupt ist es nach Kolbenheyer falsch, von alter und neuer Kreatur zu reden, ist der Gedanke irrig, daß durch einen einzelnen oder durch das Reich der Mensch befreit werden könnte. Es kann sich für den Menschen nur darum handeln, die „alte" Kreatur zu erwecken. Wie der Arzt den alten korporalischen Adam dadurch heilt, daß er seine innern vorhandenen Kräfte wider die schädlichen Säfte stärkt, so soll auch der Einzelmensch in seines Herzens Tiefe und Heimlichkeit, in Kraft des Heiligen Geistes sich finden und so gesunden.

Das Reich ist dann nichts anderes als die Gemeinschaft derer, die so zum neuen Leben bzw. zu ihrem alten eigentlichen Leben zurückgefunden haben und miteinanderstehen.

Auch der Kaiser erkennt in „Gregor und Heinrich" das Reich in sich und lebt für dieses Reich. Die Gemeinschaft dieses Reiches scheint also in nichts anderem zu bestehen als in dem Zusammensein und Zusammenleben aller gesunden deutschen Menschen. Außer ihnen sind noch Reiche denkbar, wie das demokratische, undeutsche Reich des Papstes. Von moralischer Wertung, Gut und Böse, ist dabei keine Rede. Das lateinische Papstreich ist nur artfremd und darum aus dem deutschen Reich des Heinrich und Paracelsus ausgeschlossen. Hier begegnen uns Reichsgedanken, die wir auch bei andern Dichtern der Gegenwart, etwa Stefan George, finden. Es soll ein Reich sein; aber was die Menschen seinmäßig in ihm bindet, ist nur die Herkunft, denn es kommt nur darauf an, daß jeder einzelne die eigenen Kräfte naturgemäß und in Freiheit entwickele. Wenigstens finden wir nichts, was diese äußersten Individualisten sonst aneinanderschließt und einordnet.

III.

Der Kern der Kolbenheyerschen Welt dürfte der Wille sein, den Menschen aus seiner Wurzel, aus seiner innern, unzerstückelten totalen Form sich körperlich, seelisch-geistig entwickeln zu lassen, bis zu seiner persönlichen Vollendung im „Reich" und der Erfassung seines Gottes. Dagegen wird alles abgelehnt, was von außen als bestimmend, verpflichtend, als Auftrag an den Menschen herantritt. Von einer übernatürlichen Offenbarung, von Erbsündigkeit, von persönlicher Sünde, von Erlösung, von Einschränkung der Selbstentfaltung durch Familie, Staat, Volk, Kirche kann nicht die Rede sein. Wir übertreiben nicht, wenn wir sagen, daß in gewisser Beziehung kein größerer Gegensatz zum katholischen Christentum gedacht werden kann. Dennoch wäre es zu einfach und auch ungerecht, mit diesem Urteil abzuschließen. Vielmehr kann gerade an Kolben-

heyer deutlich werden, daß sich die Gegensätze berühren. Wir möchten in ihm den von einem Dichter erreichten Endpunkt einer Entwicklung sehen.

Die alte aus dem Griechentum überlieferte Lehre von den Ursachen unterschied bekanntlich von der causa efficiens, der Wirkursache, die causa finalis, die Zielursache, von der jedes Wesen angezogen bzw. angetrieben wurde. Die mittelalterliche christliche Philosophie baute vor allem die Lehre von der Zielursache aus, die, wenn auch zuletzt erst erreicht, doch zuerst erkannt sein muß. So gewinnen das Objekt und der Verstand, der das Objekt erkennt und nach dem Objekt bestimmt wird, eine besondere Bedeutung. Dabei wird die Wirkursache selbstverständlich nicht vergessen. Aber im ganzen treten das Subjekt und die Wirkursachenbetrachtung gegenüber dem Objekt und dem Ziel zurück. Besonders der durch Albert den Großen oder den Deutschen in die Wissenschaft eingeführte hl. Thomas von Aquin hat die umfassendste Schau dieser objektiven, durchaus organisch geordneten Welt in seiner Summa niedergelegt.

Nun ist es beachtenswert, daß Duns Scotus, der große Lehrer des Franziskanerordens, in seiner Prüfung der Lehre des Aquinaten gerade aus der Bewertung der Wirkursache gewisse Einseitigkeiten feststellte, da ihm der dynamische Drang z. B. in der Freiheitslehre zu wenig berücksichtigt zu sein schien. Die geistige Entwicklung ging bei den Franziskanern in dieser Richtung weiter. Die Naturerklärung Wilhelms von Ockham betont die dynamische Wirkursache sehr stark. Aber von ihr aus vermag er keine Begründung des Sittlichen zu geben, sondern das moralische Gut oder Übel muß er aus einer andern Quelle herleiten.

Was zunächst in den Räumen der Schule mehr lehrhaft ausgefochten wurde, trat mit Renaissance und Reformation in den Streit des Lebens ein. Dem strebenden Subjekt wird gehuldigt. Luther macht den Glauben zu einem religiösen Erlebnis des Einzelmenschen, der nicht Vorliegendes und durch die Autorität der Kirche Vorgestelltes annimmt, sondern sich im „Fiduzialglauben“ unmittelbar Gott erobert. Kolbenheyer hat darin zwar Luthers eigentliche Neuerung gesehen, zugleich aber (wie schon Lessing) die Unvollständigkeit dieser „Befreiung“ des Menschen hervorgehoben, da ja der Augustinermönch durch die Beibehaltung des Evangeliums sich zum Teil noch auf etwas Objektives verpflichtete. Kolbenheyer läßt Paracelsus auch den letzten Schritt tun. Er verläßt sich allein auf die innere persönliche Erfahrung, auf die eigene Sehnsucht, erfüllt nur sich selbst.

Er und der Dichter stellen ein umfassendes System, wenn man dieses Wort von der lebendigen seelischen Betätigung gebrauchen darf, der rein subjektiven Wirkursache auf. Jede objektive Zielbetrachtung wird als fremdbestimmend abgelehnt. Also kommt Kolbenheyer folgerichtig zu der völligen Leugnung einer übernatürlichen Offenbarung und Bestimmung des Menschen. Auch im natürlichen Bereich treten dazu Widersprüche und klaffende Lücken auf, die niemand übersehen kann. Da ist vor allem die ungelöste Spannung zwischen dem freien sich selbst entfaltenden Indi-

viduum und der Gemeinschaft zu nennen. Mag bei Kolbenheyer der einzelne noch so sehr der Gemeinschaft, dem Volk, entstammen, das tatsächliche Gemeinschaftsleben kommt doch nur durch Zufall, kommt von selbst zustande, genau wie im Liberalismus. Der Unterschied besteht nur darin, daß dieser die Gemeinschaft und ihr Blühen durch den freien Kampf aller gegen alle gesichert sah, während Kolbenheyer der optimistischen Meinung ist, daß die tätigen Individuen, die aus gleichem Blut und Boden stammen, in Harmonie von selbst zusammenwirken: ein völlig utopischer Optimismus.

Hier sehen wir auch die Ursache der oben festgestellten formalen Unebenheit des Dichters. Der Mensch ist nun einmal durch das Objekt bestimmt und muß nach dem vorgefaßten Ziele handeln. So schreibt und baut auch Kolbenheyer seine geistigen Werke, schreibt selbst ein Buch über die Metaphysik. Da er aber grundsätzlich nur die innere Kraft bejaht, wird er unempfindlich gegen Übertreibungen der ordnenden Vernunft, die ihre metaphysische Bedeutung verloren hat.

Noch einmal sei betont, daß uns die allseitige Wertung der Kräfte des Menschen und des Volkes alles andere als wertlos erscheint. Gebieterisch aber ruft Kolbenheyers Gedankenrichtung, die mit ihm viele Dichter der Gegenwart pflegen, und die auch außerhalb der Dichtung von Philosophen und Männern des Lebens vertreten wird, nach der Ergänzung durch das Objekt, das Erfüllung verlangt und fordernd an den Menschen herantritt.

Die Subjekt und Objekt verbindende Geisteshaltung, wie sie dem Katholizismus wesentlich ist, ringt auch heute wieder nach zeitnahen Formen. Was der „klassische Katholizismus“ will, ist im Grunde nichts anderes als die Anerkennung jener objektiven Welt, der sich der einzelne beugen muß. Es kann sich allerdings nicht darum handeln, den in den letzten Jahrhunderten durchlaufenen Weg der Menschheit und des deutschen Menschen zu verleugnen und auszutilgen; vielmehr sind seine Ergebnisse auf ihren Wert oder Unwert zu prüfen und die Werte mit der objektiven Wahrheit zu verbinden. Vitales Streben und Erfüllung des göttlichen Auftrages, der vorgelegten Verpflichtung in Natur und Übernatur, müssen sich zusammenfinden.

Auch im Bereich der Literatur können wir auf Dichter hinweisen, die hier die Aufgabe der Zeit sehen. Sie sind nicht alle so berühmt und gefeiert, sie haben noch nicht alle so gewaltige Gestaltungen ihrer Auffassung geschaffen wie Kolbenheyer; aber von den Kirschweng, von Mechow, Undset, von Le Fort und andern erwarten wir immer reifere Werke, die über subjektive wie objektive Einseitigkeiten hinaus in die Harmonie der vollen Wahrheit führen.

Atmungsübungen

Von Chefarzt i. R. Dr. Paul Engelen

Wegen der überragenden Bedeutung, die richtiger Atmung für die Frischerhaltung körperlicher und geistiger Lebenstätigkeit zukommt, bespreche ich diese Zusammenhänge ganz besonders ausführlich. Dieses Thema beleuchtet mit Klarheit das vielseitige Walten eines Zweckprinzips im organischen Geschehen.

Jeder Verstoß gegen natürliche Einrichtungen des Körpers schädigt zunächst das unmittelbar getroffene Organ. Aber bei der zweckstrebigen wechselseitigen Förderung und Hemmung aller Körpertätigkeiten ergibt sich stets ein vielseitiges Übergreifen auf entfernte Organe. Zahlreiche Erkenntnisse auf diesem Gebiet verdanken wir dem Buche „Atmungs-Pathologie und Therapie" von Dr. Ludwig Hofbauer (Berlin 1921). Atmungsübungen zur Gesunderhaltung sollten in die tägliche Körperpflege ebenso eingeordnet werden wie das Waschen und Zähneputzen.

Bei dem großen Einfluß der Atmung auf zahlreiche Körperfunktionen ist es klar, daß falsche Atmungsweise zu schwerwiegenden Schädigungen führen muß. Gar nicht selten liest man die Anordnung, bei Tiefatmungsübungen durch den Mund einzuatmen und durch die Nase die Luft wieder austreten zu lassen, oder auch umgekehrt wird die Einatmung durch die Nase und Ausatmung durch den Mund empfohlen. Diese Vorschriften sind grundfalsch. Der gesundheitlich zulässige Weg führt stets nur durch die Nase. Um die Bedeutung dieses Atmungsweges klarzustellen, ist es erforderlich, zuerst die Zweckdienlichkeit der Einatmung durch die Nase zu erörtern.

Von den vorderen Nasenöffnungen aus steigt die Einatmungsluft zuerst senkrecht nach oben bis zur Höhe der Nasenwurzel. Von hier aus verläuft der Weg dann an den zwei oberen Nasenmuscheln entlang nach hinten. Dann ändert sich wieder die Richtung, die Luft muß jetzt senkrecht nach abwärts zum Kehlkopf. Diese winkelig abgeknickte und durch die Muscheln stark eingeengte und gewundene Wegführung hat den Zweck, die eingezogene Luftmasse tüchtig durcheinander zu wirbeln, damit alle Teile, also nicht nur die äußern Teile des Luftstromes, mit der Schleimhaut, die den ganzen Weg auskleidet, in Berührung gebracht werden. Die Schleimhaut wird durch zahlreiche Drüsen, die dünne Flüssigkeit und Schleim absondern, stets feucht und klebrig gehalten. Der klebrige Schleimbelag hält in den engen, gewundenen und winklig geknickten Wegen Verunreinigungen der Luft durch Staub und Bakterien fest; tatsächlich wird schon die obere hintere Schleimhautgegend bei Gesunden meist bakterienfrei befunden. Die sehr blutreichen Schwellkörper der Nase erwärmen die vorbeiwirbelnde Luft auf Körpertemperatur, damit die empfindlichen tieferen Atmungswege von der Reizung durch Kälte verschont bleiben. Ferner wird die Luft bei dem Vorbeiziehen an der Schleimhaut fast bis zur Sättigung mit Wasserdampf erfüllt; so wird vermieden, daß die tieferen Atmungswege durch Trockenheit geschädigt werden. Im Schlund

ist dann noch ein besonderer Schutzwall gegen Bakterien errichtet: die beiden Gaumenmandeln zwischen den Gaumenbögen, Lymphdrüsen am Zungengrunde und hinten und seitlich in der Rachenwand und schließlich im Dach des Gewölbes die Rachenmandel.

Werden bei zeitweiliger Unwegsamkeit der Nase, z. B. bei Schnupfen, die ersten Schutzstaffeln gefechtsunfähig, so ist der Körperstaat doch noch nicht widerstandslos den feindlichen Bakterien ausgeliefert. Bis in die feinsten Verzweigungen hinein vermag die Schleimhaut der Luftwege den Kampf aufzunehmen. Eitererreger und selbst die sehr widerstandsfähigen Milzbrandstäbchen werden auf der unverletzten Schleimhaut gesunder Versuchstiere rasch getötet. Das gesunde Lungengewebe ist für gewöhnlich frei von Krankheitserregern oder enthält nur wenige, die aber ihre krankmachende Angriffskraft verloren haben. Deshalb heilen auch Verletzungen der Lunge meist ohne Eiterung. Ebenso wehrt sich die Lunge gegen Staubteilchen, die die Sperrvorrichtungen passiert haben. Staubteilchen in Kehlkopf und Luftröhre rufen Husten hervor, der durch die Plötzlichkeit eines Luftstromes Fremdkörper mit großer Gewalt herausschleudert.

Eine andere Art mechanischer Herausbeförderung von staubförmigen Verunreinigungen erfolgt ständig. Die Luftröhre und ihre Äste und Zweige sind mit einer Schleimhaut ausgekleidet, deren Zellen an der Oberfläche Flimmerhaare besitzen. Diese dünnen Härchen erzeugen in rhythmisch geordneter Zusammenarbeit eine nach außen gerichtete Wellenströmung. Sie schwingen rasch in der erforderten Richtung und richten sich dann langsam wieder auf. Kleine Fremdkörper werden so in sechs Minuten durch die ganze 12 cm lange Luftröhre nach oben hinausgekehrt.

In der Einatmungsluft enthaltene kleine Staubteilchen, die trotz dieser Sicherungsvorkehrungen bis in die feinen Lungenbläschen gelangen, werden von hier weggeschafft in das Zwischengewebe und in Lymphknötchen und größere Lymphdrüsen. Bei reichlicher Einlagerung von solchen Fremdkörpern kommt es aber durch Reizung zu Wucherungen des Bindegewebes und zur Bildung schwieliger Veränderungen. Bei dauernder Einlagerung wird also die Lunge doch erheblich geschädigt. Eine derart veränderte Lunge büßt auch stark an Widerstandskraft gegen Bakterien ein. Übrigens können eingedrungene Bakterien über so starke Angriffskräfte verfügen, daß auch die gesunde Lunge sich ihrer nicht zu erwehren vermag. Die Tatsache, daß die tiefsten Abwehrvorrichtungen der Atmungswege gegen sehr kräftige Bakterien manchmal versagen, daß bis zu den Lungenbläschen vorgedrungene Staubteilchen nur unter Schädigung der Abführwege beiseite geschafft werden, ist eine ernste Mahnung: die vorbeugende Pflege der Atmungsorgane erfordert Einziehen der Luft durch die Nase.

Auch für die Ausatmung ist die Nase der natürliche Weg. Die aus der Lunge ausgetriebene Luft kühlt sich in der Nase etwas ab und schlägt so einen Teil ihres Wasserdampfes nieder. So wird ohne Beanspruchung besonderer Tätigkeit des Körpers eine zweckmäßige Anfeuchtung der Nasenschleimhaut bewirkt.

Daß Beachtung und nötigenfalls Einübung nasaler Ein- und Ausatmung für die Gesunderhaltung der Lunge dringend erforderlich ist, geht aus den bisherigen Erörterungen klar hervor. Aber die Betätigung nasaler Atmung greift wirksam auf andere Körperprovinzen über. Zum Verständnis dieser Wirkungen ist es erforderlich, die Atmungsvorgänge etwas ausführlicher darzulegen.

Der Vorgang der Einatmung geschieht durch Bewegung der Rippen und des Zwerchfelles. Das Zwerchfell ist in Form einer Kuppel zwischen Brusthöhle und Bauchhöhle ausgespannt. In der Mitte, auf der Höhe der Kuppel, ist es von sehniger Beschaffenheit, die Ränder bestehen aus Muskelzügen. Diese Muskeln entspringen von der Lendenwirbelsäule und von den unteren Rippen. Rückt das Zwerchfell nach abwärts, so erweitert sich der Brustraum von oben nach unten. Hierdurch wird Luft angesogen. Bei ruhiger Atmung senken sich vorwiegend die seitlichen Teile des Zwerchfelles, so daß die seitlichen unteren Lungenränder entfaltet werden. Bei tiefer Atmung senkt sich auch die sehnige Kuppel der Wölbung. Die oberen Rippen werden bei der Einatmung um eine quer verlaufende Achse gedreht, also von hinten nach vorn gehoben. Die unteren Rippen drehen sich um eine schräg verlaufende Achse, sie werden nach vorn und zugleich nach seitwärts gehoben. Es wird also die untere Brustkorbhälfte bei der Einatmung gleichzeitig nach vorne und seitlich erweitert.

Die Einatmung erfolgt durch Muskelkräfte. Die ruhige Ausatmung ist vorwiegend elastischen Kräften überlassen. Die bei der Einatmung durch Muskelzug gedehnten und gedrehten Rippenknorpel streben bei Nachlaß des Zuges wieder der Ausgangsstellung zu. Die Rippen werden also wieder gesenkt. Im Stehen und Sitzen wird die Senkung der Rippen dadurch gefördert, daß die Schwerkraft den Brustkorb nach abwärts zieht. Bei Aufhören des Zwerchfellzuges streben die Muskeln der Bauchwand, die bei der Einatmung durch das herabrückende Zwerchfell über ihren normalen, in Ruhelage bestehenden Spannungszustand gedehnt wurden, wieder der Ruhelage zu. Das Gewebe der Lunge ist selbst noch in der stärksten Ausatmungsstellung über den elastischen Gleichgewichtszustand gedehnt. Die zahlreichen elastischen Fasern der Lunge werden bei der Einatmung noch weiter gespannt. Bei Aufhören dieses Zuwachses an Dehnung zieht die Elastizität der Lunge die Rippen abwärts, das Zwerchfell nach oben. Beim gewöhnlichen Ausatmen spielen Muskelkräfte nur eine nebensächliche Rolle; bei verstärkter Ausatmung tritt hauptsächlich die Muskulatur der Bauchpresse, die die Baucheingeweide und das Zwerchfell nach oben drängt, in Tätigkeit.

Der rhythmische Wechsel zwischen Erweiterung und Verengerung der Brusthöhle ist mit erheblichen Druckschwankungen verbunden. Die in der Brusthöhle gelegenen Organe des Blutumlaufes, das Herz und die großen Gefäße, unterliegen also einem rhythmischen Druckwechsel. Die dünnwandigen Blutadern werden davon am stärksten beeinflußt. Die Wirkung des negativen Druckes bei der Einatmung saugt das venöse Blut aus der oberen Körperhälfte zum Herzen hin. Die dünnwandigen Vorhöfe des Herzens werden bei der Einatmung stärker gefüllt, auch aus der Lunge

wird die Blutströmung zum Herzen gefördert. Die Bewegungen des Zwerchfelles spielen ebenfalls eine wichtige Rolle für den Umlauf des Blutes: bei ruhiger Atmung bewirken sie eine Druckdifferenz von etwa 1 cm Wasser, bei tiefer Atmung steigt der Druckwechsel auf das Zehnfache. Der Blutstrom aus Bauch und Beinen zum Herzen hin wird bei der Ausatmung gefördert. Ferner verursachen die Atmungsbewegungen einen rhythmischen Wechsel in der Durchblutung der Lunge, und sie steigern die Bewegungsenergie der Lymphströmung und der Säfteströmung in den Geweben des ganzen Körpers.

Wenn bei der Einatmung das Zwerchfell abwärts rückt, so wird ein Druck auf die Organe der Bauchhöhle ausgeübt. Die in der Zwerchfellkuppel gelagerte Leber erleidet eine Pressung, so daß das Blut aus der Leber zentralwärts ausgedrückt wird. Auch für den Abfluß der Galle aus der Leber ist diese Pressung überaus wichtig. Ebenso ist ein gesteigertes Ausströmen des Sekretes der Bauchspeicheldrüse nachgewiesen. Das rhythmische Schwanken des Druckes in der Bauchhöhle wirkt wie eine Massage auf alle Organe in der Leibeshöhle. Neben vielen andern die Tätigkeit der Verdauungsorgane fördernden Wirkungen ist besonders auch die Weiterbewegung der im Magendarmkanal enthaltenen Nahrung und der Abfallstoffe hervorzuheben.

Nach diesen Ausführungen dürfte klar sein, daß aus der Mundatmung und aus ungenügender Atmungstiefe zahlreiche Schädigungen entspringen.

Durch Mundatmung wird zunächst die Nase geschädigt. Durch die Saugwirkung beim Einatmen wird die Entleerung der blutstrotzenden Nasenschwellkörper gefördert. Bei anhaltender Mundatmung verringert sich also die Wegsamkeit der Nasengänge, die Nasenatmung wird so immer mehr erschwert, und der Organismus wird immer nachhaltiger zur Benutzung des falschen Weges der Mundatmung verleitet. Trifft der Luftstrom ungewärmt und unfiltriert auf den Gaumen, so kommt es leicht zu einer infektiösen Entzündung der Mandeln. Die Gefahr von Nachkrankheiten, wie Gelenkrheumatismus, Herzklappenentzündung, Nierenleiden wird nahegerückt. Das Offenstehen des Mundes bewirkt Trockenheit der Rachengebilde; chronische Reizungskatarrhe sind die Folge. Das Eindringen ungereinigter, nicht vorgewärmter, nicht mit Wasserdampf gesättigter Luft in Kehlkopf und Luftröhre wirkt hier als Entzündungsreiz. Die gereizte Schleimhaut der Luftröhre verliert an Widerstandskraft gegen lebende Krankheitserreger. In den tieferen Atmungswegen kommt als Schädigung durch Mundatmung hinzu, daß Staubeinlagerung in die Lymphgefäße der Lunge die Leistungen des Lungengewebes beeinträchtigt. Eine besondere Reizbarkeit der Atmungswege ist gar nicht selten ein wichtiges Glied in den Verkettungen, die zur Erkrankung an echtem Asthma führen.

Die dauernde Benutzung des falschen Einatmungsweges schädigt weiter die Funktion der Einatmung. Das Einziehen der Luft durch die sehr engen Wege der Nase erfordert weit mehr Kraftaufwand als die Benutzung des weiten Mundweges. Nicht genügend betätigte Muskeln werden schwächer. Deshalb büßt bei Mundatmern die Einatmungsmuskula-

tur an Leistungskraft ein. Diese Muskelschwäche hat zur Folge, daß die Mittelstellung des Brustkorbes abnorm flach ist, abnorm nahe der Ausatmungsstellung liegt. Man kann recht oft Mundatmer an der schlechten Haltung des Brustkorbes erkennen. Beim wachsenden Organismus kann so der Grund gelegt werden zur Ausbildung eines eingesunkenen flachen, kraftlosen Brustkastens mit schlaff hängenden Schultern und rundem Rücken. Die ungenügende Entfaltung der Lungenspitzen bei der Einatmung in einem solchen Brustkorb kann man auf dem Röntgenschirm deutlich erkennen. In ungenügend gelüfteten Teilen der Lunge siedelt sich mit Vorliebe die Tuberkulose an.

Eine flache, kraftlose Mittelstellung des Brustkorbes überträgt sich auf die Muskulatur der Bauchdecken. Diese wird bei nach vorn geneigter Haltung des Brustkorbes rein passiv nicht genügend angespannt. In den Bauchmuskeln bildet sich eine mangelhaft gestraffte Haltungsmittellage aus. Die Folge ist Senkung der Baucheingeweide mit zahlreichen Schwächeerscheinungen, unter denen besonders Verdauungsstörungen, Herzbeschwerden, nervöse Leistungsminderung hervorzuheben sind.

Schwache Muskeln der Bauchwandung leisten in aufrechter Körperstellung der Schwerkraft, die die Organe der Leibeshöhle nach abwärts zieht, abnorm geringen Widerstand. Ein abnorm geringer Bauchhöhlendruck hat zur Folge, daß das Zwerchfell in der Mittellage nicht genügend nach oben gedrängt wird; die Mittellage ist im Sinne der Einatmungsbewegung nach abwärts verschoben. Die Einatmungsbewegung ist also gemindert. Bei Versuchen energisierter Ausatmung ist die Leistung der hierfür wichtigsten Muskulatur, nämlich die der Bauchmuskeln, unzureichend.

Unzureichender Druckwechsel in der Bauchhöhle bei den Atmungsbewegungen verschlechtert ganz erheblich den Blutumlauf. Die in der Bauchhöhle gelegenen sehr großen Blutadergeflechte bilden das Reservoir, aus dem bei erforderlicher Änderung in der Blutverteilung das Blut herbeigeholt wird. Dauernde Blutstauung unterhalb des Zwerchfelles bewirkt, daß die Ausgleichsvorrichtung mangelhaft funktioniert. Für die Rückbeförderung des Blutes aus Bauch und Beinen zum Herzen bei der Ausatmung ist vorwiegend die Kraftleistung der Bauchmuskeln maßgebend. Bei unzureichender oder gar falsch eingestellter Bauchatmung bildet sich in Bauch und Beinen Blutstauung aus. Mundatmer leiden deshalb viel an kalten Füßen.

Zu der Blutstauung in der Bauchhöhle gesellt sich Stauung der Säfte. Der ungenügende Druckwechsel in der Bauchhöhle mindert einen sehr wichtigen Antrieb für die Darmbewegungen. Mundatmer leiden oft an Darmträgheit, Verdauungsstörungen, Luftaufblähung der Därme. Bei Stauungszuständen wird die beim Chemismus der Verdauung in sehr großen Mengen sich bildende Kohlensäure unzureichend vom Darm aufgesogen. Bei Darmträgheit mit vermehrter Gärung des sich stauenden Inhaltes kommen überaus lästige Luftauftreibungen des Bauches zustande.

Unzureichende Druckerhöhung in der Bauchhöhle bei der Einatmung beeinträchtigt die wesentlichste Treibkraft für die Strömung der Galle. Stauung der Galle ist die wichtigste Ursache für Gallensteinbildung.

Ebenso leiden bei unzureichender rhythmischer Drucksteigerung andere Absonderungen von Organen der Leibeshöhle. Eine verstärkte Absonderung der Nieren bei Druckzuwachs ist nachgewiesen. Als Folge von Atmungsstörungen ist auch Zuckerausscheidung festgestellt worden, und es konnte genau nachgewiesen werden, daß die Absonderung der Bauchspeicheldrüse und der Nebennieren durch Zwerchfelldruck gesteigert wird. Das Eingreifen des Atmungsvorganges in das Gefüge der Blutdrüsen zeigt in neuer Beleuchtung die außerordentlich vielseitige und überaus verwickelte Rolle, die eine schwächliche und falsche Atmungsweise spielt für die Entstehung von Leistungsminderung und Erkrankungsanfälligkeit.

Bei zahlreichen Gesundheitsstörungen ist es wichtig, auf die Wirkung der Gewöhnung an Mundatmung zu achten. Ständiges erhebliches Offenstehen des Mundes entgeht der Beobachtung nicht. Aber man muß beachten, daß schon ein ganz schmaler Spalt zwischen den Lippen genügt, die Nasenatmung auszuschalten. Recht viele Menschen haben die Gewohnheit, bei schnellem Sprechen durch den Mund einzuatmen. Beim redelustigen weiblichen Geschlecht kann auf diese Weise während vieler Stunden am Tage der schädliche Atmungsweg eingehalten werden. Weiter ist darauf zu achten, ob bei körperlicher Anstrengung, beispielsweise schon beim Treppensteigen, Mundatmung erfolgt. Auch werden oft während des Schlafes die falschen Atmungswege benutzt; alle Schnarcher sind während der Nachtruhe Mundatmer.

Ebenso leicht, wie durch falsche Atmungsweise Schwächezustände und Erkrankungen entstehen, ebenso wichtig ist Atmungsgymnastik für die Wiederherstellung der Gesundheit. Das gilt namentlich bei Deformierungen der knöchernen Brustkorbwandungen, Folgen von Lungen- und Rippenfellerkrankungen, Erkrankungen der oberen Luftwege, Herzleiden, Blutstauungen in der unteren Körperhälfte, manchen Erkrankungen der Bauchorgane, Stoffwechselstörungen, Nervenschwäche.

Die Heilanzeigen systematischer Atmungsübungen sind neuerdings durch Prof. Dr. Tirala dahin erweitert worden, daß durch sie besser als durch alle andern Behandlungsverfahren Blutdruckerhöhung beseitigt werden kann. Die Hauptbeachtung wird zunächst auf kräftige Ausatmung gerichtet, wobei die Zeit des starken Ausatmens verbunden mit leisem Summen eines „u“ bei geschlossenem Munde allmählich von 5 bis 10 Sekunden bis auf 30—40 Sekunden ansteigen kann. Starkes Ausatmen vertieft von selbst die Einatmung. Immerhin soll aber doch der Patient zur Förderung der Bauch- und Flankenatmung die Einatmung so durchführen, als ob er einen Gürtel um den Bauch durch die Tiefenatmung sprengen wollte.

Der Gesunde erzielt durch Atmungstechnik bessere Körperausbildung und größere Widerstandsfähigkeit. In der Berliner Hochschule für Leibesübungen wurde festgestellt, daß als erste Alternsveränderung eine Minderung der Beweglichkeit der Lendenwirbelsäule erkennbar ist. Diese Bewegungseinschränkung macht sich frühzeitig in der Atmungsweise geltend. Bei geübten muskelkräftigen jugendlichen Menschen kann man bei sehr tiefer Einatmung in stehender Haltung eine Abflachung der Bauch-

decken beobachten. Diese neue Feststellung verdanken wir Prof. Dr. Schede in Leipzig. Die Abflachung bei der Einatmung erfolgt aber nicht durch Zusammenziehung der Bauchmuskeln, sondern eine leichte Streckung der Lendenwirbelsäule spannt die vordere Bauchwand an. Bei der Ausatmung erfolgt dann durch aktive Muskelspannung der vorderen Bauchdecken am Schlusse der Ausatmung die Hochdrängung des Zwerchfelles. Wenn nun in vorgerückteren Jahren diese Streckung der Lendenwirbelsäule in Wegfall kommt, dann sieht man bei der Einatmung im Stehen eine deutliche Vorwölbung in der Magengrube, also nicht nur bei ruhiger Atmungsweise, sondern auch bei energisierter Einatmung. Die Aufrichtung des Rumpfes ist ungenügend geworden, die Bauchmuskeln schwächer. Das sind mahnende Zeichen. Nachlaß der Leistung von Rücken- und Bauchmuskeln ist das erste Zeichen bei Altersschwächung.

Der Widerstand gegen den vorzeitigen körperlichen Verfall zeigt sich in den modernen Verjüngungsbestrebungen. Ein natürliches Verjüngungsverfahren sind Haltungsgewöhnung, Gymnastik, Atmungsübungen.

Atmungsübungen beginnt man am besten mit der öfteren Betätigung ganz tiefer Ausatmung. Man bemüht sich, kräftig und langsam so ausgiebig wie möglich die Luft aus der Lunge auszutreiben, und man zieht zum Schlusse der Ausatmung die Bauchdeckenmuskeln mit voller Kraft zusammen. Diese Übung ist ganz besonders wertvoll und einflußreich, weil sie unauffällig und ohne Störung immer wieder in den Tageslauf eingeschoben werden kann.

Nach genügend geübter Betätigung kraftvoller Ausatmung beachtet man beim Einatmen die oben ausführlich erörterten Vorgänge der Brustkorbwölbung und der Flankendehnung.

Zur Pflege der Atmungsorgane ist der Aufenthalt in möglichst reiner Luft, daher auch Zufuhr frischer Luft in die Aufenthaltsräume, von großer Wichtigkeit. Aber tagsüber oft wiederholte Lüftung der Wohn- und Arbeitsräume ist kein vollkommener Ersatz einer dauernden Lufterneuerung durch gute Ventilation. Reine Luft ist auch von großer Bedeutung für die geistige Frische. Zumal hebt reine Luft bedeutend den Erholungswert des Schlafes, der für unsern Lebenslauf ebenso wichtig ist wie das regelmäßige Aufziehen für den Gang der Uhr.

Umschau

Das heutige Bild unserer ältesten Vergangenheit

Nicht eine neue Forderung, sondern eine alte Ehrensache ist die Bekanntschaft mit den Urgründen unseres Volkes und den ererbten Werten, über denen seine Gesittung sich aufbaut. Wir haben aber einen besondern Anlaß, gerade heute für Belehrungen über deutsche Werte alter Zeit empfänglich zu sein. Insofern ist ein Bericht willkommen, den kein Fachmann der Vorgeschichte, aber ein hervorragender Kenner altgermanischen Schrifttums verfaßt hat [1].

Neckel geht aus von der nicht zu

[1] Deutsche Ur- und Vorgeschichtswissenschaft der Gegenwart. Von Prof. Dr. Gustav Neckel (Wissenschaftliche Forschungsberichte zum Aufbau des neuen Reiches, Nr. 2) 8° (85 S. u. 15 Tafeln) Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. M 3.40.

übersehenden Gegebenheit einer nordischen Rasse, die Niederdeutschland samt Holland und Flandern, Jütland, Schweden und Westfinnland, das Gepräge gibt. Hier braucht er keinen Widerspruch zu fürchten, solange er die von Paudler, Kern, v. Eickstedt, Dürré, Clauß u. a. hervorgehobene Scheidung der Nordischen in wuchtige, breitgesichtige Fälische und leichtgebaute, schmalgesichtige Nordische im engeren Sinn nicht leugnet. Beide bewohnen das angegebene Gebiet schon lange und sind im Laufe der Jahrtausende eine enge Mischung eingegangen. Daß die ursprünglichen Indogermanen, die ihr Volkstum über ganz Europa, über Armenien, Kurdistan, Persien, Nordindien verbreitet haben, vornehmlich nordisch, ihr germanischer, zum Teil auch ihr keltischer Teil ursprünglich stark nordisch-fälisch bestimmt waren, wird ebensowenig bestritten werden.

Der Verfasser will nun nicht gelten lassen, daß das Germanentum aus einer Mischung jener beiden Rassen bzw. zweier durch sie gekennzeichneter jungsteinzeitlicher Volkstümer: Hünengräberleute (im Ostseegebiet) und Streitaxtleute (in Thüringen und Sachsen) entstanden sei, wie Rydbeck, Schuchhardt, v. Eickstedt, Kern u. a. die Dinge auffassen. „Daß dies nicht angeht, dürfte schon darum einleuchten, weil die Gleichsetzung archäologischer Kulturkreise mit Stammgebieten oder Rassenlandschaften keinen Nichtarchäologen überzeugen kann." Schade, wenn unsere heutige Wissenschaft so in Einzelfächer verkrümelt wäre, daß die Vertreter der einen die Gründe der andern nicht mehr verstehen könnten. Daß „heutzutage die Typen sämtlicher materieller Kulturgüter ohne Rücksicht auf Völker- und Staatsgrenzen sich verbreiten", darf man zugeben. Daß es auch früher so war, heben die Vorgeschichtsforscher selber immer wieder hervor. Ihre Kulturkreise sind keine mit Brettern zugeschlagenen Welten. Beständig werden bald mehr, bald weniger Dinge aufgenommen, aber das Aufgenommene wird auch verarbeitet, dem heimischen Stile angepaßt, arteigen gemacht. Geschähe dies nicht, so wäre es sinnlos, über germanische Gesittung schreiben zu wollen. Daß jedenfalls in der Frühgeschichte, jener Zeit, wo das erste Licht schriftlicher Quellen auf europäische Völker fällt, Kultur- und Volkskreise sich deckten, haben Kossinna, Bosch Gimpera, Schumacher u. a. bewiesen. Seit wann die Urindogermanen (Streitaxtleute, Schnurkeramiker) ihre thüringisch-sächsische „Urheimat" bewohnen, wird die Zukunft ergründen müssen. Aus Asien kamen sie, wie viele keineswegs durch die Bibel gebundene Forscher annehmen, auf jeden Fall. Dort war, wie v. Eickstedt endgültig gezeigt hat, die Wiege der Menschheit. Als ursprüngliche Hirten werden wir sie mit Schuchhardt, Schwantes u. a. wohl ansprechen dürfen.

Mit Recht wendet sich Neckel gegen den Versuch, aus den Neuerungen der germanischen Sprache gegenüber dem Indogermanischen, z. B. der ersten Lautverschiebung, den Formverlusten, beweisen zu wollen, daß einst der Großteil der germanischen Bevölkerung aus Leuten bestand, die das Indogermanische als fremde Sprache übernommen hatten und sich mundgerecht machten. Wir wissen wohl zu wenig über die Gesetze der Sprachveränderung; höchstens als Bestätigung der völkerkundlichen und vorgeschichtlichen Ergebnisse darf man solche Sprachtatsachen hinzuziehen. Man kann aber auch nicht sagen: der germanische Sprachschatz, die indogermanischen Ortsnamen sind offenbar so rein indogermanisch, daß in dem ursprünglichen Germanenlande mit einer vorindogermanischen Schicht nicht gerechnet werden darf. In den keltischen Ländern gab es offenbar eine vorindogermanische Schicht, und doch lassen sich die keltischen Wörter, die Orts- und Stammesnamen eingeschlossen, im allgemeinen leichter auf das Indogermanische zurückführen als die germanischen. Man denke daran, daß über die Erklärung des Wortes „Kelte" große Übereinstimmung herrscht, während für den Germanennamen ein halbes Dutzend Erklärungen nicht ausreichen. Die ältesten germanischen Orts- und Stammesnamen bieten der Schwierigkeiten genug, ebenso die germanischen Ausdrücke für das Seewesen. Aber zu einem selbständigen Beweis halte ich all das im Gegensatz zu Feist und Güntert nicht für ausreichend.

Gut hebt Neckel die Pferdefreudigkeit der alten Germanen hervor. Keineswegs heben sie sich durch das Fehlen einer

solchen von den übrigen Indogermanen ab. Nun ist das Wildpferd im Norden Europas nicht nachgewiesen; anderseits weist alles auf die Entstehung der Pferdezucht bei den türkischen und vor allem den mongolischen Steppenvölkern Innerasiens. Nirgends gibt es Völker, die so mit dem Pferde verwachsen wären. Wagen und Rad wird man ebenfalls von den türkisch-mongolischen Stämmen herleiten müssen. Befindet sich die erste Heimat der Indogermanen in Innerasien, so erklärt sich ihre alte Pferdezucht, ihre Heilighaltung des Pferdes und manche andere Übereinstimmung mit jenen Stämmen. Daß sie, vielleicht schon ihre frühen Vorläufer, das Pferd nach Europa mitbrachten, wird nahegelegt durch ein in Kolsan (Norwegen) aufgefundenes Netzgerät aus Pferdeknochen (Menghin, Weltgeschichte der Steinzeit S. 311). Nordeuropa, 2000 v. Chr. schon bis auf die nördlichsten Teile indogermanisch, zeichnet sich früh durch besondere Vorliebe für das Pferd aus. Ein im indogermanischen Abendland entstandener schwerer Schlag findet sich auf den altpersischen Darstellungen, wodurch allerdings die von Menghin verfochtene und bewiesene Tatsache, daß alles Indogermanentum zunächst von Nordeuropa ausstrahlt, begründet wird; aber über die erste Urheimat ergibt sich daraus noch nichts. Wir müssen wohl mit v. Eickstedt sagen, daß die nordische Rasse in Asien zu Hause ist, daß mehrere Einwanderungen stattgefunden haben, deren erste, vielleicht schon gegen 8000 v. Chr., mit der urfälischen, der sog. Cromagnon-Rasse und einem Zusatz von alpinen Kurzköpfen die Hünengräberbevölkerung bildete, während die letzten Einwanderer als Streitaxtleute oder Schnurkeramiker auftreten und den greifbaren Ausgangspunkt des Indogermanentums bilden. Menghins Ansicht, daß alles Indogermanentum vom nordischen (megalithisch-schnurkeramischen) Kreise ausgeht, bleibt dabei zu Recht bestehen. Vom eigentlichen Germanentum dürfen wir seit Beginn der Bronzezeit sprechen.

Die Hünengräberleute sind echte Bauern, verbinden die Viehzucht mit dem Pflugbau. Zweifellos gilt von den Schnurkeramikern bei ihrer Ausbreitung das gleiche, wenn auch die Vorgeschichtsforscher, unbeeinflußt durch die Indogermanenfrage, ein Überwiegen des Hirtentums bei ihnen festgestellt haben. Die Anfänge des Bodenbaues werden sie aus Innerasien mitgebracht haben. „Je weiter südlich, desto mehr Hornviehzucht und desto mehr Ackerbau. Im ausgiebigen Besitze des Schafes stimmen wieder beide, Turkvölker und Indogermanen, überein." So sucht Koppers (Die Indogermanenfrage im Lichte der historischen Völkerkunde, Anthropos XXX [1935] 1 ff.) das indogermanische Bauerntum aus den heutigen Verhältnissen Innerasiens zu erklären. Doch scheint es wahrscheinlich, daß sowohl Streitaxtleute wie Hünengräberleute der Hauptsache nach das Bauerntum in Nordeuropa angenommen haben. „Wir müssen zwei Arten von Bauerntum unterscheiden: die primäre, die dadurch entstand, daß sich Schweinezüchter- und Hornviehzüchterkultur unmittelbar miteinander vermischten, und eine sekundäre, die auf Ausbreitung des primären Bauerntums, zum Teil auch verbauerter Stadtkultur zurückgeht. Zur ersten gehören die orientalischen, zur zweiten die europäischen Dorfkulturen. Die Richtigkeit dieser Aufteilung läßt sich auch durch chronologische und typologische Gründe stützen. Die orientalischen Dorfkulturen setzen früh im vierten Jahrtausend ein, die europäischen mit dem dritten. (Wer etwa diese Zahlen zu niedrig findet, muß logischerweise mit beidem hinaufrücken.) Im Orient treten, soweit das Material ein Urteil gestattet, zuerst nur Rind und Schaf auf, die Ziege kommt später nach. In Europa erscheinen Schaf und Ziege gleichzeitig. Die ältesten orientalischen Dorfkulturen besitzen ferner die Horntiere in Rassen, die der Wildform noch näher stehen als die europäischen Kümmerformen" (Menghin, Weltgesch. der Steinzeit, S. 467). Menghin, der eine Vorliebe für kleine Zahlen hat, läßt für die Zeit des Beginnes bäuerlicher Landwirtschaft im Norden einen gewissen Spielraum. Dies ist angesichts der Tatsache, daß der im ostfriesischen Moor von Walle entdeckte Pflug — ein gebogener Eichenast mit Pflugschar und Vorrichtung zum Anspannen von Zugtieren — laut Pollenuntersuchung ins vierte Jahrtausend v. Chr. zurückzugehen scheint, sehr angebracht gewesen.

Mit dem Beginn der Bronzezeit war,

wie gesagt, der Aufbau des Germanentums vollendet. Bekannt sind die prachtvollen Leistungen des germanischen Bronzealters, das anfangs nur Dänemark, Südschweden und Schleswig-Holstein umfaßte und die Zeit von 1800 bis 1000 v. Chr. ausfüllt. Der französische Vorgeschichtsforscher Déchelette gibt der nordischen Bronzekultur vor den andern Kreisen des bronzezeitlichen Europas, mit Ausnahme Urgriechenlands, den Vorzug, was Feinheit der Formen, Verschiedenheit der Gattungen, Vollendung der Ausführung und Reichtum der gestochenen Verzierung angeht. Neckel weist noch einmal die längst widerlegten Anschauungen zurück, es handle sich bei den Erzeugnissen dieser so eigenartigen und geschlossenen Gesittung um Leistungen von Kelten, Phöniziern, Römern oder Etruskern. Gegen Montelius und die übrigen besonnenen Vertreter der Vorgeschichte, die die Erfindung der Bronze dem Morgenland zusprechen, bringt Neckel nichts Weltbewegendes vor. Wir brauchen hier nur auf die klassischen Arbeiten des Schweden Montelius zu verweisen. Schon der Umstand, daß die Bestandteile der Bronze, Kupfer, und Zinn, von allen in Frage kommenden Gebieten nur in Persien, Nordwestarabien und Kleinasien gemeinsam vorkommen, beweist die morgenländische Heimat der Bronze. Man muß den Tatsachen Gewalt antun, wenn man dies leugnen will. Übrigens versucht auch Neckel nicht, die Heimat der Bronze in den Norden zu verlegen.

Das Wertvollste im vorliegenden Buche steht auf den Seiten 40—83. Wer je germanische Bronzearbeiten gesehen hat, wird den Worten beistimmen: „Keine dieser Industrien kann an die nordisch-germanischen Erzeugnisse heranreichen, bei denen wir eine klassisch-schöne Formgebung antreffen und eine Ornamentation, die mit den kleinsten Mitteln durch ausgesuchten Geschmack die schönsten Wirkungen erreicht, reich ausgebildet am Schmuck der Frau, sparsamer verwendet bei den Waffen des Mannes. Besonders ist das der Fall bei der zweiten der fünf Perioden dieser Epoche, mit der diese Kultur ihre höchste Blüte erreicht, und wo zugleich das schöne Spiralornament die stärkste Vorherrschaft ausübt.“ Das Schwert, der geschmackvolle, in den Eichensärgen erhaltene Schmuck, die Webekunst wird besonders gewürdigt. Dem germanischen Seewesen, das ebenfalls zu dieser Zeit eine hohe Entwicklung erreicht hatte, widmet Neckel gebührende Aufmerksamkeit. Ebenso können wir seinen Bemerkungen über die Kriegsführung zustimmen, obgleich man der Gleichung „griechisch: koiranos = nordisch: herian“ wohl kaum eine lange Lebensdauer versprechen darf.

Als Spitzenleistung des germanischen Bronzealters werden mit Recht die herrlichen, als Luren bezeichneten Blashörner betrachtet. Bis jetzt hat man 53, meist in Dänemark, aufgefunden. Die Herstellungsweise, die Schönheit und Mannigfaltigkeit der Töne ist viel bewundert worden. Dazu kommt, daß es sich hier um die ältesten wirklich erhaltenen Klangwerkzeuge von Bedeutung handelt, und daß man nirgendwo außerhalb des Germanengebietes Ähnliches oder gar Vorbilder kennt. Hier kommt Neckel auf die Frage zu sprechen, ob die im Süden ursprünglich nicht geübte mehrstimmige Tonkunst dem Germanentum entstammt. Wenn man bedenkt, daß die Urstämme von Malakka und die Polynesier zweistimmigen Gesang üben — man sehe die Beispiele bei Kolinski: Die Musik der Primitivstämme auf Malakka und ihre Beziehungen zur samoanischen Musik (Anthropos 1930, 585 ff.) —, so wird man den Germanen mehrstimmige Tonkunst sicher nicht absprechen wollen.

Die bronzezeitliche Gottesverehrung, in deren Mittelpunkt die Erdmutter und ihr Gatte, der jährlich wiederkehrende Fruchtbarkeitsgott, stehen, hat der schwedische Forscher Almgren durch Vergleich der skandinavischen Felszeichnungen mit südlichen und östlichen Beispielen und mit der späteren germanischen Götterlehre überzeugend gedeutet. Dieser Kern kommt nach ihm mit dem Bauerntum aus dem Morgenland. Neckel beschreibt den hierher gehörigen skandinavischen Stoff sehr gut.

Von der Bronzezeit geht es hinüber zur Zeit der Christwerdung. Eine Verbindung bildet die bronzezeitliche Siedlung von Buch bei Berlin, deren Herrenhalle ein unverkennbares Gegenstück zu der im angelsächsischen Gedicht Beowulf (gegen 700 n. Chr.) beschriebenen bietet. Dem germanischen Bauerntum der Bekehrungszeit wird die gebührende Ehre erwiesen. Es war genossenschaft-

liche Dreifelderwirtschaft. Wie Leser in seinem Werk: Entstehung und Verbreitung des Pfluges (Anthroposbibliothek Band III, Heft 3) gezeigt hat, war der germanische Landbau dem römischen gleichwertig. Nach Leser geht auf die Germanen auch die Erfindung des Räderpfluges zurück.

Einen Höhepunkt altgermanischen Kunsthandwerks im 9. Jahrhundert bildet das als Grab der norwegischen Königin Asa verwandte „Osebergschiff" samt seinem Inhalt. Die herrlichen Schnitzereien am Schiff selbst, der Prunkwagen, die Bettstatt, die vier Schlitten, der Webstuhl, die Kücheneinrichtung, alles weist auf eine bedeutende Entwicklung hin. Wer unsere Vorfahren Analphabeten nennen wollte, dürfte sie wenigstens nicht Afutharken nennen. F, u, th, a, r, k waren die ersten Buchstaben ihrer Runenreihe. Daß man diese Buchstaben für kurze Nachrichten, Inschriften und Zauberei gebrauchte, ist bekannt. „Der älteste germanische Text ist in einem Übergangsalphabet von der etruskischen Schrift zu den indogermanischen Runen abgefaßt und erhalten auf einem Helm aus Negau in Steiermark.... Nach Kretschmer ist aus der Form des Helmes und dem Stil der Zeichen auf das 2. Jahrhundert v. Chr. zu schließen" (A. Closs, Neue Problemstellungen der germanischen Religionsgeschichte: Anthropos 1934, 477 Anm.). Freuen wir uns, daß wir eine so wertvolle Errungenschaft, wie sie die Aneignung der Buchstabenschrift für unsere Väter bedeuten mußte, hier mit Händen greifen können. Angesichts dieser so befriedigenden Feststellung verzichten wir gerne auf alle Träumereien Herman Wirths, von denen Neckel sich leider nicht ganz frei gehalten hat. Zum Schluß erhalten wir noch einige wertvolle Mitteilungen über altgermanische Dichtkunst. Gerade hier hätte uns Neckel mehr bieten können.

Wir freuen uns im ganzen des von Neckel erstatteten Berichtes, hoffen aber, daß mehr eigentliche Fachleute der Vorgeschichte sich der Aufgabe unterziehen werden, unser Volk mit seinen Anfängen bekannt zu machen. Ein schönes Beispiel hat Schwantes in seiner Deutschen Vorgeschichte gegeben.

Gustav Lehmacher S. J.

Das Lebensbuch Gottes.

„Gott ist des Lebens Buch, ich steh in ihm geschrieben mit seines Lammes Blut: wie sollt er mich nicht lieben? Mensch, wird dein Herze nicht das Buch des Lebens sein, so wirst du nimmermehr zu Gott gelassen ein." So beginnt das letzte große Werk, das uns Joseph Haas geschenkt hat: „Das Lebensbuch Gottes." Ein Oratorium nach Worten des Angelus Silesius [1]. Mit dieser Einleitung ist der Sinn der Titelworte festgelegt — schon Thomas von Aquin führt ihn als einen unter mehreren möglichen an: „Buch des Lebens" betrachtet als „conscriptio agendorum, quae ducunt in vitam", das Leben des menschgewordenen Gottessohnes als Ur- und Vorbild alles Menschenlebens, in dem der einzelne Mensch lesen soll, um es nachzugestalten. Das Werk ist also eine Art musikalischer „Nachfolge Christi". Vielleicht hat kein Leben-Jesu-Oratorium diesen praktischen, nicht historisierenden Grundzug so stark ausgeprägt wie das vorliegende. Selbst Händels „Messias", zu dem sonst verschiedene geistige Beziehungen bestehen, hat durch die gelegentliche Verwendung geschichtlicher Schriftstellen erzählenden Einschlag. Stärker ist die geistige Verwandtschaft zu Bachs „Matthäuspassion" mit ihren breit betrachtenden Teilen. Denkt man sich dort alles Berichtende und Schildernde weg und statt dessen nur Reflexionen und Gefühlsäußerungen über die als bekannt vorausgesetzten Heilstatsachen, so kommt man der Eigenart des neuen Oratoriums ziemlich nahe.

Schon die Wahl des Dichters — Haas hat die Texte selbst aus Angelus Silesius zusammengestellt — läßt ahnen, daß wir es nicht mit einem „dramatischen" Oratorium zu tun haben, sondern mit einem vorwiegend lyrisch-betrachtenden. Trotz dieser Einseitigkeit die Gefahr der Einförmigkeit gebannt zu haben, ist die Kunst des Komponisten: er hat die Verse zum großen Teil einander dialogisch gegenübergestellt, woraus sich eine ungeahnte Lebendigkeit ergab.

[1] Opus 87. Mainz 1934, B. Schotts Söhne. Besetzung: Sopran- und Altsolo, Frauenchor, ein- und mehrstimmiger gemischter Chor (oder Frauenchor allein) mit kleinem Orchester (oder Klavier bzw. Orgel).

Ein (vierstimmiger gemischter) „Chor der Gläubigen" hat etwa die Rolle des Bachschen Choralchores; ihm ist alles anvertraut, was die Christengemeinde im Herzen bewegt, vom „Geh auf, meins Herzens Morgenstern" des Advents über die Gesänge der Ergebenheit „Ich lasse mich Gott ganz, will er mir Leiden machen" und der Trauer „Ich danke dir für deinen Tod" bis zu hohem Osterjubel „Nun ist dem Feind zerstöret seine Macht".

Diesem Chor gegenüber steht ein (einstimmiger gemischter) „Chor der Wissenden". Er ist das eigentlich besinnliche Element; er reflektiert nach dem Geheimnis von Bethlehem: „Denkt doch, was Demut ist! Seht doch, was Einfalt kann! Die Hirten schauen Gott am allerersten an. Der sieht Gott nimmermehr, noch dort noch hier auf Erden, der nicht ganz inniglich begehrt, ein Hirt zu werden." „Merk, in der stillen Nacht wird Gott, ein Kind, geborn, und wiederum ersetzt, was Adam hat verlorn. Ist deine Seele still und dem Geschöpfe Nacht, so wird Gott in dir Mensch und alles wiederbracht." Im Mittelteil des Oratoriums wird noch einmal der Grundgedanke des „Lebensbuches" in erhabener Einfachheit hingestellt: „Mir nach, spricht Christus, unser Held, mir nach, ihr Christen alle, verleugnet euch, verlaßt die Welt, folgt meinem Ruf und Schalle. Seid hungrig, arm und sanft, barmherzig, friedlich, rein, betrübt, verfolgt um Gott, so könnt ihr selig sein." Das Geheimnis von Auferstehung und Verklärung besingt dieser gleiche „Chor der Wissenden": „Kein Tod ist herrlicher, als der ein Leben bringt. Kein Leben edler, als das aus dem Tod entspringt. Wer hätte das vermeint: aus Finsternis kommt 's Licht, das Leben aus dem Tod, das Etwas aus dem Nicht." „Mensch, was du liebst, in das wirst du verwandelt werden. Gott wirst du, liebst du Gott, und Erde, liebst du Erden." Ein Teil dieser Betrachtungen ist auch Solostimmen anvertraut: einer „gläubigen Seele", einer „wissenden Seele" und einem „Chor der Begnadeten" (Frauenstimmen).

Schon eine flüchtige Überschau zeigt, daß das Werk sich nicht durchaus an die Bahnen einer strengen Oratoriumstradition bindet. So enthält es — gleich dem Händelschen Messias — keine Christuspartie, obwohl es von der Persönlichkeit und dem Werk Jesu getragen wird. Aber man verspürt deswegen keine Lücke. Denn wenn auch in manchen Oratorien die Vertonung der Christuspartie würdig zu nennen ist — abgesehen von Bach vielleicht unter den Neueren am besten in der großen Tetralogie „Christus" von Draeseke —, so zeigen doch gelegentliche Plattheiten und Entgleisungen bei andern, daß es fast über Menschenkraft hinausgeht, die Worte des Erlösers in eine wirklich würdige musikalische Form zu kleiden. Weiter fehlt die Testorolle. Bei Haas zum ersten Mal. Noch in seinem letzten Oratorium „Christnacht"[2] hat er, wenn auch nicht Rezitative, so doch verbindenden (gesprochenen) Text eingefügt, ebenso wie in der „Heiligen Elisabeth". Hier aber fehlt jede Spur davon. Und mit Glück; denn es würde als Fremdkörper empfunden, wären diese zartinnigen Betrachtungen durch erzählende Partien unterbrochen.

Ferner sucht man in der Musik vergebens die eigentlich imitatorische Schreibweise. Im ganzen Oratorium kein Ansatz zu einem streng fugierten Satz! Haas hat damit die Behauptung Scherings von dem „konventionell gewordenen ästhetischen Grundsatz: Kein Oratorium ohne Fuge!" glücklichst widerlegt. Denn auch so noch ist die ganze Führung des Orchestersatzes auf weite Strecken wahrhaft polyphon, und selbst in den homophonen Chören ist jede Stimme in lebendiger Linie empfunden.

Vergleicht man das Werk mit den früheren Oratorien von Haas, so vermißt man die volkstümlichen „Hymnen" aus der „Heiligen Elisabeth". Aber dafür ist über die gemischten Chöre eine Fülle von Freude und Klang ausgegossen, die sie im besten Sinne volkstümlich macht. Neu sind die selbständigen Instrumentalphantasien über bekannte Kirchenlieder: „O Heiland, reiß die Himmel auf", „In dulci jubilo", „O Haupt voll Blut und Wunden", „O Traurigkeit, o Herzeleid", „Christ ist erstanden",

[2] Ein deutsches Weihnachtsliederspiel nach oberbayrischen und tiroler Weisen mit verbindenden Worten von Wilhelm Dauffenbach, für Solostimmen, Sprecher, gemischten Chor (oder Frauen- bzw. Kinderchor) mit kleinem Orchester. Opus 85. Mainz 1932, B. Schotts Söhne.

„Mit Fried und Freud fahr ich dahin". Warum der Komponist hier die rein instrumentale Behandlung vorgezogen und darauf verzichtet hat, die Zuhörer in lebendiger Singgemeinschaft in den Kreis des Oratoriums einzubeziehen, ist sein Geheimnis.

Jedenfalls liegt der Fortschritt dieses Oratoriums gegenüber den früheren nicht in einer weiteren Aktivierung des Zuhörers, sondern in einer Vereinfachung der Mittel, verbunden mit einer Vervielfältigung der Aufführungsmöglichkeiten, aber ohne irgend eine Preisgabe der künstlerischen Höhe. Und das ist wohl der Hauptvorzug des neuen Werkes: nicht bloß die ungebrochene Musikalität, die echte Frömmigkeit, die über dem Ganzen liegt, sondern vor allem: es ist nicht Musik aus der Ferne, die unbekümmert um Aufführungsmöglichkeiten schafft, es ist vielmehr ein Werk, das menschennah sein will, das die Menschen fragt: „Was könnt ihr leisten?" und dann erst ein Meisterwerk schafft. Auch anderswo, etwa auf dem Gebiet der Aszese, gilt ja nicht der als der größte Führer, der irgend ein himmelhohes Ideal aufstellt und es dann dem armen Menschen überläßt, wie er damit fertig werden kann; sondern die höchste Erziehungskunst heißt dort: Forderungen aufstellen, die der Mensch erfüllen kann, damit ihm so die Lust zu noch Höherem geweckt wird. Denn alles das darf nicht geschehen in schwächlicher Nachgiebigkeit an menschliche Laune, sondern nur als wahrer Weg zum Ideal. Ähnlich auch in der Musik: Wir sind zum Glück heute wieder so weit, daß unsere wahren Meister nicht mehr ins Blaue hinein komponieren, unbekümmert um Verwirklichungsmöglichkeiten, und dann in stummem oder lautem Groll hadern mit der Verständnislosigkeit ihrer Zeitgenossen, sondern sie steigen wieder herab zu den Wirklichkeiten des musikalischen Lebens, zu dem Können unserer Chöre und Liebhaberorchester, und bieten ihnen Kunst, die zur Verwirklichung lockt. Das ist nicht „Zugeständnis" im üblen Sinne, denn wahre Kunst darf sich zu dem Menschen herabneigen, nicht um selber in Plattheit zu versinken, sondern um ihn zu sich heraufzuziehen.

Und das ist die große erzieherische Tat von Joseph Haas. Schon die „Christnacht" war ein solches Stück edelster Kunst der Einfachheit. Seine ganze vielgerühmte Variationskunst stellte er in den Dienst der Begleitung und Abwandlung all dieser entzückenden Weihnachtsvolkslieder. Aber er hat sich nicht so erschöpft, daß er nicht im „Lebensbuch Gottes" nochmals einen ersten Teil „Menschwerdung" hätte schreiben können, voll Frische und Farbigkeit. Das „Sei gegrüßt, du Frau der Welt" ist eine ganz einzigartige Klein-Kantate, die man bei vielen Muttergottesandachten auch während des Jahres zu hören wünscht. Und wie der erste, so enthält auch der zweite Teil, „Die Passion", eine Reihe schlichter, aber eindrucksvoller Chöre, vorab das „Ich danke dir für deinen Tod" oder den gespenstischen Schlußchor mit seiner endzeitlichen Gedankenwelt. Im dritten Teil, „Die Verklärung", begibt sich der Freudenchor „Nun ist dem Feind zerstöret seine Macht" stellenweise bis an die Grenze religiöser Freudigkeit; das „Singet und klingt, hüpfet und springt" streift in seiner Grundhaltung beinahe an den „Wibele-Wabel"-Chor aus der „Heiligen Elisabeth". Dafür ist der Schlußgesang des ganzen Werks wieder voll jubelnder Erhabenheit.

Alle drei Teile sind so in sich abgeschlossen, daß sie als Kantaten oder „Kirchenmusikalische Andachten", wie man heute mit Vorliebe sagt, zu den betreffenden Zeiten des Kirchenjahres aufgeführt werden können. Neben dieser Erleichterung der Aufführung noch andere: wem das zwar sparsam, aber voll besetzte kleine Orchester nicht erschwinglich ist, der kann sich mit Streichorchester und Orgel oder Klavier allein begnügen; ja selbst Klavier- oder Orgelbegleitung allein ist möglich, und zwar nicht als Verstümmelung des Werkes, sondern vom Komponisten vorgesehen. Die Chöre sind so gestaltet, daß sie teilbaren großen Chören dankbare Entfaltung ermöglichen, aber durch Zusammenlegung auch von einem einzigen gemischten Chor bewältigt werden können. Eine eigene Ausgabe für Frauenchor ist eine überaus dankenswerte Hilfe in dem trostlosen Elend unserer religiösen Frauenchorliteratur[3]. Die Solostim-

[3] „In künstlerischen Kreisen gilt das Gebiet der geistlichen Musik für Ober-

men sind bei aller künstlerischen Höhe und Weihe so gestaltet, daß sie auch von guten Chormitgliedern vorgetragen werden können. Wirklich, wir haben hier ein „Oratorium der Einfachheit" vor uns, wie es Karl Laux nennt, „in dem sich höchste Kunst und Meisterschaft mit Einfachheit und Lossagung von aller blendenden Artistik verbindet. Hier ist ein Werk geschaffen, wie es unsere Zeit mit ihrer Sehnsucht nach einer volksnahen, einer volksgemäßen Musik verlangt, mehr noch, wie es alle Zeiten eines gesunden Musizierens brauchen. Daß sich hinter der Einfachheit Größe verbirgt: dies erkennen, heißt Technik, Fassade, Aufmachung, Verpackung, Dekoration richtig, d. h. nichtig einschätzen, heißt sich rückhaltlos zu den wahren Werten, heißt sich zu Joseph Haas und seinem Werk bekennen." Georg Straßenberger S. J.

Christliche Malerei am Hofe der Großmoguln

Einige der größten Herrscher unter den Großmoguln — Akbar, Jehangir und Schah Jehan in seinen ersten Jahren — zeichneten sich gegenüber Fragen der Religion und Kultur durch eine Aufgeschlossenheit aus, die bei diesen mohammedanischen Fürsten in Erstaunen setzt und an die Haltung des modernen Menschen erinnert. Bekannt sind die religiösen Disputationen vor Akbar, zu denen Vertreter aller Religionen zugezogen wurden. Jehangir war ein vollendeter Freigeist. Der christlichen Mission wurde in jener Zeit ein weiter Spielraum gewährt. Die Kaiser und Großen hatten Blick für alles Gute und Schöne, wo immer es sich finden mochte. Sie suchten den Verkehr mit Europäern, um sie über ihre Heimat auszufragen, und zeigten sich über Geschenke aus dem fernen Westen hocherfreut.

Geschätzte Gaben waren vor allem europäische Gemälde und Kupferstiche, da sie europäisches Leben sichtbar vor Augen führten und auch künstlerisch den indischen Erzeugnissen überlegen erschienen. Sobald die fremden Gesandten und Reisenden — Portugiesen, Holländer und Engländer — diese Vorliebe bemerkten, boten sie reichlich Bilder dar, neben manchen Kunstwerken auch viele minderwertige Stücke, um sich auf diese billige Weise die Gunst der Herrscher und Handelsvorrechte zu sichern. Schon in den Geschenken von dieser Seite waren die religiösen Bilder gut vertreten. So besaß Akbar bereits vor der Ankunft der Jesuitenmissionare Bilder von Christus und Maria, die er im Speisesaal seines Palastes in Fatihpur Sikri aufstellen ließ und ehrte.

Die Missionare brachten dann vorwiegend religiöse Bilder ins Land, teils zum Schmuck der Kirchen und als Anschauungsmittel beim Unterricht, teils als Geschenke für den Kaiser und die Großen [1]. Die ersten Glaubensboten unter Führung von Rudolf Aquaviva überreichten 1580 nebst andern Gemälden die reich illustrierte mehrsprachige Bibel von Plantin. Bei der Betrachtung der religiösen Bilder legte Akbar eine tiefe Ergriffenheit an den Tag. Die nachfolgenden Missionare kamen niemals mit leeren Händen. Im Jahre 1598 übergab Hieronymus Xavier unter anderem Bilder Christi und des hl. Ignatius, die in Japan gemalt worden waren, und eine sehr gut ausgeführte Nachbildung des uralten Marienbildes in Santa Maria Maggiore in Rom. Als Akbar das schöne Werk zu Gesicht bekam, legte er aus Verehrung Turban und Schuhe ab. Für Bilder Mariens mit dem Jesuskinde zeigte man sich immer besonders dankbar. Als die Patres 1602 eine Kopie des Marienbildes von Santa Maria del Popolo zu

---

stimmen als eine Einöde, hoffnungslos in dem spärlichen Wuchs ihrer wirklich ernst zu nehmenden Arbeiten, erschütternd ob der Jahr für Jahr üppig ins Kraut schießenden Produktion von seichtem, süßlichem Klingklang. Schlimmer noch als diese sicherlich nicht ganz unberechtigten Klagen ist die völlige Resignation selbst solcher Freunde echter Kirchenmusik, die an eine Besserung dieses Zustandes nicht glauben zu können vorgeben." So das „Gregoriusblatt" 59 (1935) 10, das neuerdings als „Offizielles Organ der Internationalen Gesellschaft für Erneuerung der katholischen Kirchenmusik" wieder zum Leben erweckt wurde (Schriftleitung Th. B. Rehmann, Verlag L. Schwann, Düsseldorf).

[1] Vgl. Edward Maclagan, The Jesuits and the Great Mogul (London 1932) 222 bis 267.

Rom in ihrer Kirche zu Fatihpur Sikri aufstellten, strömte das Volk mehrere Tage lang zusammen, um das Bild zu bewundern und zu verehren. Auch die Adeligen und gerade anwesende fremde Fürstlichkeiten wollten es sehen. Es mußte in den Palast gebracht werden, wo Akbar durch Abnehmen des Turbans seine Ehrfurcht bezeugte und die Hofdamen in Begeisterung gerieten.

Bei der Bewunderung der Bilder blieben die Moguln nicht stehen. Sie wünschten, ihre Paläste mit Gemälden zu schmücken und sich mit der Betrachtung möglichst vieler solcher Bilder die Zeit zu vertreiben. Es gab im Reiche genügend Maler von Bedeutung, meist Hindus, die indes nur Wasserfarben verwendeten. Diesen Künstlern wurde aufgetragen, nach den europäischen Vorbildern neue Gemälde zu entwerfen. Über das Verbot des Islams, Menschen und Tiere darzustellen, setzten sich die freigeistigen Kaiser leicht hinweg; Jehangir war der erste Mohammedaner, der sogar das Kaiserbild auf Münzen prägen ließ. Jetzt setzte im Mogulreich eine neue Kunstblüte ein. Da die Künstler nach europäischen und zumeist christlichen Vorlagen arbeiteten, mutet die neue Malerei eigentümlich europäisch und christlich an. Manchmal versuchen die Maler, die europäische Auffassung und Technik getreu nachzuahmen. Zumeist gestalten sie aber nach indischer Kunstüberlieferung. Dennoch tritt der europäische Einfluß überall klar zu Tage: in der Zeichnung des Hintergrundes, in der Gruppierung und Perspektive, in der Verteilung von Licht und Schatten und in dem Bestreben, den Charakter der dargestellten Persönlichkeiten zum Ausdruck zu bringen. Die Missionare gaben Anweisungen über die europäische Gewandung und die Wahl der Farben.

Die Paläste wurden mit eingerahmten Bildern und mit Freskogemälden geschmückt. Nur geringe Reste dieser Palastmalerei sind auf uns gekommen. Bekannt sind zwei stark beschädigte Fresken im Haus der Miriam, der Mutter Jehangirs, zu Fatihpur Sikri. Das eine wurde als der „Sündenfall" gedeutet, das andere, das zwei geflügelte Gestalten aufweist, als „Mariä Verkündigung". Das hat den Anlaß zur Legende gegeben, Miriam — eine Hinduprinzessin — sei eine Christin gewesen. Im übrigen wurden die Palastgemälde später von dem fanatischen Mohammedaner Aurangseb vernichtet oder fielen der Zeit zum Opfer. Aber zeitgenössische Beschreibungen und noch erhaltene Darstellungen von Palastszenen geben uns die Möglichkeit, über die europäisch-christliche Palastmalerei uns ein Urteil zu bilden.

In Fatihpur Sikri waren vor allem die Privatgemächer Akbars mit Gemälden geschmückt. Der Grabpalast Akbars zu Sikandra wies ebenfalls Gemälde auf, darunter ein Marienbild und die schon erwähnten Bilder aus Japan. Besonders reich war der Palast in Agra ausgestattet. Es werden die folgenden Gemälde genannt: ein von Engeln umgebener Christus; Szenen aus dem Leben des Heilandes, darunter auch ein Christus an der Geißelsäule, für die strengen Mohammedaner ein Ärgernis; Bilder von Maria, Johannes dem Täufer und Paulus; Szenen aus der Apostelgeschichte; die Heiligen Antonius, Bernardin von Siena, Gregor d. Gr., Ambrosius, Anna, Susanna; dazu Bilder des Papstes, des deutschen Kaisers, des spanischen Königs Philipp und portugiesischer Soldaten. Von Jehangir erfahren wir noch besonders, daß er sich Bilder vom Leben und Leiden Christi malen ließ. Das Gemach, wo er seine Gebete verrichtete, war mit christlichen Gemälden geziert. Wenige religiöse Bilder fanden Aufnahme in den Palast von Delhi; denn als Schah Jehan 1648 Delhi wieder zur Hauptstadt erhob und seine glänzende Burg baute, hatte er sich schon entschieden dem Islam zugewandt.

Die Kaiser und Adeligen liebten es vor allem, sich Sammlungen von kleineren Gemälden anzulegen. Von solchen Kunstmappen und von Einzelbildern daraus sind nicht wenige erhalten geblieben, die zu den kostbarsten Stükken in europäischen und indischen Museen und Privatsammlungen zählen. Als Vorlagen dienten zumeist europäische Kupferstiche. Die flämischen Meister sind am häufigsten vertreten. Aus Antwerpen wurden die Stiche, gewöhnlich minderwertige Abdrucke der Originale, in beträchtlicher Zahl nach Indien ausgeführt. Andere kamen aus Italien. Gelegentlich begegnet man auch Figuren, die den großen Werken Dürers entnommen sind. Einige der Stiche sind einfach

übermalt worden. Doch meistens wurden nach den Vorlagen eigene Miniaturgemälde entworfen.

In diesen Sammlungen finden sich die verschiedensten Dinge vereint. Wir begegnen Bildern europäischer und indischer Fürstlichkeiten und portugiesischer Vizekönige, auch Gruppenbildern des kaiserlichen Hofstaates mit Missionaren. Doch überwiegen die religiösen Stoffe. Wir erblicken Szenen aus dem Leben Christi: die Geburt, die Beschneidung, die Heilige Familie, den Guten Hirten, Christus im Ölgarten und mit der Dornenkrone, die Kreuzabnahme, aber nicht die Kreuzigung, die den Mohammedanern ein Stein des Anstoßes war; Marienbilder; Adam mit der Hacke; Matthäus, der in Gegenwart eines Engels das Evangelium schreibt; Hieronymus, Katharina von Siena, eine herrliche hl. Cäcilia nach der bekannten Statue von Maderno. Die Engelköpfe der Renaissance sind häufig zu sehen. Die altindische, aber außer Übung gekommene Sitte, die Götter mit einem Strahlenkranz zu umgeben, lebt unter europäischem Einfluß wieder auf; wir begegnen sogar dem frei über dem Haupt schwebenden Heiligenschein, der in Indien unbekannt war.

Schließlich ist noch die überraschende Tatsache zu erwähnen, daß christliche Heiligenfiguren in Prachtausgaben persischer Klassiker Aufnahme fanden als Zierbilder oder als Schmuck der Randzeichnungen. Das persische Leben Christi von Hieronymus Xavier ist reichlich mit solchen Bildchen versehen. Darunter befindet sich die allerliebste Zeichnung, wie Maria vor der Geburt ihres Kindes die Wände des Stalles von Bethlehem mit einem indischen Besen von Spinnengeweben reinigt.

Wegen der Vorliebe der Moguln für Bilder Mariens mit dem Jesuskind wurden die hinduistischen Künstler mit dem Gegenstand ganz vertraut, und diese Bilder waren weithin bekannt. Es darf deshalb angenommen werden, daß die neuzeitlichen Darstellungen Krishnas und seiner Mutter Devaki durch die christlichen Bilder, denen sie so sehr gleichen, beeinflußt sind.

Aus der Bevorzugung christlicher Gemälde läßt sich keineswegs auf eine Hinneigung Akbars und Jehangirs zur christlichen Religion schließen. Die beiden Kaiser sahen in den Bildern kaum etwas anderes als Kunstwerke, die eine fremde religiöse Welt widerspiegelten, und suchten nur ästhetischen Genuß oder angenehmen Zeitvertreib. Es mag noch der Wunsch mitgespielt haben, die strenggläubigen Mohammedaner zu ärgern. Die Missionare gaben sich in ihrem Optimismus hier wie bei den religiösen Disputationen Akbars und bei andern Ehrfurchtsbezeugungen gegenüber christlichen Dingen großen Hoffnungen hin, die sich bei den beiden Freigeistern nicht erfüllen konnten. Alfons Väth S. J.

Besprechungen

Philosophie

Glauben und Wissen. Geschichte einer innern Entwicklung. Neue Folge. Von August Messer. (59 S.) München 1935, Reinhardt. M 1.50.

Die Neue Folge knüpft an die Briefe aus dem Jahre 1919 über das gleiche Thema an und führt im wesentlichen nicht über den damaligen Stand hinaus: Ablehnung der naturalistischen Weltanschauung und Empfehlung eines ethischen Idealismus unter Verzicht auf religiös-metaphysische Begründung. Bei aller Ehrfurcht, die ehrlichem Suchen geschuldet wird, muß doch gesagt werden, daß der Mensch und gerade der heutige Mensch diesen Schwebezustand als unerträglich empfindet und nach Entscheidung in den letzten Fragen verlangt. In praktischen Dingen kann man dem Verfasser vielfach zustimmen. So wird gut dargelegt, daß die Einheit der Volksgemeinschaft nicht mit starrer Gleichmacherei verwechselt werden darf, und daß der Vorrang des Geistigen vor dem Körperlichen zu wahren ist. Weshalb die menschliche Willensfreiheit Gegenstand des Glaubens und nicht des Wissens sein soll, ist nicht einzusehen. Die Tatsache der Willensfreiheit wird durch die Fragen nach ihrer Erklärung nicht erschüttert. S. VI wirkt die Verneigung zur „Deutschen Glaubensbewegung" hin weder sympathisch noch überzeugend. M. Pribilla S. J.

Die Willensfreiheit als religiöses und philosophisches Grundproblem. Von Dr. Rudolf Keussen. 8° (225 S.) Freiburg i. Br. 1935, Willibrordbuchhandlung (Auslieferung Furcheverlag, Berlin). M 6.—

Viele Teile dieser Arbeit sind schon in der altkatholischen Internationalen Kirchlichen Zeitschrift in Bern erschienen. Der geschichtliche Werdegang des Problems und die Darstellung der wichtigsten philosophischen und theologischen Autoren von Epikur bis Nietzsche und vom christlichen Altertum bis zur neuesten protestantischen Theologie bilden die Vorarbeit zum entscheidenden 7. Kapitel. Es ist ein anregendes und interessantes Gespräch zwischen einem Theologen und einem Philosophen über den sittlichen und religiösen Sinngehalt der Freiheit. Der Autor entscheidet sich für die Wirklichkeit und Notwendigkeit der Freiheit aus philosophischen und theologischen Gründen. Die Form des Zwiegesprächs gibt zwar eine anschauliche Darstellung der modernen Problematik, wie sie von vielen gefühlt wird, hindert aber doch in etwa die erforderte begriffliche Klärung des mannigfachen Sinns der sittlichen oder religiösen Freiheit. Zu den geschichtlichen Partien möchte man wünschen, daß für die Behandlung des Jansenismus oder des Molinismus doch nicht bloß Döllinger-Reusch als Quelle herangezogen wird. Für Duns Scotus ist neuestens nach Balić (Wissenschaft und Weisheit II [1935] 136 ff.) große Vorsicht notwendig, wenn es gilt, seine echte Lehre festzustellen. Die Lehre von der sog. praemotio stammt nach Schwamm aus der scotistischen Schule. Die katholische Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente wird gegen den Vorwurf der Magie verteidigt. Für das philosophische Freiheitsproblem hat auch Nikolai Hartmann in seiner Ethik Beachtenswertes gebracht.

J. B. Schuster S. J.

Die physische Wirklichkeit. Zweite Abteilung: Der Aufbau der physischen Welt. Von Heinrich Maier. 8° (S. 409—965) Tübingen 1934, Mohr. M 22.—

Das System eines „transzendentalen Phänomenalismus" Maiers ist mit diesem Band, der die eigentliche Metaphysik entwickelt, abgeschlossen (vgl. diese Zeitschrift 116 [1928/29 I] 111, u. 126 [1933/34 I] 210). Deutlicher als in den früheren Bänden wird die Methode, die weitgehend auf die Philosophia perennis zurückgreift, um aber dann doch in der „Korrelation" als dem Letzten haften zu bleiben. Es geschieht nicht eine „Zurückführung des Seins der physischen Welt auf einen transzendent-finalen Realgrund", sondern „der universalen Weltsubstanz ist ... ein universales Personalsubjekt zugeordnet: wie die physische Weltsubstanz für das universale Personalsubjekt wirklich ist, so ist das universale Personalsubjekt in der physischen Weltsubstanz wirklich —, das Personalsubjekt, dessen Funktion nicht bloß das weltkonstituierende Denken ist, dessen Innenleben vielmehr die Gesamtheit des subjektischen Geschehens in sich befaßt" (698). Es besteht keine „Identität des Personalsubjekts und der Weltsubstanz", sondern „der Vorrang ... kommt der subjektischen Komponente zu": „wie die physische Weltsubstanz wirklich ist nur für das universale Personalsubjekt, so bezieht sich anderseits das universale Personalsubjekt mittels der personaldinglichen Beziehung in die physische Weltsubsanz ein" (815). Das eigentlich Letzte ist darum die „dinglich-personale Beziehung, welche die beiden Hälften des Universums, die subjektische und die objektische, zur Einheit der universalen Substanz-Person verbindet" (698). So ist die „personal-dingliche Beziehung" die „Urkategorie" (696).

Mithin besteht auf der einen Seite gewiß eine Rückführung auf irgend ein „Absolutes", nämlich auf „das Sein des universalen Substanz - Subjekts" (933), aber nicht als auf eine „letzte Notwendigkeit", sondern auf eine „letzte Tatsächlichkeit", also daß Gott nicht „absolute Notwendigkeit" ist, sondern „universales Individuum" (931), „die letzte, unbedingte Tatsächlichkeit", „das schlechthin tatsächliche Unbedingte" (933), die „schlechthinige Seinstatsächlichkeit" gegenüber den Geschöpfen als „Daseinstatsächlichkeiten" (934). Auf der andern Seite jedoch gleitet dann die „Notwendigkeit" auf die Beziehung zwischen „universalem Personalsubjekt" (Gott) und „universaler Weltsubstanz": hinter allen Tatsächlichkeiten waltet die „kausal-genetische Notwendigkeit" von allem (935), deren Dunkel noch dadurch

verschärft ist, daß „Disparatheit zwischen dem weltkonstituierenden Denken des universalen Subjekts und dem Denken der menschlichen Subjekte" besteht (954).

Das System Maiers zeigt sich damit ohne Frage in weitgehender Verwandtschaft zu Rickert wie zu William Stern. Zu Rickert: da es mit ihm die Korrelation zwischen Subjekt und Objekt als das Letzte nimmt. Zu William Sterns System von „Person und Sache": da es diese Korrelation als „personal-dingliche" bezeichnet. Ihm eigen bleiben die Akzente einer letzten, durch „kausal-genetische Notwendigkeit" in sich verknüpften Tatsächlichkeit, die kraft der „Disparatheit" zwischen göttlichem und menschlichem Denken dem Erkennen des Menschen sich entzieht, so daß „der ganze Aufbau unserer Welt nicht als wirklichkeitsadäquat gelten kann" (952). So ist die antike Dumpfheit des „Schicksals" in Wahrheit Maiers letztes Wort.

E. Przywara S. J.

Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Von Franz Brentano. Herausgegeben und eingeleitet von Oskar Kraus. 3. Aufl. 12° (XVI u. 174 S.) Leipzig 1934, Felix Meiner. M 2.50

Es ist die Schrift Brentanos, die auf die neue Wertphilosophie, neben Lotzes Wertbegriff, den entscheidenden Einfluß hat. Suchte Lotze vom „Wert" aus eine Metaphysik zu begründen, die unter das Verdikt Kants nicht fallen konnte, so zielte Brentanos Lehre von einem objektiven Wert auf die Erledigung von Kants Formalismus des Ethischen. Schelers materiale Wert-Ethik hat in Brentanos Wert-Lehre ihren bestimmenden Ahn. Tiefer aber dürfte ein anderes durch die Sicht Brentanos eingeleitet sein: die Überwindung der Subjektivierung des Gefühls, jener Subjektivierung, die nicht nur in der modernen Lehre von Lust-Unlust ihre Formel hat, sondern im Grunde durch die gesamte Philosophie von Anfang an geht. Brentano greift auf die „Unzünftigen" zurück, wenn er in den „Instinkten" von „Liebe und Haß" „einen dem apodiktischen Urteil verwandten Charakter" erblickt (152): Augustinus, die Viktoriner, Bonaventura, Pascal, Newman. Denn nur für den oberflächlichen Blick bedeuten diese „Unzünftigen" eine Philosophie des Persönlichen gegen eine Philosophie des Sachlichen. Im Gegenteil handelt es sich um den tiefen Objektivismus des „reinen Fühlens", ja um einen Objektivismus, der so stark und unmittelbar ist, daß umgekehrt „Begriffe" und „Prinzipien" als umlügende Flucht vor der im „reinen Fühlen" aufblitzenden Unerbittlichkeit der Wahrheit erscheinen mögen. So besteht schließlich ein hartes Entweder— Oder: entweder den Mut des Blickes haben für das im „reinen Fühlen" aufgehende Objektive, — oder unter dem Vorwand von „nüchternem Begriff" und „klarem Prinzip" der Dämonie eines zuchtlosen, weil verleugneten und überlogenen, „Gefühls" verfallen.

E. Przywara S. J.

Sozialwissenschaft

Der Münchener Vinzenzverein. Eine typische Laienorganisation Katholischer Caritas. Von Dr. Dr. Bernhard Kühle. 8° (175 S.) Wuppertal-Elberfeld 1935, Bergland-Verlag. M 3.—

Die Geschichte des Münchener Vinzenzvereins führt zurück in die ersten Zeiten der Vinzenzkonferenzen, bis in das Jahr 1845. Damit ist die Bedeutung auch dieser Gründung über den engeren Bereich eines Werkes zur Ausübung christlicher Barmherzigkeit schon gegeben. Wie der große Vinzenzverein Ozanams Keimzelle neuen christlichen, katholischen Lebens überall war, so hatte er auch in München an der Erneuerung katholischen Lebens um die Mitte des 19. Jahrhunderts seinen wohlgemessenen Anteil. Späterhin nimmt die Entwicklung des Münchener Vinzenzvereins einen für München eigenartigen Verlauf. Der Vinzenzverein wird hier in ganz großem Ausmaß nicht nur Anreger, sondern auch Träger der verschiedensten caritativen Anstalten. Er hat dadurch viel Gutes geschaffen, obgleich seine unmittelbarste Tätigkeit, der Dienst in der offenen Armenfürsorge, dadurch in etwa überschattet wurde. Auch die Schwierigkeit, sich in dem alle Liebeswerke umfassenden großen Caritasverband zurechtzufinden, die bis in die Kriegszeit sich bemerkbar macht und auch deutlich aus dem Buche spricht, ist darauf zurückzuführen. Die Schrift gibt schließlich ein recht dankenswertes, zahlenbelegtes Bild über die

Leistungen christlicher Nächstenliebe in der bayrischen Hauptstadt.

C. Noppel S. J.

Leitfaden der Volkswirtschaftspolitik. Von Adolf Weber. 8° (VIII u. 206 S.) München 1935, Duncker & Humblot. Geb. M 4.20.

Als Gegenstück zu dem vor Jahresfrist erschienenen „Leitfaden der Allgemeinen Volkswirtschaftslehre" (siehe die Besprechung in dieser Zeitschrift Bd. 127 [1934] 428 f.) folgt der „Leitfaden der Volkswirtschaftspolitik". Die Besonderheit dieses Werkes im Unterschied zu den früheren Veröffentlichungen des Verfassers liegt in dem bevorzugten Eingehen auf die neueste Entwicklung. Daher wird das Buch bald einer Neubearbeitung und Nachprüfung auf den inzwischen wieder fortgeschrittenen Stand der Dinge bedürfen; eben dadurch aber leistet es heute besonders wertvolle Dienste, wo wir an geeigneten Orientierungsmitteln nicht überreich sind. Allerdings ist damit zugleich noch ein zweiter Unterschied gegenüber den früheren Veröffentlichungen Adolf Webers gegeben: während diese durch ihre meisterliche Klarheit und — bei aller wissenschaftlichen Strenge — Volkstümlichkeit im besten Sinne des Wortes ganz auf die Bedürfnisse des Lernenden zugeschnitten waren, verlangt der jüngste Leitfaden eine gewisse Reife des Urteils, einen klugen und besinnlichen Leser, der zwischen den Zeilen zu lesen versteht. Nichtsdestoweniger sind auch in dieser Schrift die großen didaktischen Vorzüge Webers allenthalben anzutreffen. — Ausgezeichnet durch Klarheit und Treffsicherheit sind die Darlegungen über die Zerrüttung der Weltwirtschaft durch Weltkrieg und Nachkriegspolitik: der Krieg konnte nur Reichtum zerstören; die widersinnige Nachkriegspolitik hat die Kraft, Reichtum zu schaffen, ertötet.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Geld — Kredit — Banken. Von Georg Halm. 8° (VII u. 164 S.) München 1935, Duncker & Humblot. Geb. M 3.50.

Auf dem Umschlag, nicht dem Titelblatt, trägt das Buch den Aufdruck: „Leitfäden der Volkswirtschaftslehre"; der Verlag beabsichtigt also wohl, den beiden Leitfäden Adolf Webers (Allgemeine Volkswirtschaftslehre und Volkswirtschaftspolitik) eine Reihe weiterer über die einzelnen Zweige der Volkswirtschaftslehre und Volkswirtschaftspolitik folgen zu lassen. Vorliegender Leitfaden von Halm entspricht in Anlage, Aufmachung und Grundhaltung durchaus denen von Ad. Weber. Auch wer in manchen Stücken anderer Meinung ist, wird die Klarheit, Nüchternheit und verständige Maßhaltung des Leitfadens gern anerkennen; jedenfalls ein recht brauchbares Lernbuch.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Arbeitsverfassung und Ertragsverteilung in der russischen Kollektivwirtschaft. Von Horst Eberhard Mentzel. (Neue deutsche Forschungen, Abtlg. Volkslehre und Gesellschaftskunde, Bd. 3.) 8° (116 S.) Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. M 4.50.

Die Schrift gibt auf genauen Unterlagen beruhende Aufschlüsse über einige Kolchosen im Zentralschwarzerdegebiet und versucht von da aus vorsichtig weiterschließend gewisse Anhaltspunkte zu gewinnen für die Verhältnisse im gesamten Räterußland. Da der Verfasser das Gebiet aus eigener mehrjähriger Berufstätigkeit kennt, ist er imstande, die allgemeinen betriebswirtschaftlichen Voraussetzungen und Hintergründe aufzuzeigen, ohne die mit den Einzelangaben nicht viel anzufangen ist. So aber ist eine anschauliche und gut lesbare Darstellung gewonnen, aus der man sich ein ziemlich deutliches Bild vom Leben in einem Kolchos und von den dort auftauchenden sozialen und wirtschaftlichen Problemen machen kann. Die Kritik an dem russischen Experiment der Kollektivierung der Landwirtschaft ist sehr würdig und maßvoll, aber gerade darum auch sehr überzeugend und durchschlagend. Das Büchlein ist wirklich lehrreich. O. v. Nell-Breuning S. J.

Staats- und Verwaltungsrecht im Dritten Reich. Von Otto Meißner und Georg Kaisenberg. 8° (XVI u. 357 S.) Berlin 1935, Verlag für Sozialpolitik, Wirtschaft u. Statistik. Geb. M 12.—

Selbst ein sorgfältiges Verfolgen der Gesetzgebung an Hand der Gesetzblätter und sonstigen amtlichen Verkün-

dungsblätter genügt bei dem gegenwärtig außerordentlich raschen Fortschreiten der Entwicklung nicht, um auf dem Laufenden zu bleiben und den Überblick zu behalten. Der Chef der Präsidialkanzlei, Staatssekretär Dr. Meißner, und das Mitglied des Bundesamts für Heimatwesen, Ministerialrat Dr. Kaisenberg, haben sich daher ein wahres Verdienst erworben, indem sie den gewaltigen gesetzgeberischen Stoff gedrängt, aber gut übersichtlich zusammenordneten. Nicht allein alle Gebiete des Staats- und Verwaltungsrechts, sondern auch zahlreiche damit zusammenhängende Sachgebiete werden behandelt. Der Aufbau ist durchweg dieser, daß zuerst die Rechtslage im Bismarckschen Reich, sodann die des Weimarer Zwischenreichs, abschließend die des Dritten Reiches zur Darstellung kommt. Auf diese Weise tritt die innere Folgerichtigkeit der Entwicklung mit großer Klarheit, um nicht zu sagen: Eindringlichkeit, hervor. Erläuterung und Wertung sind stark zurückgedrängt zu Gunsten rein sachlicher Darbietung des Stoffes selbst. Dadurch ist der Stoff ungemein zusammengepreßt und erstaunlich viel auf knappem Raum vereinigt; man steht unter dem beherrschenden Eindruck einer geradezu erdrückenden Stoffülle, zugleich aber strengster, nüchternster Sachlichkeit. Dies schließt nicht aus, daß die Schrift keineswegs neutraler Tendenzfreiheit sich befleißigt.

Im ganzen ist das Werk mit hervorragender Genauigkeit gearbeitet und von entsprechend großer Zuverlässigkeit; im einzelnen haben sich natürlich doch Irrtümer und Ungenauigkeiten eingeschlichen, so namentlich beim Staatsschuldenwesen und beim Steuerrecht. Juristisch ungenau, d. h. vieldeutig, ist der allzu häufige Gebrauch des Wortes „gegenstandslos". Schwerer wiegt, daß bei der Aufzählung der verfassungsgeschützten Freiheitsrechte der Einzelperson (S. 309) die Außerkraftsetzung der einschlägigen Verfassungsartikel durch Diktaturverordnung des Reichspräsidenten nicht erwähnt ist. — Der Druck des Werkes ist offenbar überstürzt bewerkstelligt worden, so daß nicht ganz wenige sinnstörende Druckfehler stehen geblieben sind; dies muß in Kauf genommen werden für den Vorteil, noch ganz kurz vor dem Erscheinenstag (1. Mai 1935) ergangene Gesetze und Bestimmungen eingearbeitet zu finden. So bietet das Werk den neuesten Stand der Dinge, der allerdings bis zum Erscheinen dieser Besprechung in vielen Stücken bereits wieder überholt sein wird. Trotzdem wird das Werk noch lange ein unentbehrlicher Nachschlagebehelf bleiben, der in ungezählten Fällen weitläufiges und zeitraubendes Suchen erspart; es wird nicht leicht sein, etwas Besseres zu schaffen.

O. v. Nell-Breuning 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: A. Koch S. J., 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. Verantwortlich für den Anzeigenteil: Eugen Riegger, Freiburg i. Br. — DA. II. Vj. 1935: 7200 Stück. Zur Zeit ist Preisliste Nr. 3 gültig!

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.

1935 g 8043

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit. Besprechungsstücke, die von der Schriftleitung nicht ausdrücklich erbeten sind, werden in keinem Falle zurückgeschickt)

Bannes, J., Platon. Die Philosophie des heroischen Vorbildes. 8° (VI u. 146 S.) Berlin 1935, de Gruyter & Co. Geb. 5.60 M.

Boßhardt, E., Die systematischen Grundlagen der Pädagogik Eduard Sprangers. gr. 8° (X u. 178 S.) Leipzig 1935, Hirzel. Kart. 5.40 M.

Brombacher, K., Deutschland und der Glaube. 8° (32 S.) Breslau 1935, Bergstadtverlag. Kart. 0.90 M.

Capéran, L., Le problème du salut des infidèles. 8° Toulouse, Grand Séminaire.
Tome I: Essai historique. (XII u. 616 S.) 1934. 32 Fr.
Tome II: Essai théologique. (VIII u. 150 S.) 1934. 12 Fr.

Christenbriefe in der Zeit. kl. 8° (Je 16 S.) Graz, Styria. Je 0.30 S. (0.20 M.)
8. Brief: Um was es geht.
9. Brief: Das heldische Liebesmahl.
10. Brief: Religiöse Weltverantwortung.
11. Brief: Kirchliche Kulturaufgaben für den Landpfarrer.
12./13. Brief: Die heiligen Messen, von innen gesehen.

Cramer, F., Redende Steine. Die Deutung der Weihedenkmäler. Mit 4 Tafeln. kl. 8° (34 S.) Paderborn 1934, Bonifacius-Druckerei. Kart. 1.50 M.

Drechsler, J., Die erkenntnistheoretischen Grundlagen und Prinzipien der Aristotelischen Didaktik. [Neue Deutsche Forschungen. IV. Bd.] gr. 8° (172 S.) Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. 6 M.

Ehrismann, G., Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters. gr. 8° München, Beck.
2. Tl. Schlußband. (XVIII u. 700 S.) 1935. 21 M.; geb. 24 M.

Engelmann, J., Vom minniglichen Gotteslamm. Mit 10 Bildern. 8° (74 S.) Breslau 1934, Borgmeyer. 1.20 M.; geb. 2.20 M.

Familienfreund, Der. Katholischer Hauskalender und Wegweiser für das Jahr 1935. Mit vielen Bildern. gr. 8° (176 S.) Porto Alegre, Companhia Metzler. 2$000.

Gemelli, A., u. G. Pastori, L' analisi elettroacustica del linguaggio, gr. 8° Mailand 1934, Vita e Pensiero.
I. Text. II. Tafeln. (XXVIII u. 250 S.; 88 Tafeln.) zusammen 75 L.

Guardini, R., Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal. kl. 8° (304 S.) Leipzig 1935, Hegner. Geb. 7.50 M.

Hauer, W., Deutsche Gottschau. Grundzüge eines Deutschen Glaubens. 8° (VI u. 288 S.) Stuttgart 1934, Gutbrod. Kart. 6 M.

Heinen, A., u. J. Feyen, Frauenhand gib Segen! Ein Buch der Wegebegleitung für die christliche Frau und Mutter. Mit 6 Bildtafeln. 8° (308 S.) Nürnberg 1934, Sebaldus-Verlag. Geb. 7 M.

Herkommer, A., Die heilige Klara von Assisi. [Lebensschule der Gottesfreunde. Nr. 10.] 12° (46 S.) Meitingen b. A. 1934, Christkönigs-Verlag vom Weißen Kreuz. 0.25 M.

Heufelder, E., Der heilige Benedikt von Nursia. [Lebensschule der Gottesfreunde. Nr. 9.] 12° (46 S.) Meitingen b. A. 1934, Christkönigs-Verlag vom Weißen Kreuz. 0.25 M.

Hoffmann, H., Die heilige Hedwig. Mit 4 Bildern. 12° (48 S.) Meitingen b. A. 1934, Christkönigs-Verlag vom Weißen Kreuz. Kart. 0.75 M.

Jolivet, R., L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique. [Archives de Philosophie. Vol. XI, cah. 2.] 8° (112 S.) Paris 1934, Beauchesne. 24 Fr.

Karg, C., O. M. Cap., Das kleine Geheimnis. Der Schlüssel zur Innerlichkeit 17. Aufl. kl. 12° (48 S.) Kirnach-Villingen 1935, Schulbrüder-Verlag. 0.30 M.

Kleineidam, E., u. O. Kuß, Die Kirche in der Zeitwende. gr. 8° (464 S.) Paderborn 1935, Bonifacius-Druckerei. 6.60 M.; geb. 8.40 M.

Klute, F., u. a., Handbuch der geographischen Wissenschaft. 61.—65. Lfg. Mit vielen Bildern. 4° (Je 32 S.) Potsdam 1935, Athenaion. Je 2.40 M.

Knobloch, H., Der heilige Vinzenz von Paul. [Lebensschule der Gottesfreunde. Nr. 11.] Mit 4 Bildern. 12° (50 S.) Meitingen b. A. 1934, Christkönigs-Verlag vom Weißen Kreuz. Kart. 0.75 M.

Koester, W., S. J., Christus heute. Deutsche Predigten. 8° (86 S.) Frankfurt a. M. 1935, Carolus-Druckerei. Kart. 1.60 M.

Kuhlmann, G., Die Theologie am Scheideweg. [Sammlung gemeinverständlicher Vorträge. Nr. 178.] 8° (44 S.) Tübingen 1935, Mohr. 1.50 M.

Lämmerzahl, E., Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus. [Neue Deutsche Forschungen. III. Bd.] gr. 8° (122 S.) Berlin 1934, Junker & Dünnhaupt. 4.60 M.

Mentzel, H., Arbeitsverfassung und Ertragsverteilung in der russischen Kollektivwirtschaft. [Neue Deutsche Forschungen. II. Bd.] gr. 8° (116 S.) Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. 4.50 M.

Metz, R., Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Großbritannien. gr. 8° Leipzig, Meiner.
I. Bd. (XVI u. 442 S.) 1935. 15 M.

Metzsch, H. v., Die Weltangst vor dem Kriege. 8° (60 S.) Breslau 1935, Hirt. Kart. 1.20 M.

Moock, W., Urreligion, älteste Menschheitszeugnisse der Offenbarung Gottes. [Die religiöse Entscheidung. 4. Hft.] 8° (86 S.) Warendorf (Westf.) 1935, Schnell. Kart. 1.50 M.

Pestalozza, H., Ich will dienen. Eine Frau erfährt und bekennt deutsche Schicksalsfülle. 8° (170 S.) Berlin 1935, Runge. Kart. 2 M.

Peterson, E., Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus. kl. 8° (138 S.) Leipzig 1935, Hegner. Geb. 4.50 M.

Pickl, J., Messiaskönig Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen. Mit 15 Tafeln. gr. 8° (280 S.) München 1935, Kösel & Pustet. Geb. 6.80 M.

Proceedings of the Eleventh Annual Meeting of the Jesuit Philosophical Association of the Eastern States. 8° (166 S.) Baltimore 1934, Publication Press.

Regout, R., S. J., La doctrine de la guerre juste de saint Augustin à nos jours. gr. 8° (346 S.) Paris 1935, Pedone. 50 Fr.

Rintelen, F., Wege zu Gott. Eine kritische Abhandlung über das Problem des Gotterfassens in der deutschen protestantischen Theologie der Nachkriegszeit. 8° (XVI u. 160 S.) Würzburg 1934, Becker. 4 M.

Rommen, H., Der Staat in der katholischen Gedankenwelt. [Katholische Lebenswerte. XIV. Bd.] 8° (XII u. 360 S.) Paderborn 1935, Bonifacius-Druckerei. 4.50 M.; geb. 6.30 M.

Schilling, K., Der Staat, seine geistigen Grundlagen, seine Entstehung und Entwicklung. gr. 8° (324 S.) München 1935, Reinhardt. 7.80 M.

Schmid, M., S. J., Priesterkonferenzen. 12° (290 S.) Regensburg 1934, Manz. Geb. 3.50 M.

Schmitt, S., Novene zur hl. Theresia vom Kinde Jesu. kl. 12° (32 S.) Kirnach-Villingen 1931, Schulbrüder-Verlag. 0.25 M.

Schons, J., O. S. B., Die weinende Gottesmutter. Mit 4 Bildern. 12° (94 S.) Innsbruck 1934, Katholische Legion. 1 S. (0.50 M.)

Schoeps, H., Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie in der Neuzeit. gr. 8° Berlin, Vortrupp-Verlag.
I. Bd. (IV u. 132 S.) 1935. Kart. 5.50 M.

Schulz, Fr., Klassik und Romantik der Deutschen. 8° Stuttgart, Metzler.
1. Tl.: Die Grundlagen der klassisch-romantischen Literatur. [Epochen der deutschen Literatur. IV. Bd.] (VI u. 310 S.) 1935. 7.75 M.

Schwinger, R., u. H. Nicolai, Innere Form und dichterische Phantasie. Hrsg. von K. J. Obenauer. gr. 8° (VIII u. 166 S.) München 1935, Beck. 7.50 M.

Söhner, L., Die Musik im Münchener Dom U. L. Frau in Vergangenheit und Gegenwart. 8° (VIII u. 136 S.) München 1934, Lentnersche Buchhandlung. Kart. 1.50 M.

Steinbüchel, Th., u. Th. Müncker, Das Bild vom Menschen. Beiträge zur theologischen und philosophischen Anthropologie. [Festschrift Tillmann.] gr. 8° (VIII u. 250 S.) Düsseldorf 1934, Schwann. Geb. 6 M.

Stonner, A., Bibellesung und Bibeldeutung. [Lebensschule der Heiligen Schrift. Nr. 1.] 12° (32 S.) Meitingen b. A. 1935, Christkönigs-Verlag vom Weißen Kreuz. 0.25 M.

Sveistrup, H., u. A. v. Zahn-Harnack, Die Frauenfrage in Deutschland. Strömungen und Gegenströmungen 1790—1930. Sachlich geordnete und erläuterte Quellenkunde. gr. 8° (XVI u. 800 S.) Burg b. Magdeburg 1934, Hopfer. Kart. 21.50 M.; geb. 23.50 M.

Thomas v. Aquin, Summa Theologica. Deutsch-lateinische Ausgabe. Hrsg. vom Katholischen Akademikerverband. kl. 8° Salzburg, Pustet.
II. Bd.: Gottes Leben, sein Erkennen und Wollen. (XVI u. 438 S.) 1934. 9 M. (17.10 S.)
V. Bd.: Das Werk der sechs Tage. (XX u. 264 S.) 1934. 9 M. (17.10 S.)

Tyciak, J., Östliches Christentum. [Die religiöse Entscheidung. 3. Hft.] Mit 1 Kunstbeilage. 8° (64 S.) Warendorf (Westf.) 1934, Schnell. Kart. 1.20 M.

Vandeur, E., O. S. B., Betrachten und Beten durch die heilige Messe. 12° (34 S.) Regensburg 1934, Pustet. 0.40 M.

Velden, J. van der, Priester und Mission. Jahrbuch des Priester-Missionsbundes. 18. Jahrg.: 1934. 8° (134 S.) Aachen 1935, Generalsekretariat der Unio cleri.

Vischer, W., Das Christuszeugnis des Alten Testamentes. 8° München, Kaiser.
I. Bd.: Das Gesetz. (318 S.) 1934. 5 M.; geb. 6.20 M.

Weiger, J., Von Ewigkeit zu Ewigkeit. Geistliche Erwägungen. kl. 8° (X u. 470 S.) Münster i. W. 1935, Regensberg. Geb. 4.80 M.

Ziesché, K., Ordnung der Liebe. kl. 8° Graz, Styria.
I. Bd.: Die Anfänge der Offenbarung Gottes an die Menschheit, von der Schöpfung bis zum Tode des ägyptischen Josef. (324 S.) Kart. 4 S. (2.40 M.)

Anzeigen

Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftleitung

Die kulturschöpferischen Leistungen des deutschen Menschen

schildert das einzigartige neue **Handbuch der Kulturgeschichte** auf 3500 Seiten mit etwa 3000 Bildern und farbigen Darstellungen. 26 hervorragende Fach-Gelehrte geben ein umfassendes Bild der deutschen Kultur, angeschlossen die Hauptkulturen der ganzen Welt. Das Werk ist eine ganz große Leistung des deutschen Schrifttums und der deutschen Drucktechnik. Leicht anschaffbar durch den Bezug von monatlich 2 Lieferungen zu je 2.80 RM. Man verlange ausführliches Angebot und unverbindliche Ansichtssendung von der Buchhandlung

ARTIBUS et LITERIS,
Gesellschaft für Geistes- und Naturwissenschaften m. b. H., Berlin-Nowawes F 8

Gebr. Müller
Mochenwangen (Württ.)
Papierfabrik/Holzschleiferei
Feine Schreib- und Druckpapiere, Naturkartons
Spezialität:
Dünndruckpapiere für Gebet-, Gesang- und Reisehandbücher

Nationalkirche?
Ein aufklärendes Wort zur Wahrung des konfessionellen Friedens
Von Dr. Conrad Gröber
Erzbischof von Freiburg
82 Seiten / Kartoniert 80 Pf.
Verlag Herder / Freiburg i. Br.



DAS ERHOLUNGSWERK DES DEUTSCHEN VOLKES
sucht Freistellen in der Stadt und auf dem Land für erholungsbedürftige Erwachsene und Kinder.
Meldungen an die nächste Ortsgruppe der
NS. VOLKSWOHLFAHRT

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit. Besprechungsstücke, die von der Schriftleitung nicht ausdrücklich erbeten sind, werden in keinem Falle zurückgeschickt)

Ars Sacra. Schweizerisches Jahrbuch für christliche Kunst 1935. Hrsg. von der Societas Sancti Lucae. Mit 24 Tafeln. 8° (40 S.) Basel 1935, Gebr. Hess. Kart. 3.75 Fr.

Bächtold-Stäubli, H., Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Lex.-8° Berlin, de Gruyter & Co.
VI. Bd., 10. Lfg.: Orgel—Paradies. (144 S.) 1935. 4 M.

Barion, J., Plotin und Augustinus. Untersuchungen zum Gottesproblem. gr. 8° (176 S.) Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. 6 M.

Benediktinerinnen-Abtei St. Walburg in Eichstätt, Die. Festschrift zum 900jährigen Jubiläum. Mit 125 Abbildgn. gr. 8° (120 S.) Eichstätt 1935, Abtei St. Walburg. Kart. 2.50 M.

Brögger, J., In Jesu Geiste. Predigten für katholische Christen von heute. kl. 8° (VI u. 158 S.) Paderborn 1935, Bonifacius-Druckerei. Kart. 2.25 M.

Brunner, J., Die Literaturkritik in den Historisch-politischen Blättern 1838—1923. 8° (160 S.) Ohlau i. Schles. 1935, Eschenhagen. 5 M.

Doms, H., Vom Sinn und Zweck der Ehe. 8° (200 S.) Breslau 1935, Ostdeutsche Verlagsanstalt. Kart. 4.80 M.

Du Passage, H., S. J., Morale et capitalisme. 12° (248 S.) Paris 1935, Flammarion. 12 Fr.

Englert, M., Das Vertrauen, insbesondere seine Bedeutung für die Erziehung. 8° (64 S.) München 1935, Lentner. Kart. 1 M.

l'Éprevier, C. de, La Révérende Mère Marie Salomé, Supérieure Générale des Sœurs Missionnaires de N.-D. d'Afrique. kl. 8° (X u. 196 S.) Paris 1935, Beauchesne. 10 Fr.

Etcheverry, A., L'idéalisme français contemporain. 8° (IV u. 376 S.) Paris 1934, Alcan. 35 Fr.

Ewigkeit, in die Zeit leuchte hell hinein! Ein Büchlein zum Nachdenken für stille Stunden. 12° (48 S.) Heidenheim, Verlag des Brüderhauses St. Wunibald. Kart. 0 50 M.

Fellerer, K., Das deutsche Kirchenlied im Ausland. 8° (XII u. 366 S.) Münster i. W. 1935, Aschendorff. Kart. 10.70 M.

Festschrift für M. J. Scheeben zum 100. Geburtstag (1835—1935). 8° (110 S.) Rom 1935, Collegium Germanicum-Hungaricum.

Geiger, A., Die indoarische Gesellschaftsordnung. Grundlagen und Aufbau. gr. 8° (XVI u. 224 S.) Tübingen 1935, Mohr. 10.50 M.

Geller, H., Ein Jünger der „göttlichen Kunst". Das Lebensbild des Nazareners Adolf Zimmermann. Mit 27 Tafeln. gr. 8° (VIII u. 58 S.) Görlitz 1934, Starke. Kart. 5.70 M.

Glaubenstage und Glaubenswallfahrten 1934. Hrsg. vom Zentralkomitee der Generalversammlungen der deutschen Katholiken. gr. 8° (190 S.) Paderborn 1935, Bonifacius-Druckerei.

Gottron, A., Singende Gemeinde. Briefe zur kirchenmusikalischen Praxis. 8° (74 S.) Mainz 1935, Grünewald. 1 M.

Grolman, A. v., Wesen und Wort am Oberrhein. gr. 8° (256 S.) Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. 5 M.; geb. 6.50 M.

Heisenberg, W., Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft. 8° (46 S.) Leipzig 1935, Hirzel. Kart. 2 M.

Heising, J., F. S. C., Bruder Mutianus Maria. 12° (32 S.) Kirnach-Villingen 1933, Schulbrüder-Verlag. 0.25 M.

Herder, Der Große. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. 4., völlig neubearb. Aufl. von Herders Konversationslexikon. 12 Bde. u. 1 Welt- u. Wirtschaftsatlas. Lex.-8° Bisher Bd. I—IX u. Welt- und Wirtschaftsatlas. Einbände: Halbleder und Halbfranz. Freiburg, Herder.
X. Bd.: Reue bis Sipo. (VI S., 1756 Sp. Text u. 122 Sp. Beilagen sowie 1892 Bilder.) 1935. Geb. 34.50 M. u. 38 M.

Heyde, J., Johannes Rehmke und unsere Zeit. 8° (32 S.) Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. Kart. 1.20 M.

Hilber, H., Das Rätsel der Gottwerdung im Menschen. Der Sinn der Unsterblichkeit. 8° (98 S.) Leipzig 1935, Klein. Kart. 2 M.

Horn, G., Mère Marianne de Jésus, Carmélite. Mit 5 Abbildgn. kl. 8° (XVIII u. 230 S.) Paris 1935, Beauchesne. 18 Fr.

Keferstein, G., Bürgertum und Bürgerlichkeit bei Goethe. gr. 8° (XII u. 286 S.) Weimar 1933, Böhlaus Nachf. 8 M.

Kirch, K., S. J., Helden des Christentums. 12° Paderborn, Bonifacius-Druckerei. Geb. je 2.40 M.
III. Aus der Neuzeit.
3. Lehrer und Erzieher. (214 S.) 1934.
4. Lieblinge des Volkes. (236 S.) 1934.

Kluge, F., Aloys Müllers Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaft. gr. 8° (XVI u. 104 S.) Leipzig 1935, Hirzel. Kart. 4.20

Kobald, K., Franz Schubert und seine Zeit. Ein Lebensbild. Mit 18 Abbildgn. kl. 8° (310 S.) Zürich 1935, Amalthea-Verlag. Geb. 3.75 M.

Kortleitner, F., O. Praem., Sacrae litterae doceantne creationem universi ex nihilo. [Commentationes biblicae. IX.] gr. 8° (72 S.) Innsbruck 1935, Rauch.

Kratz, G., S. J., u. P. Leturia S. J., Intorno al „Clemente XIV." del barone Pastor. kl. 8° (98 S.) Rom 1935, Desclée. 2 L.

Kühle, B., Der Münchener Vinzenzverein. Eine typische Laienorganisation katholischer Caritas. gr. 8° (176 S.) Wuppertal-Elberfeld 1935, Bergland-Verlag. 3 M.

Lembke, B., Abwandlung des Begriffes „Deutsch". 8° (42 S.) Danzig 1934, Danziger Verlags-Gesellschaft. 0.80 M.

Lercher, L., S. J., Institutiones theologiae dogmaticae. IV. Bd. 2. Aufl. 8° (764 S.) Innsbruck 1935, Rauch. 10 M.

Lhande, P., S. J., Die Armen im Evangelium. Pariser Radio-Vorträge. Ins Deutsche übertragen von O. Koch. 12° (108 S.) Paderborn 1934, Bonifacius-Druckerei. Kart. 1.50 M.

Matzinger, St., Praktisches Handbüchlein zur Biblischen Geschichte und Geschichte der katholischen Kirche. 8° Wien, Mayer & Co.
II. Bd.: Neues Testament. Mit Bildern. (322 S.) 1935. Kart. 4 M.

Morper, J., Katholische Kirchenbauten an der Saar. Mit 46 Abbildgn. gr. 8° (72 S.) Saarbrücken 1935, Saarbrücker Druckerei u. Verlag. Kart. 2 M.

Müller, J., Das sexuelle Leben der Völker. 3. Aufl. gr. 8° (398 S.) Paderborn 1935, Schöningh. 7 M.

Neuzeitliche Seelsorgehilfe. Pfarrgemeinschaft — Laienapostolat — Gemeindeleben. Referate der Tagung für Seelsorgehilfe, Bonn 1934. gr. 8° (122 S.) Freiburg 1935, Freie Vereinigung für Seelsorgehilfe. Kart. 1.50 M.

Newald, R., Eduard Duller. Ein deutsches Journalistenleben aus dem Vormärz. [Freiburger Forschungen. Nr. II.] 8° (110 S.) Ohlau i. Schles. 1935, Eschenhagen. 4.50 M.

Pastor Jakobs spricht! Ein Jahresbuch der Frohen Botschaft. Auswahl und Einführung von K. Geerling. 8° (XII u. 228 S.) Essen 1934, Fredebeul & Koenen. Kart. 2.80 M.

Pieper, J., u. H. Raskop, Totale Bildung. Die Grundformen ihrer Verwirklichung: Führerbildung und Volksbildung. 8° (80 S.) Paderborn 1935, Schöningh. Kart. 1.80 M.

Rademacher, A., Religion und Bildung. Eine kulturphilosophische Betrachtung. 8° (X u. 230 S.) Bonn 1935, Hanstein. Kart. 4.40 M.

Rahner, H., S. J., Die gefälschten Papstbriefe aus dem Nachlaß von Jérôme Vignier. Mit 1 Bildtafel. gr. 8° (XII u. 160 S.) Freiburg 1935, Herder. 3 M.; geb. 4.50 M.

Roth, B., O. S. B., Die Seckauer und Vorauer Osterliturgie im Mittelalter. [Seckauer Geschichtliche Studien. 4. Hft.] 8° (88 S.) Seckau 1935, Abtei-Verlag. Kart. 2.50 M.

Sante, G., u. H. Graach, Freiheitskampf und Sieg an der Saar. Mit 8 Tafeln. 8° (64 S.) Saarlouis 1935, Hausen-Verlag. Kart. 0.75 M.

Schmidt, K., Die Gehorsamsidee des Ignatius von Loyola. 8° (40 S.) Göttingen 1935, Vandenhoek & Ruprecht. Kart. 1.80 M.

Schröteler, J., S. J., Erziehungsverantwortung und Erziehungsrecht. Die Lehre von den Erziehungsträgern im Lichte des päpstlichen Rundschreibens „Divini illius Magistri" vom 31. Dezember 1929. kl. 8° (62 S.) München 1935, Kösel & Pustet. Kart. 1.30 M.

Scientia Sacra. Theologische Festgabe, zugeeignet Seiner Eminenz dem Hochwürdigsten Herrn Karl Joseph Kardinal Schulte, Erzbischof von Köln, zum 25. Jahrestag der Bischofsweihe. gr. 8° (370 S.) Köln 1935, Bachem; Düsseldorf, Schwann. 9 M.

Skrbenski, L., Katholikenspiegel. Zur Religionspsychologie des gebildeten Laienkatholiken. 8° (86 S.) München 1935, Reinhardt. 1.80 M.

Soderini, E., Leo XIII. und der deutsche Kulturkampf. Nach den römischen Archiven bearbeitet. Ins Deutsche übertragen von R. Bauersfeld. Mit 16 Tafeln. gr. 8° (366 S.) Innsbruck 1935, Tyrolia-Verlag. Kart. 19 S. (10.50 H.)

Solltmann, J., Heimkehr in die Wirklichkeit. kl. 8° (60 S.) Berlin, Bott. Geb. 2.40 M.

Synge, J. M., Die Nebelschlucht. Reiter ans Meer. Zwei irische Schauspiele. Ins Deutsche übertragen von W. Wolff. kl. 8° (34 S.) Basel, Braus-Riggenbach.

Wächter, F., Stiefkinder der Wissenschaft. Naturwissenschaftliches und Historisches. kl. 8° (32 S.) Klagenfurt, v. Kleinmayr. 0.30 M.]

Wiesen, W., Die berufliche Mitarbeit der Frau in der Seelsorgehilfe. 2. Aufl. [Beiträge zur neuzeitlichen Seelsorgehilfe. 10. Hft.] gr. 8° (58 S.) Freiburg 1935, Freie Vereinigung für Seelsorgehilfe. Kart. 0.90 M.

Wöhrmüller, B., O. S. B., Mannhaftes Christentum. Nachdenkliche Kapitel für Männer und Frauen. kl. 8° (322 S.) München 1934, Kösel & Pustet. Geb. 5 M.

Anzeigen

Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftleitung

Die kulturschöpferischen Leistungen des deutschen Menschen

schildert das einzigartige neue **Handbuch der Kulturgeschichte** auf 3500 Seiten mit etwa 3000 Bildern und farbigen Darstellungen. 26 hervorragende Fach-Gelehrte geben ein umfassendes Bild der deutschen Kultur, angeschlossen die Hauptkulturen der ganzen Welt. Das Werk ist eine ganz große Leistung des deutschen Schrifttums und der deutschen Drucktechnik. Leicht anschaffbar durch den Bezug von monatlich 2 Lieferungen zu je 2.80 RM. Man verlange ausführliches Angebot und unverbindliche Ansichtssendung von der Buchhandlung

ARTIBUS et LITERIS,
Gesellschaft für Geistes- und Naturwissenschaften m. b. H., Berlin-Nowawes F 8

Die Kunst des Denkens

Eine Erwachsenen-Fibel
von Ernst Dimnet

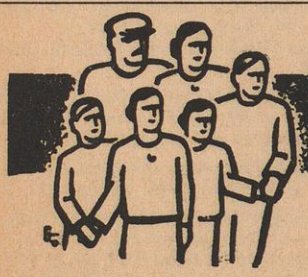
Übertragen und bearbeitet von Clotilde T. Schweiger

Zweite Auflage | 5.—9. Tausend

Taschenformat | 306 Seiten
Kart. 4 M.; Leinen 4.60 M.

Dieses Buch voll Wahrheit, Geist und Feuer ist eine kluge Lebensschule zur Erlernung der Disziplin in Gedanke, Wort und Tat.

Verlag Herder, Freiburg i. Br.



DAS ERHOLUNGSWERK DES DEUTSCHEN VOLKES

sucht Freistellen in der Stadt und auf dem Land für erholungsbedürftige Erwachsene und Kinder. Meldungen an die nächste Ortsgruppe der NS. VOLKSWOHLFAHRT

I/12

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit. Besprechungsstücke, die von der Schriftleitung nicht ausdrücklich erbeten sind, werden in keinem Falle zurückgeschickt)

Allers, R., Das Werden der sittlichen Person. Wesen und Erziehung des Charakters. 4. Aufl. gr. 8° (XX u. 316 S.) Freiburg 1935, Herder. 5 M.; geb. 6.50 M.

Baumann, F., S. J., Mit dem Herrn auf seinem letzten Gang, ein Kreuzweg. Bilder von A. Nägele. 12° (32 S.) Dülmen i. W. 1935, Laumann.

Becker, M., Junges Geschlecht. 12° (12 S.) Frankfurt a. M., St. Georg-Verlag. 0.50 M.

Bomm, U., O. S. B., Im Hirtenamt Christi. Heilige Bischöfe und Kanzler des deutschen Mittelalters. Mit 4 Abbildgn. kl. 8° (126 S.) Paderborn 1935, Schöningh. Kart. 1.80 M.

Bothmer, A. Graf v., Gedichte. Deutsch und Englisch. Hrsg. von Mary v. Bothmer. 12° (VIII u. 252 S.) Freiburg 1935, Herder. Kart. 3.50 M.

Brentano, F., Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Hrsg. von O. Kraus. 3. Aufl. 8° (XVI u. 174 S.) Leipzig 1934, Meiner. Kart. 2.50 M.

Büchner, J., Das kleine Stundenspiel. 12° (20 S.) Frankfurt a. M. 1935, St. Georg-Verlag. 0.75 M.

Bücken, E., Handbuch der Musik-Wissenschaft. 4° Potsdam, Athenaion.
79.—81. Lfg. (Schlußlfg.). Mit je 2 Tafeln. (2×32 u. 50 S.) 1935. Je 2.30 M.

Catechismus van het Concilie van Trente. Übersetzt von F. Vermuyten. 12° (XXIV u. 756 S.) Mecheln 1935, Dessain.

Christ, K., Kardinal Franz Ehrle. gr. 8° (48 S.) Leipzig 1935, Harrassowitz. Kart. 2 M.

Dixelius, H., Die Sünderin. Roman. 12° (158 S.) Berlin 1935, Wichern-Verlag. Geb. 3 M.

Eggart, H., Annette von Droste-Hülshoff. Ein Dichterleben. 8° (62 S.) Lübeck 1934, Coleman.

Fiedler, E., Gegen Ghetto und Götzen. Erläuterungen zum ersten Korintherbrief des hl. Paulus. 8° (176 S.) Wiesbaden 1935, Grünewald-Verlag. Kart. 3.75 M.

Freytag, W., Irrational oder Rational? Untersuchungen und Entwurf zu einer Deutung. 8° (VIII u. 236 S.) Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. 9 M.

Gehlen, A., Der Staat und die Philosophie. [Wissenschaft und Zeitgeist. 3. Hft.] 8° (28 S.) Leipzig 1935, Meiner. Kart. 1.50 M.

Goodier, A., Erzbischof, S. J., Jesus Christus als Mensch unter den Menschen. Deutsche Bearbeitung von J. Rollenmüller O. S. B. Mit 1 Karte. gr. 8° (446 S.) Innsbruck 1935, Tyrolia-Verlag. Kart. 10 S. (5.50 M.)

Goetz, M., O. S. B., The Concept of Nobility in German Didactic Literature of the Thirteenth Century. [Studies in German. V. Vol.] 8° (VIII u. 138 S.) Washington 1935, The Catholic University.

Gröber, C., Erzbischof, Der christliche Mann. Ein zeitgemäßes Büchlein für Mann und Frau. 8° (IV u. 52 S.) Freiburg 1935, Herder. Kart. 0.60 M.

Heinen, J., Christträger. Die Spielfeier einer Gemeinde mit ihren Kommunionkindern. 12° (36 S.) Frankfurt a. M. 1935, St. Georg-Verlag.

Katholische Aktion und Seelsorge. Referate der vierten Wiener Seelsorgetagung vom 2.—4. Januar 1935. gr. 8° (174 S.) Wien 1935, Seelsorger-Verlag. Kart. 1.60 M. (2.90 S.)

Keller, F., Jahrbuch der Caritaswissenschaft 1935. 8° (234 S.) Freiburg, Institut für Caritaswissenschaft. Kart. 4.50 M.

Kestien, K., Als die Männer im Graben lagen. Ein autobiographischer Roman. kl. 8° (270 S.) Frankfurt a. M. 1935, Societäts-Verlag. Geb. 4.80 M.

Keussen, W., Die Willensfreiheit als religiöses und philosophisches Grundproblem. gr. 8° (VI u. 226 S.) Berlin 1935, Furche-Verlag. Kart. 6 M.

Kindermann, H., u. a., Handbuch der Kulturgeschichte. 4° Potsdam, Athenaion.
7.—9. Lfg. 1935.

Künkel, F., Charakter, Krisis und Weltanschauung. 8° (VIII u. 192 S.) Leipzig 1935, Hirzel. 5 M.

Künneth, W., Antwort auf den Mythus. Die Entscheidung zwischen dem nordischen Mythus und dem biblischen Christus. gr. 8° (XVI u. 216 S.) Berlin 1935, Wichern-Verlag. Geb. 4.50 M.

Kürten, M., Der Zimmermann am Wege. Ein Josefs-Spiel. 12° (32 S.) Frankfurt a. M. 1935, St. Georg-Verlag. 0.75 M.

— Im Zechenturm. 12° (30 S.) Frankfurt a. M. 1935, St. Georg-Verlag. 0.75 M.

Lense, E., O. Cist., Heilige schreiten durch die Zeit. Ein Buch zeitgemäßer religiöser Bildung. Mit 15 Bildtafeln. 8° (326 S.) Wiesbaden 1935, Grünewald-Verlag. Geb. 8 M.

Lippert, P., S. J., Die Kirche Christi. 2. Aufl. 8° (VI u. 294 S.) Freiburg 1935, Herder. 2.80 M.; geb. 4 M.

Lorenz, J., Erinnerungen eines simplen Eidgenossen. 8° (342 S.) Erlenbach-Zürich 1935, Rentsch. Kart. 5 Fr.

Matthäus, F., Rudolf Koch. Ein Werkmann Gottes. Mit 43 Bildern. 8° (108 S.) Hamburg 1935, Agentur des Rauhen Hauses. Kart. 2.40 M.

McSorley, J., A Primer of Prayer. kl. 8° (VIII u. 120 S.) London 1935, Burns, Oates & Washbourne. Geb. 3/6.

Muckermann, H., Die Religion und die Gegenwart. Grundsätzliches über christliche Welt- und Lebensanschauung. 3. Aufl. 8° (220 S.) Essen 1935, Fredebeul & Koenen. Kart. 3 M.

Otto, R., Die Lehrtraktate der Bhagavad-Gītā. 8° (48 S.) Tübingen 1935, Mohr. 1.50 M.

Popp, K., Jakob Böhme und Isaac Newton. gr. 8° (XII u. 98 S.) Leipzig 1935, Hirzel. Kart. 4.20 M.

Schmid, W., Unvollendete Symphonie. Gedanken und Dichtung. 8° (296 S.) München 1935, Oldenbourg. Geb. 6.50 M.

Schmidt-Pauli, E. v., Als Jesus über die Erde ging. Fromme Erzählungen für Kinder. Mit Bildern. 8° (98 S.) Essen 1935, Fredebeul & Koenen. Geb. 2.80 M.

Schmitz, P., S. V. D., Bursch und Mädel in Gottes Hand. kl. 8° (56 S.) Wien 1935, Seelsorger-Verlag. Kart. 0.90 M. (1.65 S.)

Schneider, Fr., Katholische Familien-Erziehung. Mit 1 Taufurkunde. gr. 8° (XVI u. 342 S.) Freiburg 1935, Herder. 5.40 M.; geb. 6.60 M.

Schneider, M., Geschichte der Mehrstimmigkeit. Historische und phänomenologische Studien. gr. 8° Berlin, Bard.
I. Bd. Die Naturvölker. (108 u. 48 S. Notenanhang.) 1935.
II. Bd. Die Anfänge in Europa. (120 u. 56 S. Notenanhang.) 1935.

Septuaginta. Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes. Hrsg. von A. Rahlfs. 2 Bde. 8° (XLVIII u. 1184 u. 942 S.) Stuttgart 1935, Bibelanstalt. Geb. zusammen 12 M.

Servien, P., Principes d'esthétiques. Problèmes d'art et langage des sciences. kl. 8° (VIII u. 228 S.) Paris, Boivin & Cie. 18 Fr.

Simon, M., Das Satzgebilde ein Gottesgebilde. Die neue Satzlehre und ihr erzieherischer Wert. 8° (24 S.) Ravensburg 1935, Dornsche Buchhandlung.

Soiron, Th., O. F. M., Das Geheimnis der christlichen Schule. [Die religiöse Entscheidung. 5./6. Hft.] 8° (110 S.) Warendorf i. W. 1935, Schnell. 1.95 M.

Solowjow, W., Die Erzählung vom Antichrist. Deutsch von K. Noetzel. kl. 8° (IV u. 90 S.) Luzern 1935, Vita Nova-Verlag. Kart. 2.60 M.

Sonderegger, L., Arzt und Kurpfuscher. Aus: „Vorposten der Gesundheitspflege". Hrsg. von F. Buomberger. kl. 8° (64 S.) Weggis, Rigi-Verlag. 1.20 s Fr.

Stählin, K., Geschichte Rußlands. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. gr. 8° Königsberg, Ost-Europa-Verlag.
III. Bd. Von Kaiser Paul bis zum Ende des Krimkrieges. Mit 2 Karten. (X u. 552 S.) 1935. Kart. 13.50 M.

Steinmann, A., Die Briefe an die Thessalonicher und Galater. [Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes. V. Bd.] 4. Aufl. gr. 8° (VIII u. 180 S.) Bonn 1935, Hanstein. 5.80 M.

Stonner, A., Die deutsche Volksseele im christlich deutschen Volksbrauch. Mit 31 Bildtafeln. 8° (236 S.) München 1935, Kösel & Pustet. Kart. 4.50 M.

Thomas v. Aquin, Summe der Theologie. Zusammengefaßt und erläutert von J. Bernhart. kl. 8° Leipzig, Kröner. Geb. je 4 M.
I. Bd. Gott und Schöpfung. (LXXXIV u. 452 S.) 1934.
II. Bd. Die sittliche Weltordnung. (LXXIV u. 522 S.) 1935.

Vetter, M., O. P., Christuszeichen in der Zeit. Deutsche Predigten in Rom. kl. 8° (156 S.) München 1934, Kösel & Pustet. Kart. 2.80 M.

Viller, M., S. J., u. a., Dictionnaire de spiritualité. 4° Paris, Beauchesne.
IV. Fasc. (320 Sp.) 1935. 20 Fr.

Vorbeck, E., Ego sum Pastor bonus. Ein Priesterspiel. 12° (38 S.) Frankfurt a. M. 1935, St. Georg-Verlag. 1 M.

Waitz, S., Fürsterzbischof, Paulus in Stürmen und Verfolgungen. Zeitgemäße Erwägungen über christliches Leben und Seelsorge. Mit 1 Bild. 8° (388 S.) Innsbruck 1935, Tyrolia-Verlag. Kart. 7.50 S. (4 M.)

Weber, A., Leitfaden der Volkswirtschaftspolitik. gr. 8° (VIII u. 206 S.) München 1935, Duncker & Humblot. Geb. 4.20 M.

Welt, Die, als Geschichte. Zeitschrift für universalgeschichtliche Forschung. Hrsg. von H. E. Stier, Univ. Berlin. gr. 8° Stuttgart, Kohlhammer. Jährlich 6 Hefte. Einzelheft 2 M.; Halbjahrabonnement 5 M.
1. Jahrg., 1. Hft. (100 S.) 1935.

Wenzl, A., Metaphysik der Physik von heute. [Wissenschaft und Zeitgeist. 2.] 8° (40 S.) Leipzig 1935, Meiner. Kart. 1.50 M.

Anzeigen

Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftleitung

Die kulturschöpferischen Leistungen des deutschen Menschen

schildert das einzigartige neue **Handbuch der Kulturgeschichte** auf 3500 Seiten mit etwa 3000 Bildern und farbigen Darstellungen. 26 hervorragende Fach-Gelehrte geben ein umfassendes Bild der deutschen Kultur, angeschlossen die Hauptkulturen der ganzen Welt. Das Werk ist eine ganz große Leistung des deutschen Schrifttums und der deutschen Drucktechnik. Leicht anschaffbar durch den Bezug von monatlich 2 Lieferungen zu je 2.80 RM. Man verlange ausführliches Angebot und unverbindliche Ansichtssendung von der Buchhandlung

ARTIBUS et LITERIS,
Gesellschaft für Geistes- und Naturwissenschaften m. b. H., Berlin-Nowawes F 8

Gebr. Müller
Mochenwangen (Württ.)
Papierfabrik / Holzschleiferei
Feine Schreib- u. Druckpapiere, Naturkartons
Spezialität:
Dünndruckpapiere für Gebet-, Gesang- und Reisehandbücher

Diesem Heft liegen die „Freiburger Literaturnachrichten" 1935 Nr. 4 aus dem Verlag Herder bei.



DAS ERHOLUNGSWERK DES DEUTSCHEN VOLKES

sucht Freistellen in der Stadt und auf dem Land für erholungsbedürftige Erwachsene und Kinder. Meldungen an die nächste Ortsgruppe der NS. VOLKSWOHLFAHRT

I/12

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit. Besprechungsstücke, die von der Schriftleitung nicht ausdrücklich erbeten sind, werden in keinem Falle zurückgeschickt)

Ailinger, A., S. J., Heiraten oder — ins Kloster! 8. u. 9., erw. Aufl. 12° (92 S.) Innsbruck 1935, Rauch. 0.50 M. (0.90 S.)

Alphonsus, The Stations of the Cross. kl. 12° (32 S.) London 1934, Burns, Oates & Washbourne. S. 1/—

Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde. 8° Basel, Verlag der historischen u. antiquarischen Gesellschaft Universitätsbibliothek.
XXXIII. Bd.: 1934. (304 u. XIV S.) 1934.

Baumann, F., S. J., Ein Apostel der Liebe: Der ehrwürdige Pater Philipp Jeningen S. J. 2. Aufl. Mit 15 Abbildgn. kl. 8° (VIII u. 104 S.) Ellwangen 1934, Schwabenverlag A. G.

Bernanos, G., Der heilige Dominikus. Verdeutscht von J. Hegner. kl. 8° (64 S.) Leipzig 1935, Hegner. Geb. 2.50 M.

Birnbaum, K., Die Welt des Geisteskranken. 8° (VI u. 158 S.) Berlin 1935, Springer. Geb. 4.80 M.

Bover, J., S. J., Neuer Marienmonat. Zur Verherrlichung der Mittlerin der Gnaden. kl. 8° (128 S.) Innsbruck 1935, Rauch. Kart. 2.50 S. (1.50 M.)

Brockhaus, Der Große. Handbuch des Wissens in 20 Bänden. 15. Aufl. Lex.-8° Leipzig, Brockhaus.
XX. Bd.: Wau—Zz. Mit vielen Tafeln. (776 S.) 1935. Geb. 23.40 M.

Bursch, H., Der Weltkrieg gegen das deutsche Volk. Mit 72 Abbildgn. u. 16 Karten. kl. 8° (224 S.) Breslau, Hirt. 1 M.

Calzini, R., Segantini. Roman der Berge. kl. 8° (438 S.) Leipzig 1934, Höger.

Deus providebit. De Congregatie van Heythuysen (1835 tot 1935). Gedenkboek. Hrsg. von einigen Schwestern der Kongregation. Mit 75 Abbildgn. gr. 8° (XXIV u. 278 S.) Heythuysen 1935, Generalat.

Deutsche Kirchen. 8° München, Dreifaltigkeitsverlag. Jahresband mit Register 12.40 M.; Monatsabonnement mit Register u. Klemmeinband 1.10 M.
I. Bd.: Kleine Süddeutsche Kirchenführer (69 Führer). Von Dr. H. Schnell. (ca. 600 S.) 1934.

Diller, A., Die Legalität der nationalsozialistischen Revolution. gr. 8° (62 S.) Erlangen 1935, Palm & Enke. 2.80 M.

Donders, A., Leuchtfeuer. Pater Lacordaires O. P. 8° (206 S.) Vechta i. Oldbg. 1935, Albertus-Magnus-Verlag. Kart. 1.80 M.

Eckardus, M., Opera Latina. 8° Leipzig, Meiner.
II. Opus tripartitum prologi. Hrsg. von H. Bascour O. S. B. (XII u. 40 S.) 1935. 3.50 M.; in Subskription 2.60 M.

Hagen, A., Pfarrei und Pfarrer nach dem Codex Iuris Canonici. 8° (XVI u. 272 S.) Rottenburg a. N. 1935, Bader. 7.20 M.

Hanemann, W., Der Begriff des Politischen in der deutschen Wissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts. 8° (136 S.) Urach (Württbg.) 1935, Bühler.

Haugg, D., O. F. M., Rosenkranz und Frauenseele. kl. 8° (84 S.) München 1935, Kösel & Pustet. Kart. 1.60 M.

Hegele, G., S. D. S., Priestersamstag und katholische Aktion. 16° (32 S.) Berlin 1935, Salvator-Haus. 0.15 M.

Hudal, A., Bischof, Rom, Christentum und deutsches Volk. 2. Aufl. 8° (64 S.) Innsbruck 1935, Tyrolia-Verlag. 1.80 S. (1 M.)

Hummel, C., Malaya kreuz und quer! Mit Parang und Kompaß in tropischen Wäldern. Mit 25 Bildern u. Karten. gr. 8° (168 S.) München 1935, Kösel & Pustet. Kart. 3.80 M.

Kirchhoff, K., O. F. M., Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche. kl. 8° Leipzig, Hegner.
II. Bd.: Erste bis dritte Fastenwoche. (288 S.) 1935. Geb. 6.50 M.

Kirchliche Textilkunst. Vierteljahrschrift. Werknachrichten des Verbandes deutscher Paramentenvereine, Bonn. Mit vielen Abbildgn. 4° (40 S.) Bonn 1935, Selbstverlag. Einzelheft 2 M.; Jahresabonnement 6 M.

Kosch, W., Das Katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon. Lex.-8° Augsburg, Haas & Grabherr.
20. Lfg. Mit 8 Bildtafeln. (160 Sp.) 1935. 3.60 M.

Langgässer, E., Die Tierkreis-Gedichte. 8° (60 S.) Leipzig 1935, Hegner. Geb. 3.80 M.

Menke, W., S. D. S., Andachten und Gebete zum Priestersamstag. 16° (80 S.) Berlin 1935, Salvator-Haus. 0.35 M.

— Der Priestersamstag und die Kranken. 16° (64 S.) Berlin 1935, Salvator-Haus. 0.25 M.

Metz, R., Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Großbritannien. gr. 8° Leipzig, Meiner.
II. Bd. (VI u. 360 S.) 1935. I. u. II. Bd. kart. 40 M.

Minichthaler, J., Heiligenlegenden. Katechetisch ausgewertet. 2. Aufl. 8° (146 S.) München 1935, Kösel & Pustet. Geb. 2.80 M.

Nehring, W., Panzer und Motor in fremden Heeren. Mit vielen Abbildgn. 8° (64 S.) Potsdam, Voggenreiter. 2 M.

Nissen, B. M., Kultur der Seele. Priester, Denker, Künstler in Kirche und Volk. Mit 7 Tafeln. 8° (VI u. 200 S.) Freiburg 1935, Herder. 2.50 M.; geb. 3.80 M.

Overhoff, J., Ein Buch von der Stadt Soest. kl. 8° (110 S.) Leipzig 1935, Hegner. Geb. 2.50 M.

Paulus, Br., Unseres Königs Blutopfer. Meitinger Chor- und Betsingmesse. 12° (36 S. u. 8 S. mit Noten.) Meitingen 1935, Christkönigsverlag. 0.40 M.

Pauper, A., St. Ursula und die Jungfrauen. kl. 8° (230 S.) Freiburg 1935, Caritasverlag. Geb. 4 M.

Piesch, H., Meister Eckharts Ethik. gr. 8° (XII u. 184 S.) Luzern 1935, Vita Nova-Verlag. Kart. 4.50 Fr. (3.60 M., 7.80 S.)

Prestel, J., Deutsche Literaturkunde. Erbgut und Erfüllung. gr. 8° (VI u. 212 S.) Freiburg 1935, Herder. 2.60 M.; geb. 3.80 M.

Romeyer, B., S. J., La Philosophie chrétienne jusqu'à Descartes. kl. 8° Paris, Bloud & Gay.
I. Des origines aux Alexandrins. (188 S.) 12 Fr.

Thomas v. Aquin, Die Summe wider die Heiden. In vier Büchern. kl. 8° Leipzig, Hegner.
I. Bd.: Das Dasein Gottes. Aus dem Lateinischen übertragen von H. Nachod u. P. Stern. (460 S.) Subskriptionspreis geb. 10 M.

Tommaso de Vio Gaetano nel quarto centenario della sua morte. Hrsg. von der Facoltà di Filosofia dell' Università Cattolica del Sacro Cuore. gr. 8° (VI u. 166 S.) Mailand 1935, Vita e Pensiero. 10 L.

Trentini, A. v., Erziehung zur Persönlichkeit. Ein Zyklus in 8 Betrachtungen. 8° (122 S.) München 1935, Oldenbourg. Kart. 2.50 M.

Walther, J., Einführung in die deutsche Bodenkunde. Mit 30 Abbildgn. u. Karten. 8° (VIII u. 172 S.) Berlin 1935, Springer. Geb. 4.80 M.

Wild, K., Auf den Höhenwegen der christlichen Mystik. Nach dem hl. Johannes vom Kreuz. 12° (254 S.) München 1935, Kösel & Pustet. Kart. 2.80 M.

Wulf, Th., Die Bausteine der Körperwelt. Eine Einführung in die Atomphysik. Mit 40 Abbildgn. 8° (VI u. 186 S.) Berlin 1935, Springer. Geb. 4.80 M.

Anzeigen

Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftleitung

Den Missionen und Kongregationen

leistet „Adrema" wertvollste Hilfe beim Versand von Rundschreiben, Mitteilungen, Zeitschriften usw. durch fehlerlose und saubere Adressierung aller Sendungen in kürzester Zeit. „Adrema" ist darum vielen Organisationen in der ganzen Welt das unentbehrliche Rüstzeug zur Vereinfachung und Verbesserung des Bürobetriebes und des Verkehrs mit den Mitgliedern im In- und Auslande geworden. Wir machen unverbindliche Vorschläge für zweckmäßige Verwendung.

Druckschrift C 85 kostenlos.

ADREMA MASCHINENBAUGES. M. B. H.

BERLIN NW 87 GOTZKOWSKYSTRASSE 20

Die Heimat

Monatsschrift
für christliche Kultur
und Politik

Begründet durch Abbé Dr. Haegy
Verantwortlicher Leiter M. Stürmel

14. Jahrgang

„Die Heimat" erscheint monatlich im Umfang von 32 Seiten. Abonnement für das Ausland 24 Francs.

Aus dem Inhalt:

Chronik der Heimat
Die Generalratswahlen in Elsaß-Lothringen
Ein Regionalprojekt in der Kammer
Der gegenwärtige Stand des Minderheitenschutzes
Probleme und Tendenzen elsässischer Geschichtsschreibung
Deutsche Kulturpflege im Reichsland (1870—1918)
Um das deutsche Konkordat
Die elsässische Industrienot
Der Laienstaat und die religiöse Unterweisung der Jugend in Frankreich
Die internationale Gewerkschaftsbewegung

VERLAG „ALSATIA" SCHLETTSTADT (ELSASS)

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit. Besprechungsstücke, die von der Schriftleitung nicht ausdrücklich erbeten sind, werden in keinem Falle zurückgeschickt)

Adam, K., Jesus Christus und der Geist unserer Zeit. gr. 8° (46 S.) Augsburg 1935, Haas & Grabherr. Kart. 1.20 M.

Benediktinerinnen-Abtei St. Walburg in Eichstätt, Die. Historische Beiträge zum 900jährigen Jubiläum. Hrsg. von K. Ried u. a. Mit vielen Bildern. gr. 8° (152 S.) Paderborn 1935, Schöningh.

Bettazzi, R., Keusches Eheleben. Mahnworte an junge christliche Ehemänner. Aus dem Italienischen übersetzt von Th. Gerster O. Cap. kl. 8° (96 S.) Turin 1934, Marietti. 1 M.

Biber, M., S. J., Das Rennen im Kreis. Erlebnisse einer Taschenuhr, von ihr selbst erzählt. Mit Bildern. kl. 8° (96 S.) Dülmen i. W. 1933, Laumann. 0.75 M.; geb. 1 M.

— In Flandern reitet der Tod. Aus den Erlebnissen eines Kriegsfreiwilligen. Mit Bildern. kl. 8° (64 S.) Kevelaer, Butzon & Bercker. 0.36 M.

— Von Gas, Granaten und Soldaten. Ein Kriegsbuch für Jugend und Volk. 6. u. 7. Aufl. 8° (200 S.) Würzburg 1935, Echter-Verlag. Geb. 2.85 M.

Böhme, K., Deutsches Brauchtum. Ein Führer durch die deutschen jahreszeitlichen Volksfeste. 12° (80 S.) Potsdam 1935, Voggenreiter. Kart. 1.40 M.

Davis, H., S. J., Moral and Pastoral Theology. 4 Bde. 8° (Zus. LX u. 1680 S.) London 1935, Sheed & Ward. Geb. je 7 s. 6 d.

Donders, A., Paul Wilhelm v. Keppler, Bischof von Rottenburg — ein Künder katholischen Glaubens. Mit 6 Bildertafeln. gr. 8° (XII u. 238 S.) Freiburg 1935, Herder. 5.50 M.; geb. 7 M.

Dörfler, P., Der Zwingherr. Roman. 12° (298 S.) Berlin 1935, Grote. 3.50 M.

— Dichtung und Geschichte. gr. 8° (24 S.) Köln 1935, Bachem. Kart. 0.80 M.

Engert, J., Die Erschließung des Seins. Eine Einführung in Erkenntnistheorie und Logik. gr. 8° (VI u. 116 S.) Bonn 1935, Hanstein. 3.70 M.

Erhardt, A., Kleinkrieg. Geschichtliche Erfahrungen und künftige Möglichkeiten. kl. 8° (112 S.) Potsdam, Voggenreiter. Kart. 1.80 M.

Gatterer, A., u. J. Junkes, Funkenspektrum des Eisens von 4650—2242 AE auf 13 photographischen Tafeln. gr. 8° (10 S. mit 1 ges. Tafel.) Castel Gandolfo 1935, Selbstverlag der Specola Vaticana. 10 M. (20 S., 45 L.)

Gaulle, Ch. de, Frankreichs Stoßarmee. Deutsch von Gallicus. kl. 8° (90 S.) Potsdam 1935, Voggenreiter. Kart. 1.80 M.

Gorce, D., Le drame du salut et la parole de vie. Soliloques sur le Psaume 118. 12° (264 S.) Paris 1935, Beauchesne. 16 Fr.

Gredt, J., O. S. B., Die aristotelisch-thomistische Philosophie. gr. 8° Freiburg, Herder.
I. Bd.: Logik und Naturphilosophie. (XII u. 434 S.) 6.50 M.; geb. 7.80 M.

Gröber, C., Erzbischof, Kirche, Vaterland und Vaterlandsliebe. Zeitgemäße Erwägungen und Erwiderungen. 12° (IV u. 120 S.) Freiburg 1935, Herder. Kart. 1 M.

Haugg, D., Herz Jesu, Quelle unseres Heiles. kl. 8° (208 S.) Innsbruck 1935, Tyrolia. Kart. 2.80 M. (5.30 S.)

Helwig, W., Aufgang der Arbeit. Mit Bilderanhang. 12° (32 S.) Potsdam 1935, Voggenreiter. 0.90 M.

— Der große Krieg. 12° (32 S.) Potsdam 1935, Voggenreiter. 0.70 M.

Herte, A., Die Begegnung des Germanentums mit dem Christentum. gr. 8° (86 S.) Paderborn 1935, Bonifacius-Druckerei. Kart. 1.80 M.

Jansen Cron, H., Deutsches Marienlob von der Frühzeit bis heute. Mit 9 Bildern. 8° (28 S.) Köln 1935, Bachem. 0.50 M.

Iru, Im Heiligtum der Klosterzelle. Ein Büchlein der Heiligkeit. 4. Aufl. kl. 8° (142 S.) Basel 1935, Verlag Nazareth. Kart. 1.50 Fr. (1.20 M.)

Kapfinger, H., Thomas More und John Fisher, Märtyrer der Wahrheit. Mit 8 Bildern. gr. 8° (124 S.) Bamberg 1935, St. Otto-Verlag. Kart. 2.25 M.

Kyber, M., Gesammelte Märchen. 12° (320 S.) Leipzig 1935, Hesse & Becker. Geb. 4.80 M.

Larenz, K., Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart. 2. Aufl. gr. 8° (X u. 176 S.) Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. 4.50 M.

Laros, M., Pfingstgeist über uns. kl. 8° (220 S.) Regensburg 1935, Pustet. Kart. 3.60 M.

Manacorda, G., I contrafforti. Scritti di religione e pensiero. 8° (330 S.) Brescia 1935, Morcelliana. 12 L.

Markomanus, Brennpunkt Böhmen. Die Tschechoslowakei in beschleunigter Aufrüstung. kl. 8° (72 S.) Potsdam 1935, Voggenreiter. Kart. 1.80 M.

Mereschkowskij, D. S., Tod und Auferstehung. 8° (420 S.) Frauenfeld (Schweiz) 1935, Huber & Co. Geb. 8.50 M. (10.50 Fr.)

Moser, H., Tönende Volksaltertümer. Mit Bildern und Melodien. gr. 8° (VIII u. 350 S.) Berlin-Schöneberg 1935, Hesse. Geb. 7.25 M.

Muckermann, F., S. J., Heiliger Frühling. kl. 8° (VI u. 276 S.) Münster i. W. 1935, Regensberg. Geb. 3.50 M.

Mulert, H., Luther lebt! Seine Tischgespräche ausgewählt für unsere Zeit. kl. 8° (356 S.) Berlin 1935, Propyläen-Verlag.

Murböck, J., In Gottes Namen fahren wir! Ein Buch für die Almleute. Mit 22 Bildern und 8 Tafeln. 8° (172 S.) München 1935, Kösel & Pustet. Geb. 3 M.

Naumann, H., Charles Maurras und die Weltanschauung der Action Française. gr. 8° (XII u. 94 S.) Leipzig 1935, Hirzel. 3.50 M.

Pinsk, J., Die Kirche Christi als Kirche der Völker. 8° (56 S.) Paderborn 1935, Bonifacius-Druckerei. 1.20 M.

Priester-Lieder. 4 einstimmige Lieder mit Orgelbegleitung. Worte von Dr. A. Götz u. W. Menke S. D. S. Komponiert von Dr. J. Kumpfmüller u. J. Ahrens. 4° (6 S.) Berlin 1935, Salvator-Verlag. Partitur 1 M.

Rudolph, H., Die religiöse Einigung des deutschen Volkes. kl. 8° (44 S.) Leipzig, Theosophischer Kultur-Verlag. Kart. 0.80 M.

Schebesta, P., Vollblutneger und Halbzwerge. Forschungen am Ituri in Belgisch-Kongo. Mit 101 Bildern und 3 Landkarten. gr. 8° (268 S.) Salzburg 1934, Pustet. Kart. 8.50 (15 S.)

Schmitt, F., Tabellen zur deutschen Literaturgeschichte. Mit 15 Tafeln. 4° (VI u. 166 S.) Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. 6 M.; geb. 8 M.

Schneider, Th., O. S. B., Der intellektuelle Wortschatz Meister Eckeharts. [Neue Deutsche Forschungen. XIV. Bd.] 8° (130 S.) Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. 5.50 M.

Schreyer, L., Die Gottesgeburt im Menschen. Gespräch um Meister Eckehart. kl. 8° (132 S.) Regensburg 1935, Pustet. Kart. 2.50 M.

Spann, O., Erkenne dich selbst! Eine Geschichtsphilosophie als Lehre vom Menschen und seiner Weltstellung. 8° (XVI u. 448 S.) Jena 1935, Fischer. 12 M.

Thomas v. Kempen, Die Nachfolge Christi. Neu übersetzt von F. Braun. [Kröners Taschenausgabe.] 12° (XXIV u. 302 S.) Leipzig 1935, Kröner. Geb. 3 M.

Ubach, J., S. J., Theologia moralis. 2., verm. Aufl. 2 Bde. gr. 8° (XXIV u. 682 S., XVIII u. 772 S.) Buenos Aires 1935, Amorrortu. 20 Pes.

Vallery-Radot, R., Herrschaft der Loge. Ausbreitung, Macht, Zerfall. 8° (224 S.) Einsiedeln 1935, Benziger & Co. Geb. 4.20 M. (5 Fr.)

Vermeersch, A., S. J., Katechismus der christlichen Ehe nach dem Rundschreiben Casti Connubii. Deutsch von J. Sternaux S. J. 12° (110 S.) Paderborn 1935, Bonifacius-Druckerei. 1.50 M.; geb. 2.25 M.

Vogelbacher, J., An einer Jahrtausendwende. Philosophie und Leben. 8° (116 S.) Freiburg 1935, Herder. Kart. 2.50 M.

Vogt, K., Das Drama des heiligen Kanzlers. 8° (54 S.) Kaiserslautern 1935, Paulus-Verlag. 0.50 M.

Wachsmann, A. M., Das Religiöse im Gesamtablauf des Seelischen. 8° (156 S.) Paderborn 1935, Bonifacius-Druckerei. 2.10 M.; geb. 2.90 M.

Wiens, G., Die frühchristlichen Gottesbezeichnungen im Germanisch-Altdeutschen. [Neue Forschungen. 25. Hft.] gr. 8° (96 S.) Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. 4 M.

Witzenmann, W., Politischer Aktivismus und sozialer Mythos: Giambattista Vico und die Lehre des Faschismus. [Neue Deutsche Forschungen. XV. Bd.] gr. 8° (160 S.) Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. 6 M.

Zimmer, H., Indische Sphären. [Schriften der Corona. XII.] Mit 8 Bildtafeln. gr. 8° (250 S.) München 1935, Oldenbourg. 5.50 M.; geb. 6.90 M.

Anzeigen

Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftleitung



Was sind und wie wirken **Geld** und **Gold**?
Das Spannungsverhältnis **Japan-Amerika-England**?
Wer ist und was schuf Stefan **George**?
Was heißt **Lebensgestaltung**?
Wie entsteht u. arbeitet ein **Kraftwagen**?
Was ist **Leichtathletik,** hat sie nur Wert für den Körper?

Alles im
NEUEN LEXIKONTYP

Bd. XI: **Sippe bis Unterfranken,** soeben erschienen.
Der XII. (Schluß-) Band ist im Oktober dieses Jahres zu erwarten.

Auskunft vom Buchhändler oder durch Herder | Freiburg i. B.

Hausbuch neuen deutschen Humors

Herausgegeben von Martin Rockenbach. Mit vielen Zeichnungen von Joh. Greferath. Großoktav. 392 Seiten. Geheftet 4.80 M.; Leinen 6.20 M.

Von der mit einem leisen Lächeln des Lebens Tiefe umspielenden Legende bis zum „zwerchfellerschütternden" Witz ist alles da, was für den Hausbedarf an Erheiterung gebraucht wird.

Verlag Herder, Freiburg im Breisgau



als starke Träger des deutschen werktätigen Lebens werden als Mitglieder der N. S. V. Treuhänder für das Wohl der Ihnen anvertrauten Gefolgschaft sein.

NSV

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit. Besprechungsstücke, die von der Schriftleitung nicht ausdrücklich erbeten sind, werden in keinem Falle zurückgeschickt)

Adams, F., O. F. M., Mutter Maria Veronika Adams. [Kleine Lebensbilder. Nr. 86.] 12° (62 S.) Konstanz 1934, Kanisiuswerk. 0.20 M.

Angela, Sr., Ursuline, Das Muttergotteskind. Erzählung aus den Walliser Bergen. [Kleine Hausbücherei. Nr. 47.] 12° (64 S.) Konstanz, Kanisiuswerk. 0.20 M.

Asmussen, H., Theologisch-kirchliche Erwägungen zum Galaterbrief. 8° (206 S.) München 1935, Kaiser. 3.80 M.; geb. 4.90 M.

Bächtold-Stäubli, H., Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Lex.-8° Berlin, de Gruyter & Co.
VI. Bd., 11. u. 12. Lfg.: Paradiesflüsse—Pflugbrot. (288 Sp.) 1935. Pro Lfg. 4 M.

Barth, K., Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis. 2. Aufl. 8° (174 S.) München 1935, Kaiser. Kart. 2.60 M.

Bauhofer, O., Das Geheimnis der Zeiten. Christliche Sinndeutung der Geschichte. kl. 8° (166 S.) München 1935, Kösel & Pustet. Kart. 3 M.

— Einheit im Glauben. Von göttlicher Ordnung und menschlicher Not. kl. 8° (278 S.) Einsiedeln 1935, Benziger & Co. Geb. 4.40 M. (5.20 Fr.)

Beran, E., Ein Laiengespräch über religiöse Dinge. [Kleine Wegweiser. Nr. 20.] 12° (32 S.) Konstanz 1935, Kanisiuswerk. 0.20 M.

Bernhart, J., „De profundis". kl. 8° (178 S.) Leipzig 1935, Hegner. Geb. 4.50 M.

Biber, M., S. J., Kreuz und quer. Ein Streifzug durch die kleine Hausbücherei. [Sonderbändchen.] 12° (62 S.) Konstanz, Kanisiuswerk. 0.20 M.

— O Max! Allerhand Geschichten aus meiner Bubenzeit. [Kleine Hausbücherei. Nr. 45.] 12° (62 S.) Konstanz, Kanisiuswerk. 0.20 M.

Bopp, L., Die Bibel im Dienste der Seelsorger. 8° (38 S.) Kevelaer 1935, Butzon & Bercker. Kart. 0.60 M.

Brühlmann, O., Physik am Tor der Metaphysik. 8° (136 S.) München 1935, Reinhardt. 3.80 M.

Brunner, E., Vom Werk des Heiligen Geistes. 8° (74 S.) Tübingen 1935, Mohr. Kart. 2.40 M.

Buchheim, K., Wahrheit und Geschichte. kl. 8° (234 S.) Leipzig 1935, Hegner. Kart. 3.80 M.; geb. 5.50 M.

Dempf, A., Kierkegaards Folgen. kl. 8° (232 S.) Leipzig 1935, Hegner. Kart. 3.80 M.; geb. 5.50 M.

Dibelius, M., Die Botschaft von Jesus Christus. kl. 8° (VIII u. 170 S.) Tübingen 1935, Mohr. 2.80 M.

Dürr, M., Die Wundernacht von Peterwardein. 8° (IV u. 146 S.) Freiburg 1935, Herder. Geb. 2.60 M.

Elert, G., Wohin wandern unsre Söhne ... Roman. kl. 8° (220 S.) Berlin 1934, Universitas. Kart. 3.80 M.

Feder, A., S. J., Ignatius von Loyola. Geistliche Übungen. 6., verb. Aufl. 12° (XII u. 176 S.) Regensburg 1934, Manz.

Förster-Nietzsche, E., Friedrich Nietzsche und die Frauen seiner Zeit. 8° (258 S.) München 1935, Beck. 4 M.; geb. 5 M.

Frey, F. X., S. J., Ich bin so einsam! [Kleine Wegweiser. Nr. 25.] 12° (32 S.) Konstanz 1934, Kanisiuswerk. 0.20 M.

Gibbs, Ph., Ewiges Suchen. Roman. kl. 8° (300 S.) Berlin 1935, Universitas. Kart. 4.80 M.

Göttler, J., Geschichte der Pädagogik in Grundlinien. 3., umgearb. Aufl. gr. 8° (X u. 382 S.) Freiburg 1935, Herder. 5.60 M.; geb. 6.80 M.

Grabmann, M., Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. 6., neubearb. u. erw. Aufl. kl. 8° (232 S.) München 1935, Kösel & Pustet. Geb. 4.50 M.

Groener, M., Gustav Friedrich Wagners Transscendental-Idealismus. 8° (XXIV u. 182 S.) Ulm a. d. Donau 1934, Verlag der Neuen Deutschen Schopenhauergesellschaft. Kart. 4.60 M.

Grüninger, F., Der Ehrfürchtige. Anton Bruckners Leben dem Volk erzählt. Mit 8 Bildtafeln. 8° (X u. 162 S.) Freiburg 1935, Herder. Geb. 2.80 M.

Halm, G., Geld — Kredit — Banken. Leitfäden der Volkswirtschaftslehre. gr. 8° (VIII u. 164 S.) München 1935, Duncker & Humblot. Geb. 3.50 M.

Hasenfuß, J., Die Religionsphilosophie bei Jakob Friedrich Fries. 8° (XX u. 316 S.) Würzburg 1935, Becker. 7.50 M.

Haugg, D., Tore zu Christus. 8° (X u. 294 S.) Freiburg 1935, Herder. 3.40 M.; geb. 4.50 M.

Hegeler, H., Mutterglück und Bubenstück. [Kleine Hausbücherei. Nr. 46.] 12° (60 S.) Konstanz, Kanisiuswerk. 0.20 M.

Heilmann, F., Paulus als Erzieher, ein Wunder des Unglaubens. 8° (32 S.) Berlin, Pflugschar-Verlag. 0.50 M.

Herder, Der Große. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. 4., völlig neubearb. Aufl. von Herders Konversationslexikon. 12 Bde. u. 1 Welt- u. Wirtschaftsatlas. Lex.-8° Bisher Bd. I—XI u. Welt- und Wirtschaftsatlas. Einbände: Halbleder und Halbfranz. Freiburg, Herder.
XI. Bd.: Sippe bis Unterfranken. (VI S., 1776 Sp. Text u. 128 Sp. Beilagen sowie 1797 Bilder.) 1935. Geb. 34.50 M. u. 38 M.

Hils, A., Philipp der Gottesmann. Ein Pater-Jeningen-Spiel in 6 Bildern mit 1 Vor- und Nachspiel. kl. 8° (78 S.) Ellwangen, Schwabenverlag. 0.60 M.

Jakobs, K., Von der Luft, die wir atmen, und andere Betrachtungen zur Gestaltung des christlichen Lebens. [Pastor Jakobs Sonntagsbücher. I. Bd.] 8° (156 S.) München 1935, Kösel & Pustet. Geb. 3.80 M.

Jörgensen, J., Der heilige Franz von Assisi. Aus dem Dänischen von Henriette Gräfin Holstein-Ledreborg. 8., neubearb. Aufl. kl. 8° (XII u. 458 S.) München 1935, Kösel & Pustet. Geb. 6.50 M.

Klute, F., Handbuch der geographischen Wissenschaft. 4° Potsdam, Athenaion.
66.—70. Lfg. (Je 32 S. u. je 2 Tafeln mit Bildern im Text.) 1935. Je 2.40 M.

Lachmann, J., Die männlichen Orden und Kongregationen der katholischen Kirche. Ihre Entwicklung in Preußen von 1815 bis 1930. 8° (92 S.) Berlin 1935, Germania-Buchverlag. 2 M.

Loris, A., Der Wunderarzt von Magdala. Eine Erzählung aus der Zeit Christi. [Kleine Hausbücherei. Nr. 44.] 12° (60 S.) Konstanz 1934, Kanisiuswerk. 0.20 M.

Lutterotti, N. v., O. S. B., Abt Innozenz Fritsch (1727 bis 1734). Der Erbauer der Grüssauer Abteikirche. 8° (68 S.) Schweidnitz 1935, Bergland-Verlag. Kart. 0.95 M.

Malessa, F., Jesus Christus im Alten Testament oder: Erlösungszeugnis im Alten Testament. gr. 8° (40 S.) Reutlingen (Württ.) 1935, Killinger. Kart. 0.50 M.

Matthes, H., Kirche mit lebendigen Gemeinden oder nur „Haufe unter dem Wort"? 8° (IV u. 94 S.) Darmstadt 1935, Waitz (Komm.-Verlag). 1.75 M.

Mauer, O., Auferstandene. Christus und Mensch. kl. 8° (134 S.) Salzburg 1935, Pustet. Geb. 2.90 M. (4.90 S.)

Meisner, H., S. J., Katholische Wirklichkeit. kl. 8° (80 S.) München 1935, Kösel & Pustet. Kart. 1.80 M.

Michels, Th., Das Heilswerk der Kirche. Ein Beitrag zu einer Theologie der Geschichte. 8° (104 S.) Salzburg 1935, Pustet. 2.20 M. (3.90 S.)

Milch, W., Sophie la Roche, die Großmutter der Brentanos. Mit 24 Bildern. 8° (270 S.) Frankfurt a. M. 1935, Societäts-Verlag. Geb. 5.40 M.

Moser, F., Der Okkultismus. Täuschungen und Tatsachen. gr. 8° München, Reinhardt.
I. u. II. Bd. Mit 37 Bildern im Text u. 63 Tafeln. (VI u. 996 S.) 1935. 19 M.

Müller, G., Zeugnisse germanischer Religion. 8° (VI u. 184 S.) München 1935, Kaiser. Kart. 4.70 M.

Naso, E. v., „Scharffenberg". Roman eines Schauspielers. kl. 8° (300 S.) Berlin 1935, Universitas. Kart. 4.80 M.

Nietzsche, F., Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe. 8° München, Beck.
III. Bd.: Schriften der Studenten- und Militärzeit 1864—68. Hrsg. von H. Mette u. K. Schlechta. (VIII u. 488 S.) 1935. 13.50 M.; geb. 16.50 M.

Noort, G. van, Tractatus de Novissimis. Hrsg. von J. P. Verhaar. 8° (IV u. 140 S.) Hilversum 1935, Brand. 2.10 fl.

Otto, R., Der Sang des Heer-Erhabenen. Die Bhagavad-gita übertragen und erläutert. 8° (170 S.) Stuttgart 1935, Kohlhammer. Geb. 4.50 M.

Pieper, K., Die angebliche Einsetzung des Petrus? Eine Antwort an Alfred Rosenberg. 8° (24 S.) Paderborn 1935, Amtsblatt-Verlag der Erzdiözese. 0.20 M.

Plöchl, W., Das Eherecht des Magisters Gratianus. [Wiener Staats- u. Rechtswissenschaftliche Studien. XXIV. Bd.] gr. 8° (114 S.) Leipzig 1935, Deuticke. 6 M.

Rintelen, F. J. v., Albert der Deutsche und wir. [Wissenschaft u. Zeitgeist. 4. Hft.] 8° (46 S.) Leipzig 1935, Meiner. Kart. 1.50 M.

Romeissen, M., Katholizismus als Mystik bei Léon Bloy. gr. 8° (VI u. 68 S.) Leipzig 1935, Hirzel. 3 M.

Scharnagl, A., Katholisches Eherecht. Mit Berücksichtigung des in Deutschland, Österreich und der Schweiz geltenden staatlichen Eherechts. kl. 8° (240 S.) München 1935, Kösel & Pustet. Geb. 4.80 M.

Schingnitz, W., Mensch und Begriff. Beitrag zur Theorie der logischen Bewältigung der Welt durch den Menschen. gr. 8° (XXXIV u. 676 S.) Leipzig 1935, Hirzel. Kart. 18 M.

Schulz, F., Prinzipien des römischen Rechts. Vorlesungen. gr. 8° (XII u. 188 S.) München 1934, Duncker & Humblot. Kart. 4.80 M.

Schwartz, E., Concilium universale Chalcedonense. [Acta conciliorum oecumenicorum. Tom. II, Vol. I, Pars 3.] 4° (XXX u. 154 S.) Berlin 1935, de Gruyter & Co. 44 M.

Seelsorgliche Bibelarbeit. Vorträge auf drei Bibeltagungen in München und Freising. [Schriftenreihe des Klerusblattes. 5. Hft.] 8° (242 S.) Eichstätt 1935, Verlag: Klerusblatt. Kart. 2.50 M.

Sombart, W., Deutscher Sozialismus im Urteil der Presse. Ein Zeitbild. gr. 8° (VIII u. 84 S.) Berlin 1935, Buchholz & Weißwange. Kart. 0.95 M.

Weidauer, F., Objektivität, voraussetzungslose Wissenschaft und wissenschaftliche Wahrheit. gr. 8° (38 S.) Leipzig 1935, Hirzel. 1.50 M.

Wiesen, W., Die Lehre der katholischen Kirche über die Ehe. 3. Aufl. kl. 8° (80 S.) Freiburg 1935, Freie Vereinigung für Seelsorgehilfe. Kart. 0.90 M.

Zeilner, A., O. F. M., M. Fidelis Weiß, Franziskanerin vom Kloster Reutberg. [Kleine Lebensbilder. Nr. 90.] 12° (62 S.) Konstanz 1935, Kanisiuswerk. 0.20 M.

Zenner, Th., Primizkrone, Sterbekranz. [Kleine Hausbücherei. Nr. 43.] 12° (64 S.) Konstanz, Kanisiuswerk. 0.20 M.

Anzeigen

Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftleitung

Zielbewußtsein!
Sicherheit!
Klarheit!
Wie?
Durch den Großen Herder!

1935 y 8043

Stimmen der Zeit

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

Um die fruchtbarste Frage heutiger Eckhart-Forschung (Johann B. Schoemann) S. 1

Dionysisches und christliches Opfer (Erich Przywara) S. 11

Nationalkirche und was die Geschichte dazu sagt (Ernst Böminghaus) S. 24

Verrechtlichung der Kirche (Ivo Zeiger) S. 38

Die kulturpolitische Bedeutung des Reichstheatergesetzes (Paul Westhoff) S. 46

Erziehungsverantwortung und Erziehungsrecht (Joseph Schröteler) S. 55

Benito Mussolini über Kirche und Staat (Max Pribilla) S. 59

Gründonnerstag (Anton Pummerer) S. 62

Besprechungen von Büchern (S. 68): Zeitfragen; Philosophie; Geschichte; Staatswissenschaft; Reiseschilderungen.

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

65. Jahrgang 7. Heft / 129. Band / April 1935

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 1935 (129. Band) 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

J. B. Schoemann: Berlin-Charlottenburg 5, Neue Kantstr. 2.

J. Zeiger: Roma 101, Piazza della Pilotta 4.

Dr. P. Westhoff: Düsseldorf-Oberkassel, Düsseldorferstr. 30.

A. Pummerer: München 2 NO, Kaulbachstraße 31a.

B. Jansen: Bonn a. Rh., Hofgartenstr. 9.

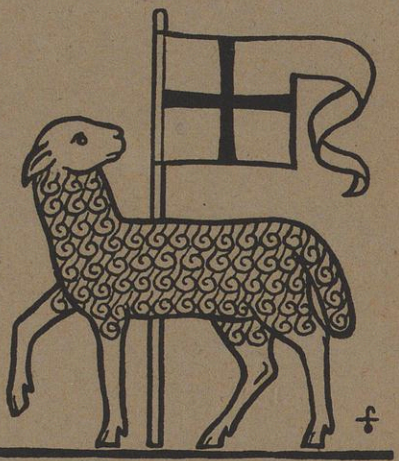
G. A. Lutterbeck: Aachen, Kurbrunnenstr. 42.

H. Rahner: Innsbruck, Straße der Sudetendeutschen 6.

E. Böminghaus, K. Meyer, O. v. Nell-Breuning, J. Schröteler: Frankfurt a. M.-Süd 10, St. Georgen.

P. Lippert, M. Preis, M. Pribilla, E. Przywara: München 2 NO, Veterinärstr. 9.

Sie brauchen doch ein Lexikon!? den GROSSEN „HERDER“ können Sie wirklich gebrauchen



Zu OSTERN ein österliches Geschenk:

...ein schönes SCHOTT-MESSBUCH man benutzt es ein Leben lang!

Stimmen der Zeit

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

Humanist und Martyrer. Thomas Morus 1478 bis 1535 (Ernst Böminghaus) S. 73

Arteigenes Christentum (Engelbert Krebs) S. 81

Wissenschaft, Weltanschauung, Wahrheit (Joseph de Vries) S. 93

Kulturbericht (Jakob Overmans) S. 105

Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Bernhard Jansen) S. 122

Gedanken zur neuesten Papstgeschichte (Joseph Grisar) S. 125

Wundersucht und Wunderflucht (Anton Koch) S. 129

Besprechungen von Büchern (S. 132): Zeitfragen; Heilige Schrift; Religiöse Schriften; Philosophie; Geschichte; Sozialwissenschaft; Naturwissenschaften; Kunst; Schöne Literatur.

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

65. Jahrgang 8. Heft / 129. Band / Mai 1935

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 1935 (129. Band) 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

Prof. Dr. E. Krebs: Freiburg i. Br., Luisenstr. 3.
B. Jansen: Bonn a. Rh., Hofgartenstr. 9.
J. Grisar: Roma 101, Piazza della Pilotta 4.
S. Nachbaur: Feldkirch (Vorarlberg), Stella matutina.
B. Lang: München 2 NO, Kaulbachstr. 31a.
P. Dahmen: M.Gladbach-Land, Franziskusheilstätte.
H. Kreutz: St. Andrä (Lavanttal), Kärnten, Österreich.
H. Rahner: Innsbruck, Straße der Sudetendeutschen 6.
G. A. Lutterbeck: Aachen, Kurbrunnenstr. 42
K. Frank, A. Vetter, J. de Vries: Pullach bei München, Berchmanskolleg.
E. Böminghaus, K. Meyer, O. v. Nell-Breuning: Frankfurt a. M.-Süd 10, St. Georgen.
J. Braun, A. Koch, J. Overmans, M. Pribilla, E. Przywara: München 2 NO, Veterinärstraße 9.

Auf die Dauer kommen Sie nicht ohne Lexikon aus; warum nicht bald den „Großen Herder“ anschaffen? Er ist nicht nur das jüngste deutsche Großlexikon, sondern auch das eigentlich moderne – ein Gebrauchsbuch und Nachschlagewerk der Lebenspraxis, nützlich an jedem Tag!

Stimmen der Zeit

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

Der gläubige Mensch (Peter Lippert) S. 145

Nach vierhundert Jahren (Max Pribilla) S. 155

Die Staatsphilosophie Platons (Bernhard Jansen) S. 169

Zur Artgemäßheit der christlichen Sündenidee (Josef Gummersbach) S. 176

Geschichte der Menschheit (Felix Rüschkamp) S. 187

Religiöser und weltlicher Mensch (Erich Przywara) S. 200

Idealisierte Edda und Saga (Jakob Overmans) S. 202

Heldentum der Heiligkeit (Konrad Kirch) S. 204

Besprechungen von Büchern (S. 206): Zeitfragen; Religiöse Schriften; Erziehung; Geschichte; Philosophie; Staatslehre; Länder- und Volkskunde; Reiseschilderungen; Schöne Literatur.

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

65. Jahrgang 9. Heft / 129. Band / Juni 1935

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 1935 (129. Band) 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

B. Jansen: Bonn a. Rh., Hofgartenstr. 9.

K. Kirch: Köln a. Rh., Stolzestr. 1 a.

H. Becher: Bad Godesberg a. Rh., Stella Rheni.

L. Koch: München 2 M, Maxburgstr. 1.

H. Fischer: Breslau 1, Monhauptstr. 1.

J. Gummersbach, F. Rüschkamp: Frankfurt a. M.-Süd 10, St. Georgen.

J. B. Schuster, A. Willwoll: Pullach bei München, Berchmanskolleg.

H. Hellweg, G. Koch, C. Richstaetter, J. Roggendorf, F. J. Schütte, F. X. Schul, A. Tandetzki: Aachen, Kurbrunnenstr. 42.

A. Koch, P. Lippert, J. Overmans, M. Pribilla, E. Przywara: München 2 NO, Veterinärstr. 9.

Sie brauchen doch ein Lexikon!? den „GROSSEN HERDER" können Sie wirklich gebrauchen

Stimmen der Zeit

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

Der hl. Martyrer John Fisher (Josef Grisar) S. 217

Auf der Suche nach dem Menschenbild der höheren Schule (Johann B. Schoemann) S. 231

Der Kampf der Kirche (Max Pribilla) S. 242

Nordische und wüstenländische Frömmigkeit (Anton Koch) S. 254

Glaubensbegründung (Ludwig Kösters) S. 267

Körperbau und Lebensführung (Paul Engelen) S. 274

Gotthelfs dichterische Auferstehung (Heinrich Roos) S. 280

Die Urheimat der Indogermanen (Gustav Lehmacher) S. 283

Besprechungen von Büchern (S. 286): Kunst; Lebensbilder.

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

65. Jahrgang 10. Heft / 129. Band / Juli 1935

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 1935 (129. Band) 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

Dr. P. Engelen, Chefarzt i. R.: Düsseldorf, Roßstraße 15.

J. Grisar: Roma 101, Piazza della Pilotta 4.

L. Kösters: Frankfurt a. M.-Süd 10, St. Georgen.

G. Lehmacher: Bonn, Hofgartenstr. 9.

S. Nachbaur: Feldkirch (Vorarlberg), Stella Matutina.

F. Pelster: Roma 109, Via di Ripetta 246.

J. B. Schoemann: Berlin-Charlottenburg 5, Neue Kantstr. 2.

R. Doergé, H. Roos: Valkenburg (Limburg, Holland), Ignatiuskolleg.

J. Braun, A. Koch, J. Kreitmaier, M. Pribilla: München 2 NO, Veterinärstr. 9.

STAATS-
LEXIKON

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft
unter Mitwirkung zahlreicher
Fachleute herausgegeben
von **Dr. Hermann Sacher**

Fünf Bände. Vorzugspreis bei Gesamtabnahme: In Leinen 142 Mark; in Halbfranz 154 Mark. Einzelband in Leinen 31.50 Mark; in Halbfranz 34.20 Mark

Dieses Werk ist das einzige umfassende Repertorium katholischen Staatsdenkens, erarbeitet von allbekannten angesehenen Gelehrten — um ein paar Namen nur herauszugreifen: Bäumker, Finke, Grabmann, Hertling, Mausbach —; es sagt klar und sicher, was in Idee und Wirklichkeit aus den unabänderlichen Wahrheiten der Religion und der Ethik an gültiger Einsicht über Ziele und Wege des menschlichen Gemeinschaftslebens im allerweitesten Sinn zu sagen vermag; wo immer das Werk aufgeschlagen wird, regt es an zum grundsätzlichen Durchdenken wichtigster Probleme gerade unserer Zeit!

Ausführliche Prospekte kostenlos durch jede Buchhandlung oder vom

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Stimmen der Zeit

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

Rund um den Tisch (Peter Lippert) S. 289

Kirche und Sport (Philipp Küble) S. 293

Das Erwachen des Films (Richard Muckermann) S. 304

Die Kriseninitiative und ihre Ablehnung durch das Schweizervolk (Alois Stockmann) S. 314

Kulturbericht (Jakob Overmans) S. 320

Tragischer, analogischer und symbolischer Mensch (Erich Przywara) S. 338

Das Christusbild des deutschen Mystikers Heinrich Suso. Eine Begegnung von Germanentum und Christentum (Anton Pummerer) S. 342

Erneuerung liturgischer Spielgestalt (Wilhelm Peuler) S. 345

Besprechungen von Büchern (S. 348): Lebensbücher; Religiöse Schriften; Theologie; Philosophie; Geschichte; Kunst; Schöne Literatur.

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

65. Jahrgang 11. Heft / 129. Band / August 1935

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 1935 (129. Band) 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

Dr. A. Landgraf, Hochschulprofessor: Bamberg.

R. Muckermann: Kettwig a. d. Ruhr, Schillerstraße 9.

Ph. Küble: Nürnberg, Scharrerstr. 32.

A. Stockmann: Exerzitienhaus Rottmannshöhe, Post Leoni.

A. Pummerer: München 2 NO, Kaulbachstr. 31a.

H. Wiesmann: Frankfurt a. M.-Süd 10, St. Georgen.

S. Nachbaur: Feldkirch (Vorarlberg), Stella Matutina.

Dr. J. Schur: Berlin-Friedenau, Sponholzstr. 40.

J. B. Schuster: Pullach b. München, Berchmanskolleg.

B. Jansen: Bonn a. Rh., Hofgartenstr. 9.

L. Koch: München 2 M, Maxburgstr. 1.

H. Becher: Bad Godesberg a. Rh., Stella Rheni.

J. David, H. Hirschmann, J. Loosen, J. Michalke, H. Möller, W. Peuler, H. Roos, G. Schleich, F. Schul, J. Wiedenmann: Aachen Kurbrunnenstr. 42.

J. Braun, A. Koch, P. Lippert, J. Overmans, M. Pribilla, E. Przywara: München 2 NO, Veterinärstraße 9.

FRIEDRICH ZOEPFL

Deutsche Kulturgeschichte

I. Bd.: **Vom Eintritt der Germanen bis zum Ausgang des Mittelalters.** Mit 1 Tafel und 280 Textbildern. Lexikon-Oktav. 618 Seiten. In Leinen geb. 23 Mark.

II. Bd.: **Vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart.** Mit einer Tafel und 293 Textbildern. Lexikon-Oktav. 734 Seiten. In Leinen 25.20 Mark.

In Zoepfls Werk stehen nicht die Ereignisse der deutschen Geschichte im Mittelpunkt, sondern der deutsche Mensch in seiner gesamten zivilisatorischen Entwicklung; nicht, was der heftig bewegte Augenblick sieht oder sehen möchte, sondern was in Wahrheit und Wirklichkeit als deutsche Kultur gewachsen ist und wahrlich Großes in die Welt brachte: das ist bis ins letzte Einzelne und auch als ein Ganzes in diesen Büchern dargestellt. Es ist das Ziel erreicht, von des deutschen Volkes innerem und äußerem Wachstum, der langsamen Bildung seiner Eigenart eine so plastische Anschauung zu vermitteln, daß daraus ein vertieftes Verständnis auch des eigenen heutigen Lebens und Strebens wächst. Die Einheit von Bild und frischer Sprache ist hier erreicht, und sie macht diese doch wissenschaftlich ernsthafte und zuverlässige Kulturgeschichte zu einem Lern- und Lesebuch aller, die heute aus reinen Quellen und Kräften leben möchten.

«Vielleicht die lebendigste Kulturgeschichte, die uns je geschrieben wurde! Mit der Sicherheit des völlig seinem Gegenstand eingewachsenen Mannes schrieb Zoepfl diese Bücher.... Wir meinen, daß es sich um ein Werk handelt, das jeder intellektuelle Christ besitzen müßte, der es mit seinem Deutschtum aufrichtig meint.» *(«Vaterland», Luzern)*

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

V 13

Stimmen der Zeit

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

Vom Lächeln der Kreatur (Peter Lippert) S. 361

Mythus und Wirklichkeit (Anton Koch) S. 368

Rationale oder irrationale Weltanschauung (Joseph de Vries) S. 380

Richelieu zwischen Staat und Kirche (Willi Kölmel) S. 392

Erwin Guido Kolbenheyer (Hubert Becher) S. 403

Atmungsübungen (Paul Engelen) S. 413

Das heutige Bild unserer ältesten Vergangenheit (Gustav Lehmacher) S. 419

Das Lebensbuch Gottes (Georg Straßenberger) S. 423

Christliche Malerei am Hofe der Großmogulen (Alfons Väth) S. 426

Besprechungen von Büchern (S. 428): Philosophie; Sozialwissenschaft.

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

65. Jahrg. 12. Heft / 129. Band / September 1935

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 1935 (129. Band) 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

Dr. W. Kölmel: Berlin-Charlottenburg, Suarezstraße 23.

H. Becher: Bad Godesberg a. Rh., Stella Rheni.

G. Lehmacher, A. Väth: Bonn a. Rh., Hofgartenstraße 9.

Dr. P. Engelen: Düsseldorf, Roßstr. 15

G. Straßenberger: Feldkirch (Vorarlberg), Stella matutina.

O. v. Nell-Breuning: Frankfurt a. M.-Süd 10, St. Georgen.

J. B. Schuster, J. de Vries: Pullach bei München, Berchmanskolleg.

A. Koch, P. Lippert, M. Pribilla, E. Przywara: München 2 NO, Veterinärstr. 9.

C. Noppel: Roma 130, Via S. Nicolò da Tolentino.

Demnächst erscheint:

ZEUGEN GOTTES

Eine Folge von Heiligenleben

Von Alfons Erb

ca. 400 Seiten; in Leinen gebunden ca. 7—8 Mk.

Eine Reihe Lebensbilder von Heiligen, wie sie in Wirklichkeit waren, als Menschen von Fleisch und Blut, von beharrlichem und heldenmütigem Streben nach dem Guten, doch nicht ohne Fehler und Versuchungen. Klar und überzeugend zeigt Erb, worin das Wesen der Heiligkeit besteht und worin nicht, was die Heiligen für uns selbst und im gesamten Leben der Kirche bedeuten.

VERLAG HERDER / FREIBURG I. BR.

22. Feb. 1977

22. Feb. 1977

2. NOV. 1984

2.60