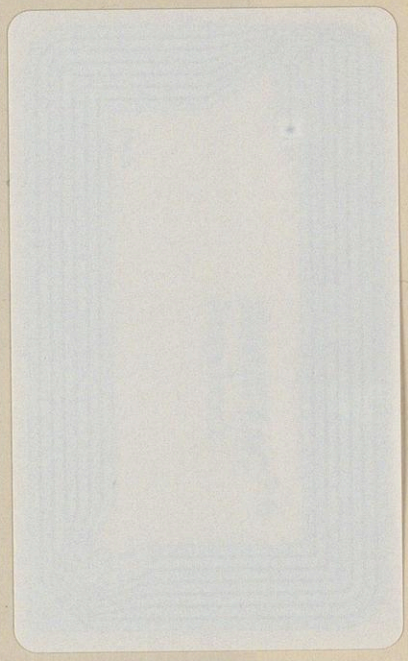


N12<525485913 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

Katholische Monatschrift
für das Geistesleben der Gegenwart

130.
BAND

Freiburg im Breisgau 1936
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 einhundertdreißigsten Bandes

Abhandlungen

Seite

Was wollen wir heute spielen? (Peter Lippert) 1
Wege zum deutschen Nationalbewußtsein (Jakob Overmans) . . 7
Die Fremdheit (Max Pribilla) 19
Germanisches und klerikales Christentum im Vorsommer des Mittelalters (Hubert Becher) 31
Kirchenmusikalische Irrlichter (Josef Kreitmaier) 43
Mit Gewalt — mit Geduld (Peter Lippert) 73
Staat und Nation (Johann B. Schuster) 81
Thomas Morus und Desiderius Erasmus (Josef Kuckhoff) 88
Die polnische Kunst und die polnische Nationalidee (Alfred Kuhn) 100
Kulturbericht (Jakob Overmans) 107
Die Versuchungen der Heiligen (Peter Lippert) 145
Das natürliche Recht und die Rechtsphilosophie der Gegenwart (Joseph Schwering) 153
Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Großbritannien (Bernhard Jansen) 162
Rainer Maria Rilke: Weltinnenraum (Elisabeth v. Schmidt-Pauli) . 172
Um das geologische Weltbild (Felix Rüschkamp) 185
Zur Entstehung des modernen Kapitalismus (Johann B. Schuster) . 217
Zur biologischen Entwicklungslehre (Felix Rüschkamp) 225
Die Bewohnbarkeit ferner Welten (D. Wattenberg) 233
Die Neugestaltung Indiens (Peter Dahmen) 243
Katholische Kulturschau (Jakob Overmans) 248 471
Das Schicksal familienloser Kinder (Gustav v. Mann) 289
Die spanischen Katholiken im Kampf um den Liberalismus (Hubert Becher) 298
Das Blutbad von Verden nach den Quellen (Friedrich Kempf) . . 304
Wirbeltiere erobern die Luft (Felix Rüschkamp) 318
Grundstile der Kunst (Engelbert Kirschbaum) 330
Kommt, laßt uns beten! (Peter Lippert) 361
Die Heilige Schrift als Grundlage der Christianisierung Deutschlands (Wilhelm Sieber) 370
Stefan Georges «Vergottung» des Edelmenschen (Johann B. Schoemann) 386
Die Religion im Erziehungswerk (Joseph Schröteler) 399
Kinderreiche Familien (Hermann A. Krose) 407

Seite

Innenleben eines Weltmannes (Anton Pummerer) 433
Mensch als Transzendenz (Erich Przywara) 448
Der Aufstieg der Frau im Frühchristentum (Anton Koch) 457
Tanzerneuerung und religiöser Tanz (Wilhelm Peuler) 505
Vom Geheimnis der sieben Sterne (Theo Hoffmann) 514
Die Überwindung der konfessionellen Fremdheit (Max Pribilla) . 528
François Mauriac und das religiöse Erlebnis einer Generation (Charlotte Demmig) 540
Die ersten Christengemeinden unter germanischen Völkern (Wilhelm Sieber) 551

Umschau

Seite

Jesuiten-Gehorsam (Max Pribilla) 52
Pascal und Dostojewski (Erich Przywara) 56
Resignation oder Hingabe? (Alexander Willwoll) 60
«Grenze» und «Flucht» (Erich Przywara) 126
Zur Ökonomie geistiger Arbeit (Paul Engelen) 129
Das Schicksal einer schweizerischen Verfassungsinitiative (Alois Stockmann) 133
Der ganze Christus (Anton Koch) 197
Zeit-Motive und katholisches Motiv (Erich Przywara) 200
Der japanische Staatsgedanke (Jakob Overmans) 203
Zwischen den Völkern (Hugo Graf Lerchenfeld) 263
Verhangenes bei Friedrich Nietzsche (Erich Przywara) 267
Wissenschaftlicher Fortschritt (Felix Rüschkamp) 269
Geographie und Statistik (Hermann A. Krose) 335
Sehen und Nichtsehen (Franz Heselhaus) 341
Gottes Ehre und des Menschen Würde (Max Pribilla) 418
Forderungen und Ergebnisse einer urchristlich-antiken Religionsvergleichung (Karl Prümm) 421
Die Begründung der Religion in der Aufklärungsphilosophie (Bernhard Jansen) 490
Das Christliche im Denken (Erich Przywara) 493
Wege zur Bibel (Anton Koch) 564
Tragische Weltanschauung (Willy Schreckenberg) 567

Verzeichnis der besprochenen Schriften

Einhundertdreißigster Band

Seite

Adam, K., Christus und der Geist unserer Zeit 197
Akademikerverband, M. J. Scheeben . 498
Allers, R., Sexualpädagogik 212
Ancelet-Hustache, J., Les Dames du Calvaire 256
André, u. a., Deutsche Naturauffassung . 282
Arnold, F., Diözesanrecht nach Hinkmar von Rheims 259
Asmussen, H., Galaterbrief 201

Seite

Barth, K., Credo 201
— Die Kirche und die Kirchen 418
Baska, M. P., The Benedictine of St. Scholastica 109
Bauer, P., Gefährten des Lebens . . . 358
Baur, L., Metaphysik 123
Baur, M., Die Geschichte der schönen Rehlingerin 287
Beebe, W., 923 Meter unter dem Meeresspiegel 432

	Seite
Bell-Deißmann, Mysterium Christi	206
Bendiek, H., Seele und Geist bei Klages	450
Benz, E., Das Buch der Bücher	64
Berdjajew, N., Wahrheit und Lüge des Kommunismus	346
Bernanos, G., Ketzerin und Heilige	71
Bernard, H., Sagesse Chinoise	486
Besson, M., Kirche und Bibel	64
Birnbaum, K., Welt des Geisteskranken	348
Böker, H., Biologische Anatomie der Wirbeltiere I	318
Boßhart, E., Pädagogik E. Sprangers	212
Bradish, J., Goethe als Erbe seiner Ahnen	215
Brodrick, J., S. Peter Canisius	250
Buchinger, O., Das Heilfasten und seine Hilfsmethoden	576
Busch, K., Griechische u. Römische Plastik	353
Capelle, W., Die Vorsokratiker	427
Capéran, L., Le problème du salut des infidèles	498
Caritasverband, Neugestaltung des Unehelichenrechtes	290
Christaller, H., Das blaue Haus	72
Dawson, Chr., Die Gestaltung des Abendlandes	575
Dehen, P., Arbeitslosigkeit	68
Delanglez, J., The French Jesuits in Louisiana	124
Delp, A., Tragische Existenz	277
Deml, F., Regensburg (Gedichte)	358
Dempf, A., Kierkegaards Folgen	202
Dibelius, M., Botschaft von Christus	198
Dickens, Ch., Jesus Christus	197
Dieckmann, H., Das Bild Jesu in der Gegenwart	198
Dixelius, H., Die Sünderin	430
Dobschütz, E. v., Bibel im Leben der Völker	64
Donders, A., Leuchtfeuer	138
— Wilhelm v. Keppler	140
Dörfler, P., Der Zwingherr	286
— Dichtung und Geschichte	71
Dörner, H., Das Recht der unehelichen Kinder	291
Drexler, J., Grundlagen und Prinzipien der Aristotelischen Didaktik	213
Dürr, M., Die Wundernacht von Peterwardein	286
Eckhart, Meister, Deutsche und lateinische Werke	475
Eckhel, A. v., Kärtner Tagebuch	288
Eddington, A. S.. Naturwissenschaft auf neuen Bahnen	280
Eickstedt, E. v., Grundlagen der Rassenpsychologie	427
Egenter, R., Das Edle und der Christ	573
Elert, G., Wohin wandern unsere Söhne?	431
Engert, J., Erschließung des Seins	202
Erman, A., Religion der Ägypter	211
Erziehung, Christliche, im deutschen Volk	571
Esdorp, V., Kartothek des Ich	425
Falkenheim, H., Goethe und Hegel	216
Fechter, P., Dichtung der Deutschen	286
Fernholz, H., Klassenkameraden	359
Fiedler, E., Gegen Ghetto und Götzen	136
Fischer, N., Nikolaus Bares	501
Fischer v. Porturzyn, A., Afrika von oben	285
Fliche, A., u. V. Martin, Histoire de l'Église II	480
Förster-Nietzsche, E., Nietzsche und die Frauen	267
Fraenger, W., Clemens Brentanos Alhambra	356
Gabele, A., Mittsommer	357
Geering, A., Mechthild	426
Geerling, K., Pastor Jakobs spricht	64
Geiger, A., Indoarische Gesellschaftsordnung	143
Gentzkow, L. v., Christine Wasa	272
George, St., Werke	386
Gerstenberg, H., Deutschland über alles	11
Geyer, X., Auslanddeutsche Missionsarbeit	501
Gibbs, Ph., Ewiges Suchen	431
Goetel, F., Vorarbeiter Czyż	431
Göttler, J., Geschichte der Pädagogik	125
Grabmann, M., Mittelalterliches Geistesleben II	594
— Thomas von Aquin	501
Grau, W., Judenfrage als Aufgabe der Geschichtsforschung	258
— Humboldt und das Problem des Juden	258
Gredt, J., Aristotelisch-thomistische Philosophie	277
Grolmann, A., Wesen und Wort am Oberrhein	285
Guardini, R., Bekehrung des Aurelius Augustinus	455
— Vom Leben des Glaubens	498
— Christliches Bewußtsein (Pascal)	56
— Der Mensch und der Glaube (Dostojewski)	56
— Unterscheidung des Christlichen	495
Gysis, F., R. Strauß	353
Haarmann, E., Um das geologische Weltbild	185 269
Hackelsperger, M., Bibel und mittelalterlicher Reichsgedanke	372
Haecker, T., Der Christ und die Geschichte	454
Haringer, J., Vermischte Schriften	430
Hasenfuß, J., Religionsphilosophie bei Fries	202
Haugg, D., Judas Iskarioth	206
— Tore zu Christus	210
Heidkamp, K., Friedrich Wilhelm I.	274
Heimat. (Deutsche Landschaft in Erzählungen deutscher Dichter)	72
Heisenberg, W., Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft	238
Herders Welt- und Wirtschaftsatlas	338
Herte, A., Begegnung des Germanentums mit dem Christentum	187

	Seite
Heyde, E., Johannes Rehmke	282
Hirsch, E., Die gegenwärtige geistige Lage	127
Hoche, A., Jahresringe	60
Hoffmann, H., Wandel im Erziehungs- und Bildungsraum	212
Hofmann, G. M., Biedermeier auf Walze	572
Hudal, A., Rom, Christentum und das deutsche Volk	137
Hummel, C., Malaya	71
Hutten-Czapski, B., 60 Jahre Politik und Gesellschaft	263
Jaegen, H., Der Kampf um das höchste Gut	434
— Das mystische Gnadenleben	434
Jaegengesellschaft, H. Jaegen, ein heiligmäßiger Bankdirektor	433
Jörgensen, J., Franz von Assisi	142
Jürgensmeyer, F., Der mystische Leib Christi	498
Kahl-Furthmann, G., Problem des Nicht	65
Kapfinger, H., More und Fisher	142
Keferstein, G., Bürgertum und Bürgerlichkeit bei Goethe	214
Kestien, K., Als die Männer im Graben lagen	431
Kiener, H., Römische Baukunst	353
Kindermann, H., Handbuch der Kulturgeschichte	126
Kipp, Hz., Moderne Probleme des Kriegsrechts in der Spätscholastik	280
Kipp, Hd., Die Unehelichkeit	291
Kneip, J., Hunsrückweihnacht	430
Kluge, M., Johannes Reinkes Naturphilosophie	428
Köhne, F., Ruf von der Erde nach Gott	64
Kologriwof, J., Somme Catholique contre les Sans-Dieu	486
Kramp, J., Bete mit der Kirche	573
Künkel, F., Charakter, Leiden, Heilung	62
— Charakter, Krisis, Weltanschauung	62
Kyber, M., Gesammelte Märchen	431
Lagler, E., Theorie der Landwirtschaftskrisen	279
Larenz, K., Rechts- und Staatsphilosopbie der Gegenwart	67
Ledig, G., Philosophie der Strafe bei Dante und Dostojewski	258
Lense, E., Heilige schreiten durch die Zeit	141
Linzen, K., Zug der Gestalten	358
Litt, T., Philosophie und Zeitgeist	426
Lorenz, J., Erinnerungen	69
Lützeler, H., Grundstile der Kunst	330
Maaßen, J., Bis an die Sterne	425
Maier, H., Die psychisch-geistige Wirklichkeit	449
Mally, E.. Erlebnis und Wirklichkeit	201
Maritain, J., Christliche Philosophie	495
Matthias, T., Neues deutsches Wörterbuch	259
Mauer, O., Auferstandene	140
Mayers Hausatlas.	487
Mereschkowskij, D., Jesus der Kommende	197
Metz, R., Philosophie der Gegenwart in Großbritannien	163
Michael, O., Mann im Holz	210
Milch, W., Sophie la Roche	355
Mitscherlich, W., Lehre von den beweglichen und starren Begriffen	278
Molo, W., Ein Deutscher ohne Deutschland	358
Moser, F., Der Okkultismus	429
Moser, H., Tönende Volksaltertümer	354
Muckermann, H., Religion und Gegenwart	137
Müncker, T., Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre	498
Müller, N., Völkerkirche im deutschen Volk	137
Mulot, A., Frühdeutsches Christentum	32
Naso, E., Scharffenberg	360
Nietzsche, F., Historisch-kritische Gesamtausgabe III	267
Nissen, M., Kultur der Seele	141
Orloff, N., Bismarck und Katharina Orloff	350
Otto, R., Die Urgestalt der Bhagavad-Gîtâ	143
— Die Lehrtraktate der Bhagavad-Gîtâ	143
— Der Sang des Hehr-Erhabenen	144
Paas-Giergen, Alexianerkloster in Köln-Lindenthal	275
Pastor Jakobs' Sonntagsbücher	139
Patin, A., Danae	359
— Der Meister von Prüfening	359
Pauper, A., St. Ursula	142
Pellegrini, A., Stefan George	395
Peters, F., Totenmasken	287
Petersen, E., Monotheismus	453
— Das Buch von den Engeln	498
Pfeil, H., Psychologismus im englischen Empirismus	347
Picard, M., Die Flucht vor Gott	128
Pickl, J., Messiaskönig Jesus	205
Pieper-Raskop, Totale Bildung	213
Pinsk, J., Kirche Christi als Kirche der Völker	137
Popp, K., Jakob Boehme und Isaac Newton	283
Prestel, J., Deutsche Literaturkunde	354
Prümm, K., Der christliche Glaube und die altheidnische Welt	422
Pupin, M., Vom Hirten zum Erfinder	16
Rademacher, A., Religion und Bildung	276
Redlich, V., Dein ist der Tag	64
Reichel, F., Westermanns Deutscher Reichsatlas	337
Rentrop, E., Die unehelichen Kinder	291
Riedel, J., Knaurs Weltatlas	337
Rilke, R., Briefe aus Muzot	172
Rintelen, J. v., Albert der Deutsche und wir	276
Romeissen, M., Katholizismus bei L. Bloy	202
Rudy, H., Vitamine und Mangelkrankheiten	352

	Seite
Ryan, E., Historical Scholarship of St. Bellarmine	480
Sargent, D., Thomas More	572
Sawicki, F., Lebensanschauungen I—IV	484
Schaumann, R., Der Major	358
Schebesta, P., Vollblutneger und Halbzwerge	281
Schenk, J., Der Papst spricht	136
Scherer, E., Jahrbuch des Reichsverbandes f. d. kath. Auslanddeutschen 1935	502
Schilling, O., Sozialer Katechismus	278
Schmid, J., Handwörterbuch des Kirchenlateins	64
Schmidlin, J., Papstgeschichte der neuesten Zeit III	251
Schmidt, K., Die Gehorsamsidee des Ignatius v. Loyola	54
Schmitt, L., u. E. Lehmann, Deutsche Literaturgeschichte	355
Schnabel, F.. Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert I—III	9
Schneider, F., Dante-Jahrbuch XVII	257
Schneider, O., Priestertum der Frau	465
Schneller, F., Blaubuch eines Herzens	357
Scholz, H., Goethes Stellung zur Unsterblichkeitsfrage	215
Schramm, E., Donoso Cortés	273
Schreiber, Ch., Führer durchs Kirchenjahr	64
Schreyvogl, F., Kleine Harmonielehre	359
Schuchhardt, C., u. Th. Wiegand, Carl Humann	13
Schuchhardt, C., Vorgeschichte von Deutschland	349
Schultz, F., Klassik und Romantik der Deutschen I	10
Schünemann, K., Österreichs Bevölkerungspolitik unter Maria Theresia	350
Schussen, W., Die Geschichte des Apothekers Johannes	357
Schwarz, B., Irrtum in der Philosophie	346
Schwarz, O., Sexualität und Persönlichkeit	66
Schwegler, T., Geschichte der kathol. Kirche der Schweiz	251
Scientia Sacra. Festgabe für Kardinal Schulte	498
Seelhammer, N., Individualpsychologie Adlers	63
Sick, I., Ein fremder Vogel	70
Soiron, Th., Heilige Theologie	498
Solltmann, I., Heimkehr in die Wirklichkeit	425
Sonderegger, L., Arzt und Kurpfuscher	282
Spann, O., Erkenne dich selbst!	200
Spörl, J., Hochmittelalterliche Geschichtsauffassung	258
Sprengel, G., Staatsgedanke in der deutschen Dichtung	11
Stählin, K.. Geschichte Rußlands	273
Stählin, M., Das Gottesjahr 1936	574
Stavenhagen, K., Das Wesen der Nation	81
Steinbüchel, Th., Christliches Mittelalter	137
Steinbüchel-Münker, Das Bild vom Menschen	275
Strieder, J.,-Karaisl, Genesis des modernen Kapitalismus	217
Tillmann, F., Neues Testament	207
Tobar, D. J., La Iglesia Ecuatoriana en s. XIX.	109
Tönnies, F., Geist der Neuzeit	280
Trentini, A. v., Erziehung zur Persönlichkeit	67
Tyciak, J., Östliches Christentum	498
Usadel, G., Zucht und Ordnung	297
Vring, G., Die Geniusmuschel	360
Waitz, S., Paulus	139
Walther, J., Deutsche Bodenkunde	352
Weber, A., Kurzgefaßte Volkswirtschaftslehre und Volkswirtschaftspolitik	254
Weber, G., Gottesbegriff des Parzival	202
Wenzl, A., Metaphysik der Physik von heute	283
Wilamowitz-Moellendorff, U. v., Erinnerungen	14
Wilmsen, A., Kritik des logischen Transzendentalismus	275
Windelband, W., Geschichte der Philosophie	347
Winkel, M. E., Der Sohn (Evgl. Quellen)	199
Witzenmann, W., Politischer Aktivismus	69
Wolff, P., Vom Sinn der Ehrfurcht	574
Wulff, A., Die uneheliche Mutter	291
Zimmer, H., Indische Sphären	144
Zingg, T., Das Antlitz Gottes	427

Was wollen wir heute spielen?

Von Peter Lippert S. J.

Nun zürnt mir nicht alsogleich, meine Freunde, weil ich mit dieser Kinderfrage zu euch komme! Ich weiß, was ihr denkt: Sind wir denn Kinder und haben wir denn Zeit oder auch nur Lust zu spielen? Ist es überhaupt je in unser Belieben gestellt, was wir tun wollen? Wann könnten wir je einen Tag mit einer so geruhsamen und erwartungsvollen Frage beginnen wie die Kinder? Wenn sie gut ausgeschlafen und reichlich gefrühstückt haben, dann widmen sie sich der genießerischen Frage: Was wollen wir heute spielen? Ach, diese Kinder!

Ja, ich weiß, meine Freunde, so gut haben wir es nicht, schon lange nicht mehr. Uns ist doch schier alles, womit wir unsere Tage anfüllen, vorgegeben und vorgeschrieben, Stunde für Stunde, Stück um Stück. Unsere berufliche Tretmühle, unsere Familie, unser Bekannten- und Freundeskreis, unsere bürgerlichen Verpflichtungen, unsere leiblichen Bedürfnisse, Notwendigkeiten und Nöte, alle diese getreuen Diener eines unsichtbaren Gebieters tragen uns in endloser Reihe die Aufträge zu, denen wir nachzukommen haben. Es reißt gar nicht ab, den ganzen Tag und die ganze Woche. Und es ist schon viel, wenn wir am Wochenende uns die schüchterne Frage vorlegen dürfen: Kann ich heute einmal ins Freie, ins Grüne, an den See oder in die Berge?

So kommen wir wohl gar nicht dazu, jene abgründige Frage zu erleben: Worauf kommt es eigentlich an? Was soll der Mensch tun, damit es sinnvoll und wertvoll ist, sein Tun? Wenn wir einmal auf einige Jahre ganz freigestellt würden, so daß wir uns unser Schaffen und Wirken selbst auswählen und zurechtlegen könnten, dann würden wir wohl gar nicht lange herumsuchen; jeder von uns hätte gleich eine Lieblingsarbeit oder eine Liebhaberei bereit, mit der er diese freien Jahre auszufüllen gedächte. Der eine von euch würde ein Buch schreiben oder ein Bild malen, ein anderer würde ein Gärtchen anlegen rings um ein Häuschen, irgendwo in einem grünen Grunde; ein anderer würde eine dringende und unumgänglich notwendige Erfindung machen oder eine Fahrt in die Stratosphäre oder eine noch unvollbrachte Kletterei in irgend einem Gebirge der Welt; ein anderer würde die Weltwirtschaftslage, die schon lange auf einen Ordner wartet, endlich in Ordnung bringen. Und ich, ja, meine Freunde, ich gestehe es euch aufrichtig ein: ich würde gar nichts tun, wenigstens mir nichts vornehmen. So wären wir alle in den freien Jahren, die wir uns schon mit heißen Augen ausmalen, vollauf beschäftigt. Und vielleicht würden diese Jahre, die ja kaum zahlreich sein werden, nicht ausreichen, um uns über vieles Staunen und Stolpern hinweg zu der Einsicht zu bringen, daß das alles ja noch gar nicht das Eigentliche, das Rechte, das

Ausfüllende wäre. Vielleicht würden wir nicht vordringen bis zu der — ich habe es schon gesagt — abgründigen und abgefeimten Frage: Welches Tun ist eigentlich das richtige, das befreiende, das notwendige? Was soll der Mensch tun, wenn er seiner Würde, seinem Lebensgefühl, seinem Geisthunger entsprechen will? Was ist der Mühe wert?

Ich glaube, meine Freunde, wir alle würden stecken bleiben in dem scheinbar freigewählten Tun unserer Mußejahre, würden uns mit Emsigkeit und leichtbeginnender Müdigkeit, mit einigen Erfolgen und vielen Mißerfolgen ihm widmen, ohne zu fragen: Warum willst du das eigentlich? Wir würden das nicht fragen, weil eben dieses freigewählte Tun nicht wirklich frei wäre. Auch dazu wären wir irgendwie bestimmt, berufen, ja gezwungen, freilich nicht von einer äußern Macht, einer Umwelt, einer Organisation, sondern von innen heraus, aus einem geheimnisvollen Drang, der in uns ist, aber doch über uns seinen Ursprung hat, aus geheimnisvollen Tiefen des Alls, mit unhörbaren Worten Gottes, unseres Schöpfers, über uns verhängt wurde. Können wir uns freiere Menschen vorstellen als jene glücklichen, die ein gewaltiges inneres Gebot in sich spüren und die volle und weite Möglichkeit haben, diesem Gebot zu genügen? Sie fühlen den Drang, ein Kunstwerk zu schaffen, oder sie tasten einer fernen, leuchtenden Wahrheit nach, einem unentdeckten Weltteil im weiten Raum des Wirklichen, oder sie haben einen Auftrag an der Menschheit oder auch nur an ihrem Volke zu erfüllen; sie tragen in sich das unüberwindliche Verlangen, eine unbekannte Orchidee in südamerikanischen Urwäldern zu suchen oder die Raketenfahrt auf einen andern Planeten vorzubereiten; sie müssen grübeln über ein Problem der Zahl oder suchen nach einer verlorenen Handschrift. Es ist gleich, was es ist, wesentlich ist das innere Gebot und die äußere Gunst der Zufälle, die es ihnen gestattet, ihrem innern Wollen zu leben, Jahr für Jahr, das ganze Leben hindurch. Können wir uns glücklichere Menschen vorstellen, weil sie so frei zu sein scheinen, so ungehemmt?

Und doch sind auch sie nicht frei, ihr Tun zu wählen; es ist für sie schon gewählt worden von jemand. Das ist der unausrottbare Pionierinstinkt, der in der Menschheit lebt und der immer wieder einzelne Menschen überfällt und in seinen Bann zwingt. Wenn auch die große Masse lieber ruhig zu Hause bleibt, es wird immer wieder solch seltsame Narren geben, die um einer Wunderblume willen in irgend einem Urwald ihr Leben wagen müssen; wenn auch die große Menge nur wißbegierig ist auf die Lokalnachrichten ihrer Zeitung, es wird immer wieder Menschen geben, die wißbegierig sind auf die Lebensweise eines kleinen Insekts oder auf die Mondberechnung der alten Babylonier.

Also hat es nicht einmal vor diesem scheinbar freiesten Tun, das einigen auserwählten Menschen geschenkt ist, einen Sinn, die Frage zu stellen, ob dies ihr Tun sinnvoll ist und wertvoll, der Mühe wert. Es ist eben notwendig. Einige von der Menschheit müssen so ausgefallenen und vielleicht gerade darum erhabenen und atemraubend schönen Beschäftigungen sich widmen, weil der Genius der Menschheit, der Genius des Wissens, des Gestaltens, des Wagens, der Genius des Lebens einfachhin sie dazu

zwingt. Das Menschengeschlecht kam gar nicht dazu zu fragen, ob es aus der Tiefe der Eiszeithöhlen ausziehen sollte hinüber in die Hochhäuser der heutigen Großstädte. Es wurde eben diesen Weg geführt, ja getrieben. Und dieses Treiben wird von Jahr zu Jahr eindringlicher und unerbittlicher, stürmischer und schmerzlicher. Immer mehr Menschen stehen auf, die den Gang der Entwicklung beschleunigen, die ihre Mitmenschen, ihr Volk und schließlich selbst die Menschheit fast gewaltsam voranreißen auf dem Wege zu unbekannten neuen Zielen. Und warum? —

Siehst du, werdet ihr nun sagen, ihr, meine Freunde, siehst du, wie abwegig deine Kinderfrage war: Was wollen wir heute spielen? Es ist keinem von uns, auch nicht den Besten, den Auserwählten unter uns anheimgegeben, ihr Tun zu wählen. Alles ist uns vorgezeichnet. Ja, meine Freunde, ich muß euch recht geben, und ich sage es mit einiger Beschämung. Darum will ich nun meine Frage etwas abändern, nur um eine kleine grammatikalische Änderung: Was möchten wir wohl spielen, wenn wir spielen dürften? Denn das werdet ihr mir doch wohl nicht ableugnen, daß uns ein Tun vorschwebt wie eine ferne, schöne Vision, ein Tun, das auf jeden Fall der Mühe wert ist auch für uns, die wir schon durch die große Frage hindurchgegangen sind: Was ist eigentlich noch von Bestand und von Dauerwert, von rechter Menschlichkeit und von ewiger Göttlichkeit? Wir haben doch schon reichlich Zeit und Gelegenheit gefunden, alles durchzuprobieren, in Gedanken wenigstens und auch in Wirklichkeit. Und siehe, es ist uns nicht alles durch die Finger geronnen, nicht alle Blumen wurden uns entblättert, es sind uns doch immerhin noch Wünsche, ernsthafte und heilige Wünsche übriggeblieben. Wir möchten uns rühren dürfen unter der Berührung unseres Gottes, das ist's, was wir möchten. Wir möchten aufblühen und wachsen wie eine Pflanze, die er anschaut mit seinem sonnigen Lächeln. Wir möchten ihm in die Hand gegeben sein als handliches Werkzeug, mit dem er macht, was er will. Ja, das möchten wir. Und dieses Tun und Rühren und Werden unter seiner sanften und starken Berührung, das wäre dann doch wohl eine Offenbarung Gottes. Er würde sichtbar in unserem Auseinanderfalten, er würde sich regen, also auch spürbar werden in unserem leisen Zucken. Es wäre ein Tun, dem man Gott anfühlt, an dem man etwas von seiner Schönheit, seiner Güte, seiner Freiheit und Weite, von seiner Kraft und Bestimmtheit, von seinem heiligen Willen und von seiner großzügigen Weltlenkung, etwas von seiner unerbittlichen Treue und von seiner unsagbaren Erbarmung innewird.

Ein solches Tun, von dem wir da träumen, wäre dann auch ein schöpferisches Tun, ein wirkliches Werden und Neuwerden, in dem geschaffene Kräfte, Dinge und Wesen sich darstellen und ins Dasein treten, so wie Gott sie hinstellen will. Man würde von dem Ergebnis unseres Tuns sagen können, was Gott selbst von den Werken seiner Hände sagen durfte: Siehe, sie waren gut, sie waren sehr gut. Ach ja, meine Freunde, wenn alles, was wir in die Hände nehmen, gerade und aufrecht wäre und so gerade bliebe, unverbogen, unverkümmert, unverzerrt! Wenn alles, was wir in Bewegung setzen, einen guten, einen zielstrebigen, einen aus-

dauernden, einen erfreulichen Ablauf nähme, nicht halb und halb, nicht unecht und verdrückt, nicht verlogen und scheinheilig, ja, wenn alles, was wir machen — wir können doch immer nur etwas machen —, wenigstens gut gemacht wäre, durchgearbeitet mit Fleiß, mit Sorgsamkeit, mit Ehrfurcht, mit Hingabe, wenn durch unser Tun wirklich etwas in Ordnung käme, in die Reihe, ins rechte Geleise, wenn wir doch auch von unserem Tun sagen könnten, was Gott von seinem Wirken sagt: „Ich suche auf, was verirrt, und was verloren ist, führe ich zurück; was verwundet ist, verbinde ich, und was krank ist, stärke ich, und ich bewahre, was gesund ist und stark" (Ez. 34, 16).

So würde dieses unser Tun also auch ein Wohltun sein. Ja, meine Freunde, sagen wir es nur gleich aufrichtig: Wir möchten durch unser Wirken die Welt und alles, was da ist, tiefer hineinrücken in das Sein, es fester begründen. Wir möchten, daß mehr Licht werde, daß es heller werde und wärmer, daß mehr Sterne scheinen, daß die Meere mit ihrer Unbändigkeit willfähriger und die Festländer gesicherter würden, daß alle Triften und alle Lufträume und alle Tiefen belebter würden, daß alles beseelter, wacher und wissender werde. Wir möchten sogar als Schlußstein unserer Schöpfungsarbeit den Menschen machen, daß der Mensch werde, so wie er Gott vorschwebte an jenem sechsten Tag, der Mensch nach Gottes Bild und Gleichnis. Ach, müßte das ein schönes Schaffen und ein frohes Arbeiten sein, wenn wir zu all dem, was da ist, etwas hinzutun dürften, ein Tröpfchen Sein, einen Strahl von Licht, einen Funken von Leben, einen Hauch von Geist.

So wäre dann unser Tun, das wir erträumen, eine Nachbildung und Fortsetzung der göttlichen Arbeit, die in ihrem Schaffen „die Himmel ausziert". Es wäre eine Nachbildung und Fortsetzung der göttlichen Weisheit, die „von einem Ende zum andern reicht mit ihrer Kraft und alles schön an den rechten Platz stellt" (Weish. 8, 1). Aber seht, meine Freunde, nun kann ich ein triumphierendes Wörtchen nicht unterdrücken. Diese Weisheit Gottes ist eine spielende: „Sie hat ihre Freude alle Tage, spielend vor ihm alle Zeiten, spielend auf dem Erdenrund" (Spr. 8, 30 f.). Also käme es doch auf ein Spielen hinaus auch für uns. Gerade das Tun, das uns wie ein holder Traum vorschwebt und uns lockt, dieses ganz menschliche und ganz göttliche Tun wäre wie ein Spiel, und wir dürften also doch sagen: Was wollen wir heute spielen?

Wir dürfen darum nicht verächtlich vom Spielen denken, als sei es etwas Kindisches. Kindlich ist es, ja; denn die Weisheit Gottes, die sein eingeborenes Geisteskind ist, spielt vor ihm allezeit. Aber kindisch ist es nicht, weil es nicht töricht ist, sondern weise und von der Weisheit gespielt wird. Wir dürfen auch nicht denken, dieses Spiel sei etwas wie Müßiggang oder wie ein Schlemmen und unwürdiges Genießen. Ein Kind kann auch müßiggehen, es mag zuweilen auch schlemmen und prassen, aber das unterscheidet sich seiner Meinung nach sehr weit vom Spiel; wenn es sich sattgegessen hat an guten Sachen, dann wird es erst aufgelegt zum Spiel, dann kommt erst die Hauptsache. Spielen kann etwas sehr Tätiges, ja sogar Anstrengendes sein, etwas Aszetisches, was viel

Selbstbeherrschung, Entsagung, Ausdauer und trotzige Kraft verlangt. Spiel ist eben keine Trägheit, es ist vielmehr höchste Kraft. Spielen heißt, eine ganz gelöste, unbefangene, krampflose Seele in sich tragen und in sein Tun hineinlegen. Spielen heißt, aus liebendem Interesse und mit kindlicher Freude an das Tun herangehen. Spielen ist ein Gehenlassen und ein Gewährenlassen, so wie man junge Kräfte spielen läßt; sie mögen sich tummeln, wie sie wollen, gleich einem Fohlen auf der Wiese. Das ist ihr Spiel.

Aber können wir denn noch so spielen, so gelöst, so frei, so freudig sein bei unserem Wirken? Ja, meine Freunde, wir können es, wenn wir wieder den Platz freimachen zum Spiel. Spielplätze in unserer Seele müssen wir wieder freimachen. Es steht da so manches im Wege: Wir nehmen alles so furchtbar ernst, wir spüren in allem nur die Last, die Not und das Leid; ja, das viele Leid, oder vielmehr das viele Denken an unser Leid füllt unsere Spielplätze aus. Ein Kind kann spielen, auch wenn es Zahnweh hat, aber sobald es einmal anfängt zu weinen aus Mitleid über sich selber, dann mag es nicht mehr spielen. Haben wir nicht zuviel Mitleid mit unsern vielen Nöten? Und dann der Erwerb stört uns beim Spiel, nicht der Broterwerb an sich, sondern das Erwerben- und Verdienenwollen, das Erraffenwollen, die hastige Unersättlichkeit, der Gram über jeden noch nicht erworbenen Mammon, der Geiz, mit dem wir unserem Besitz dienen; ein Geizhals kann nicht spielen, es sitzt ihm zuviel Angst und Enge und Verkrampfung in der Seele.

Am meisten aber stört uns beim Spiel unser Kampf und Kampflärm. Schlachtfelder sind keine Spielplätze. Wir müssen freilich kämpfen — Gott sei es geklagt —, kämpfen um das tägliche Brot, um die Erhaltung des Daseins, um das nackte Recht, um das bißchen Lebensluft, ja selbst um das Wenige an Lust und Freude, das wir brauchen. Aber wir haben diesen Kampf in die Mitte unserer Gedanken geschoben, wohin er gar nicht gehört; wir haben ein Lebensziel daraus gemacht, des Lebens Erfüllung ist uns der Kampf geworden. Freilich füllt er alle unsere Tage und Jahre, alle unsere Jahrhunderte aus, aber das bedeutet noch nicht, daß er des Lebens Erfüllung sein könne, so wenig, wie der allgegenwärtige Staub in der Luft als Erfüllung der schönen Welträume bezeichnet werden kann, in denen die Vögel und die Sterne schwimmen. Wir meinen immer, daß wir neben dem Kampf nichts mehr tun könnten. Und doch ist er nur eine Vorarbeit und eine Nebenarbeit, eine Ordnungsarbeit, ein Jäten ist er, aber keine Ernte und nicht einmal ein Wachstum oder Blühen; schon bevor man Unkraut ausreißt, ist doch schon mancher fruchtbare Keimling in die Erde gesenkt, der dem Reifwerden entgegenwächst.

Meine Freunde, wir können nicht warten, bis wir alle unsere Feinde erschlagen haben. Wenn wir dann erst anfangen wollen, uns des Lebens zu freuen und Hymnen zu singen und Gottes Spiele zu spielen, dann kommen wir nie dazu; denn Feinde werden uns immer umringen. Seht, wie bewundernswert ist doch der arme Künstler, der hungernd, frierend und fiebernd in seinem Dachstübchen sitzt und an seinen Gestaltungen schafft. Er will mit dem Schaffen nicht warten, bis er das Hungern und

Frieren beseitigt hat. Wenn auch diese Feinde an seinen Kräften zehren, einiges von diesen Kräften will er doch retten für sein schönes Schaffen, nicht alle seine Kräfte will er ausgeben zum Niederschlagen seiner Feinde. Mögen sie über ihn herfallen, ihn schütteln und ihn schließlich erwürgen, die Zeit, die sie dazu brauchen, mag sie auch nur allzu kurz sein, will er ausnützen zu etwas, das besser ist als aller Kampf, zu einem Wirken, das mehr ist als Notwehr, zu einem Spiele seiner innern Melodien.

Kommt, meine Freunde, laßt uns etwas Schönes schaffen, etwas Helles, Liebliches und Göttliches, auch wenn uns unterdessen irgend welche Feinde bedrängen, quälen und vertilgen, obzwar es nach meiner Meinung nicht viele Feinde gibt, die spielende Kinder morden. Wir denken zuviel an mögliche Feinde, und so schaffen wir uns Feinde; wir sind allzu kampfgerüstet, und das grimmige Gesicht, das wir machen, erfüllt die Welt mit Angst vor uns, so daß auch die andern Lebewesen nicht dazu kommen zu spielen, sondern nur an Kampf und Notwehr denken. Wir sollten weniger von Selbstbehauptung reden, wir sollten vielmehr gewähren lassen, uns und die andern. „Lasset die Kindlein...!" Wenn wir so sehr darauf ausgehen, andern unsern Willen aufzuzwingen, dann werden wir freilich keine Zeit und Ruhe mehr haben, die schönen Kräfte in uns und in den andern sich entfalten zu lassen. Wir sind überhaupt zu voreilig, zu ungeduldig; bevor eine Blüte aufgebrochen ist und Frucht angesetzt hat, wollen wir sie schon ausnützen; bevor etwas da ist, wollen wir schon befehlen, wie es sein soll.

Es gäbe schon Zeiten und Räume, um in ihnen zu spielen, wenn wir sie nur freimachen wollten. Wir könnten schon zuweilen uns die Frage stellen: Was wollen wir heute spielen? wenn wir nur erst zum Spiel aufgelegt wären. Es gäbe Schauspiele, wundervolle Geschichten, die wir vor Gottes Augen aufführen könnten, es müßten nur nicht immer Trauerspiele sein, die einen tragischen Ausgang nehmen. Es liegt Gott wahrlich wenig daran, daß unsere Geschichten immer mit Mord und Totschlag enden. Er selber hat sogar dem ganzen großen Schauspiel der Natur und der Menschengeschichte einen fröhlichen Ausgang ersonnen. Und solch fröhliche Dichter und Spieler möchte er auch in uns sehen. Er ist wahrlich nicht gegen das Lachen und gegen den Scherz. Gerade das Menschentun, das von symbolischer Kraft wäre, ein Gleichnis des göttlichen Wirkens, kann nur ein fröhliches und frohmachendes Tun sein, ein Heilen und Erlösen, ein Aufrichten und Lebendigmachen.

Aber ich sehe schon, meine Freunde, daß eure Verzagtheit nicht ganz weichen will. Und sie kann auch nicht ganz weichen. Es bleibt eben doch wahr, daß wir nicht viel zu überlegen haben: Was wollen wir heute spielen? Es bleibt bei dem täglichen und jährlichen Frondienst, in den wir eingespannt sind. Aber seht, auch das, auch dieses aufgegebene Pensum könnten wir doch wie ein Spiel angreifen und erfüllen, wenn wir nur eine freie, unbefangene und freudige Seele mitbrächten, wenn wir nur mit einem fröhlichen Ja uns an die Werktische setzen wollten, an die wir gebannt sind; denn wißt, man kann auch Erzwungenes mit freier Seele vollbringen, weil der Zwang doch nicht ganz durchgeht, nicht bis ans

Ende reicht. Wenn es auch Schergen und Büttel sind, die unsere Lebensarbeit, unsere Lebensplage, unsere Lebensmarter uns aufhalsen, sie sind doch nur Diener eines Größeren. Und dieser ihr großer Herr ist auch ein großer Liebender. Er lenkt sein Schifflein über die Wellen, um zu uns zu fahren, und alles, was uns begegnet, ist ein Stückchen Weg, auf dem er uns näherkommt. Er spielt mit den Rudern seines Fahrzeugs, so daß wir zuweilen ihn gar nicht mehr sehen hinter den großen Wogen, die er aufwühlt. Aber lassen wir ihn spielen mit Rudern und Wogen, er kommt ja doch zu uns.

So wollen wir, auch wir die Ruder in die Hand nehmen, an die wir geschmiedet sind, und auf die Wogen hinausfahren, die uns schier allen Ausblick versperren; denn seht, meine Freunde, gerade über diese Wogen geht der Weg zu Ihm, und eben mit diesen Rudern fahren wir zu Ihm. Selbst der törichteste Zwang endet irgendwo in Freiheit, und die dunkelste Verlassenheit ist nur ein Torweg zum Beisammensein, das gleichgültigste und sinnloseste Tun ist wie ein Brückenbogen, über den wir gehen, und das häßlichste Schicksal ein Schleier, hinter dem die Schönheit steht. Darum nehmen wir all das frei und lässig, sorglos und unbeschwert in unsere Hände. Wir nehmen es nicht schwerer als ein Spiel, das man eben spielt, bis die Zeit vorüber ist, aber auch nicht gleichgültiger und nicht teilnahmsloser als ein Spiel, mit dem ein Kind seinen Tag ausfüllt, ernst und hingegeben, aber stets bereit, es liegen zu lassen, wenn die rufende Stimme aus dem Hause klingt und ihm sagt: Nun komm!

Meine Freunde, so darf ich also doch die Kinderfrage noch einmal stellen und sogar eine Antwort geben, so gut ich sie verstehe: Was wollen wir heute spielen? Ach, meine Freunde, laßt uns spielen, was Er mit uns tun will! Lassen wir Ihn tun, wie Er mag! Und dieses unser Gewährenlassen soll sein wie ein Spiel: heiter, sorglos, frei und unbefangen, ohne Krampf und ohne Hast, ohne Angst und ohne Trübsinn. Kommt, laßt uns heute und allezeit spielen, was Gott mit uns tut!

Wege zum deutschen Nationalbewußtsein

Von Jakob Overmans S. J.

Bekanntlich sind wenige Wörter so vieldeutig wie das Wort Nation. Kommt man zu Schiff in flandrische Häfen, so sieht man auf Schildern von Lagerhäusern, daß Transportgesellschaften sich nach ihren Gründern Ruiz-Nation, Vijt-Nation usw. nennen. Auf dem Friedhof in Upsala findet man Grabsteine mit der Inschrift Gotland-Nation oder Värmland-Nation, weil diese Gräber den Nationen, d. h. den studentischen Landsmannschaften, der schwedischen Provinzen Gotland oder Värmland gehören. Im Wörterbuch der Brüder Grimm (Bd. 7, Leipzig 1889) kann man lesen, daß im Brandenburgischen die Schweinehirten und die Viehmägde ihre Pfleglinge als Nation bezeichneten. Als die Polen kein eigenes Staatsgebiet besaßen, gaben sie den Anspruch, eine Nation zu sein, nicht auf. Den in alle Welt versprengten Juden wird man auch dann nicht bestreiten, daß

sie eine Nation sind, wenn man von jeder Beziehung zu Palästina absieht. Die Staatsbürger der Vereinigten Staaten von Nordamerika fühlen sich heute durchaus als eine Nation, obgleich sie aus vielen voneinander sehr verschiedenen Völkern stammen. Niederdeutsche und Holländer stehen sich rassisch sehr nahe und sind dennoch national getrennt. Serben und Kroaten sind sprachlich und staatlich geeint, aber zwei Nationen.

Wie das Beispiel der flandrischen Transportgesellschaften, aber auch das der Schweiz und der Vereinigten Staaten von Nordamerika besonders deutlich zeigt, ist das Wesensmerkmal gemeinsamer Abstammung — im Lateinischen heißt „natio" ja zunächt Geburt — nicht immer im eigentlichen Sinne festgehalten worden, sondern man hat den Namen für die aus einer und derselben körperlichen Lebensquelle entstandene Gemeinschaft auf sonstwie zusammengehörige Lebewesen und im Lateinischen sogar auf leblose Naturerzeugnisse gleicher Art übertragen. Man achtete zuletzt mehr auf die Gleichheit selbst als auf ihre Ursache. Immerhin läßt sich gerade bei der großen Lebensgemeinschaft, die wir heute vorzugsweise als Nation bezeichnen, begrifflich alles Wesentliche von einer ursprünglichen Familienzusammengehörigkeit her verstehen: die Familienglieder suchten auch bei zunehmender Zahl räumlich miteinander in Verbindung zu bleiben, also ein zusammenhängendes Wohngebiet zu besetzen; sie entwickelten die Sprache und alles geistige Leben als gemeinsamen Besitz, ordneten ihre Wirtschaft im Hinblick auf gemeinsame Vorteile und Nachteile und gaben dem Ganzen Ausgleich und Dauer durch eine gemeinsame Staatsautorität.

Oft ist aber im Laufe der Geschichte sogar eine schon staatlich gefestigte Volksgemeinschaft aus wirtschaftlichen, dynastischen oder religiösen Gründen aufgelöst worden, und die Teile haben sich zu selbständigen Staaten, zuweilen auch zu neuen Nationen entwickelt oder sind mit andern Nationen fast völlig verschmolzen. Es gibt im heutigen Europa keinen einzigen Staat, dessen Bevölkerung nicht starke Unterschiede nach Rasse, Religion und weltlichem Kulturstreben aufwiese, so daß ein wirklichkeitstreuer Begriff nationaler Einheit immer für sehr viele Mannigfaltigkeiten Raum zu lassen hat. Und anderseits haben sich auch die mächtigsten Staaten damit abfinden müssen, daß ihnen große Gruppen, die dem Kern des Staatsvolkes nach Rasse und Kultur gleichartig sind, politisch nicht unterstehen, oft nicht einmal unterstehen wollen, obgleich sie angrenzende oder naheliegende Gebiete bewohnen, geschweige denn in den nicht seltenen Fällen, wo sie in weiter Ferne ein mehr oder weniger geschlossenes Siedlungsgebiet gefunden haben. Ob die staatliche Einigung für ein Volk vorteilhaft ist, hängt natürlich davon ab, wie die Gesamtheit der stofflichen und geistigen Güter der Volksangehörigen auf die Dauer besser geschützt und gemehrt werden kann, und wie das Volk selbst, gegen dessen Willen sich ja kein gedeihliches Staatsleben zu entwickeln vermag, über diese oft nicht leichte Frage schließlich urteilt.

Wenn demnach sowohl bei ursprünglich gleicher wie bei ursprünglich verschiedener Abstammung eines werdenden Staatsvolkes die Kräfte seines geschichtlichen Lebens darüber entscheiden, ob und in welcher Zu-

sammensetzung es zu einer Nation wird, so ist es ganz aussichtslos, ein ausgereiftes Nationalbewußtsein ohne Rücksicht auf die Geschichte seiner Entstehung begreifen zu wollen. Insofern hat zur Klärung und Festigung des heutigen deutschen Nationalbewußtseins einen noch viel zu wenig beachteten Weg der Karlsruher Professor Franz Schnabel gewiesen, als er gleich im ersten Bande (S. 131) seiner ungewöhnlich gedankenreichen Wanderung durch die deutsche Vergangenheit den nationalen Gedanken eines der „beherrschenden Ideale des 19. Jahrhunderts" nannte[1]. Noch läßt sich der Plan dieses trotz leidiger Wiederholungen fesselnd geschriebenen und zugleich durch sorgfältige Belege gesicherten Werkes, das von der Großen Französichen Revolution an das deutsche Leben in allseitiger Schau nachzeichnen will, nicht vollständig übersehen, aber schon jetzt wird hier jedem klar, wie innig das heutige deutsche Nationalbewußtsein, unbeschadet aller Weiterentwicklung mit dem Geiste, mit der Wirtschaft, mit dem Staate des 19. Jahrhunderts verwachsen bleibt.

Was von deutschem Nationalbewußtsein im Mittelalter lebendig gewesen war, ist Schnabel nicht entgangen; aber mit vollem Recht betont er (I 128 ff.), daß der Gedanke Dantes: wie der Fisch im Meer, fühle der Weise sich in der ganzen Welt zu Hause, die Jahrhunderte nach der Renaissance wenigstens in dem Sinne beherrscht hat, in dem Rousseau meinte, es gebe nur noch Europäer. „Alle Geister, die am Aufbau der modernen Welt mitgewirkt haben, sind in dieser europäischen Breite des Lebens gestanden und haben den geistigen Verkehr über die politischen Grenzen hinweggetragen." Erst als die wichtigste Trägerin dieser Europagesinnung, die vom Adel geführte internationale „Gesellschaft", durch die Französische Revolution größtenteils ihre Grundlagen verloren hatte, rückte der Nationalismus Schritt um Schritt in alle Lebensgebiete ein. „Das 19. Jahrhundert hat durch die Erweckung der Völker zum Eigenleben und Selbstbewußtsein ungeahnte Kräfte gehoben und gewaltige Werke aufgetürmt, aber es hat dadurch zugleich die Machtkämpfe zwischen den europäischen Staaten gewaltig vertieft."

Zu deutschem Eigenleben hatte schon vor dem Tode Rousseaus Herder aufgerufen, und wenigstens soweit es sich um die deutsche wie um die allgemein europäische Wendung zum Volkstum handelt, wird er zutreffend von Schnabel (I 187) als „der geistige Vater des 19. Jahrhunderts" bezeichnet. Was ihm als deutsche Einheit vorschwebte, war noch nicht ein nationaler Staat, wohl aber eine nationale Gemeinschaft des Geistes und des Schicksals. Gewiß ist in der Fachwissenschaft diese Auffassung von der bis heute weiterwirkenden nationalen Bedeutung Herders nicht neu, doch ist sie auch nicht so verbreitet, daß man sich wundern könnte, bei dem Frankfurter Germanisten Franz Schultz (I 167) die Frage zu lesen: „Wer weiß wirklich um ihn? Wie viele oder wie wenige haben einen

[1] Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert. Von Franz Schnabel. Freiburg i. Br. 1929 ff., Herder. Bis jetzt sind erschienen: I. Die Grundlagen (XII u. 628 S.), geb. M. 14.40. II. Monarchie und Volkssouveränität (X u. 414 S.), geb. M 9.80. III. Erfahrungswissenschaften und Technik (X u. 500 S.), geb. M 11.40.

Hauch verspürt des Deutsch-Typischen oder des Individuell-Einmaligen an ihm?“[2] Besonders lehrreich sind die von Schultz (I 161 ff. u. 299) gebrachten Nachweise, daß in Herders Begriff des Deutschtums Antike, Christentum und Volkstum einheitlich verbunden waren und daß dieser Begriff von sichtbarem Einfluß nicht nur auf die Geschichtswissenschaft der Folgezeit, sondern auch auf die Entwicklung der Staatslehre gewesen ist, wie denn Schultz in seinem aus gründlicher Sachkenntnis erwachsenen Buche überhaupt mit Erfolg bemüht ist, das ausgesprochen Deutsche im Denken und Dichten unserer Klassik näher, als man bisher gewohnt war, an den unzweifelhaften Nationalismus der Romantik heranzurücken. Dabei wird von Schiller noch nicht ausführlich gehandelt. Jedenfalls ist mit Schnabel (I 289) sein oft machtpolitisch mißbrauchtes Wort vom „Tag des Deutschen“, der „die Ernte der ganzen Zeit“ sei, nicht auf die Überlegenheit eines deutschen Nationalstaates oder einer naturwissenschaftlich aufgefaßten Rasse, sondern auf die geistige Sendung des deutschen Volkes zu beziehen. Denn in den bekanntlich unausgeführten Entwürfen aus dem Jahre 1797, in denen dieses Wort steht, schreibt Schiller ausdrücklich: „Abgesondert von dem politischen hat der Deutsche sich einen eigenen Wert gegründet, und wenn auch das Imperium unterginge, so bliebe die deutsche Würde unangefochten. Sie ist eine sittliche Größe, sie wohnt im Charakter der Nation, der von ihren politischen Schicksalen unabhängig ist.“[3]

Daß die Romantiker deutlicher auch auf die äußere Verwirklichung der geistigen Einheit wiesen, erklärt sich teils aus ihrer Auffassung von der Wirklichkeit des Mittelalters mit seinen kämpfenden Rittern, seinen gewerbefleißigen Zünften, seinem katholischen Kaisertum, teils aus der gemeinsamen Erhebung der deutschen Stämme gegen Napoleon. Allerdings wurde die Befreiung von seiner Knechtschaft nicht als rein deutsche Angelegenheit empfunden, aber die Dichter riefen doch nun, ob mit dem krankhaften Haß von Kleists „Hermannsschlacht“, ob in ergriffener Schau der Heldengeister, die aus den Kaisergräbern zur Leipziger Völkerschlacht ziehen, oder in Sehnsucht nach dem Erwachen des im Kyffhäuser schlafenden Staufers alles Deutsche zum Ringen um ein politisches Ziel auf. Immerhin hat 1813 selbst ein so rauher Streiter wie Ernst Moritz Arndt in einem seiner berühmtesten Lieder die Liebe zum „ganzen Deutschland“ nicht als Drang zu staatlicher Einheit, sondern als Bekenntnis zur Gemeinschaft deutschen Geistes verstanden, „so weit die deutsche Zunge klingt und Gott im Himmel Lieder singt“.

Wenigstens ebenso geistig wie politisch war von Anfang an auch „Deutschland, Deutschland über alles“ von Hoffmann v. Fallersleben gedacht. Wir sind darüber sehr genau durch eine in den Schriften der Deutschen Akademie erschienene Untersuchung des Herausgebers der

---

[2] Klassik und Romantik der Deutschen. I. Teil: Die Grundlagen der klassisch-romantischen Literatur. Von Franz Schultz. 8° (IV u. 310) Stuttgart 1935, Metzler. M 7.75.

[3] Schillers Sämtliche Werke, hist.-krit. Ausgabe von Güntter und Witkowski. Bd. 20 (Leipzig 1910 f.) S. 517.

Werke und Briefe des Dichters unterrichtet[4]. Hoffmann formte das Lied im Sommer 1841 auf dem damals englischen Helgoland bewußt nach der gefühlsmächtigen Melodie Haydns als Mahnruf zu brüderlichem Zusammenstehen aller Deutschen in der Verteidigung rechtlich gesicherter Freiheit des Volkslebens (45 ff.). Deutsches Ringen um „Einigkeit und Recht und Freiheit" gewann für ihn einen zugleich übernationalen Sinn (56 63), und „über alles" ging ihm dieses Deutschland nicht im Sinne politischer Herrschaft, sondern weil es ihm lieber war als alle andern Länder (64).

Wirklich volkstümlicher Ausdruck des gemeinsamen nationalen Sehnens wurde aber mehr als ein Menschenalter lang nicht Hoffmanns Lied, sondern zwei im gleichen Jahre mit ihm entstandene Rheinlieder, zunächst „Sie sollen ihn nicht haben" von Nikolaus Becker und seit 1870 „Es braust ein Ruf wie Donnerhall" von Max Schneckenburger. Und doch war „Deutschland, Deutschland über alles" bis 1872 schon achtundfünfzigmal vertont worden (Gerstenberg 73)! Ob Hoffmanns revolutionäre Vergangenheit oder die im Lied ausgesprochene Verherrlichung des Volkes und nicht des Fürsten das monarchische Empfinden jener Jahrzehnte verletzte, jedenfalls scheint dieses Deutschlandlied bei keiner amtlichen Gelegenheit gesungen worden zu sein, bis es 1890 auf Helgoland erklang, als die Insel in deutschen Besitz überging. Dann aber eroberte es sich, wie man bei Gerstenberg (75 ff.) nachlesen mag, in mächtigem Siegeslauf alles, was deutsch fühlt. Es einte die festlichen Scharen bei der Enthüllung des Bismarckdenkmals vor dem Reichstagsgebäude, es begleitete Heer und Heimat im Weltkriege, und es straffte die deutsche Nationalversammlung nach der Mitteilung der harten Friedensbedingungen. Reichspräsident Friedrich Ebert erhob es zur amtlichen Nationalhymne, und ebenso jubelnd umschloß es beim Sängerbundesfeste des Jahres 1932 in der Frankfurter Paulskirche Tausende von Deutschen des Inlandes und Auslandes wie am 17. Mai 1933 die dichtgedrängte Reichstagsversammlung nach Anhörung von Adolf Hitlers Friedensbekenntnis.

Überaus zahlreich sind neben dem Deutschlandlied und den beiden Rheinliedern andere Gestaltungen des Nationalbewußtseins in der deutschen Dichtung des 19. Jahrhunderts. Der Herausgeber der Zeitschrift „Deutsche Bildung" hat ihnen den größten Teil eines Buches gewidmet, das nach Form und Inhalt gewiß nicht immer sorgfältig abgewogen ist, aber doch bequem manche sonst mühsam zu suchende Wege weist[5]. Dabei ist zu beachten, daß auch die verhältnismäßig wenigen Dichter, die nationaldeutsches Denken bekämpften oder verhöhnten, für sein starkes Vorhandensein auf der Gegenseite zeugen und es oft wider Willen gefördert haben. Und wenn seit dem zweiten Jahrzehnt nach dem siegreichen Ausgang des Deutsch-Französischen Krieges die nationalen Klänge mehr

[4] Deutschland über alles! Vom Sinn und Werden der deutschen Volkshymne. Von Heinrich Gerstenberg. 8° (II u. 140) München 1933, Reinhardt. M 2.80.

[5] Der Staatsgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Von Johann Georg Sprengel. 8° (XIV u. 226) Berlin 1933, Junker & Dünnhaupt. M 4.80.

und mehr vor den sozialen verstummten, so bewiesen Weltkrieg und Nachkriegszeit überwältigend, daß in den deutschen Dichtern, den alten wie den jungen, die Begeisterung für ihr Vaterland keineswegs erstorben war.

Was in solcher Vielstimmigkeit ein Jahrhundert lang durch die Dichtung laut geworden ist, kann selbstverständlich in der Wissenschaft nicht stumm geblieben sein. Tatsächlich war sie seit dem Beginn der Romantik unverkennbar bemüht, hinter aller Buntheit deutschen Volkstums die Einheit deutschen Geistes zu ergründen. In dieser Absicht begann Joseph Görres mit der damals auffallenden Neuheit germanistischer Universitätsvorlesungen und sammelten die Brüder Grimm die „Kinder- und Hausmärchen". Wenn Jakob Grimm jahrzehntelang nach allen Seiten in die Tiefen der deutschen Sprache eindrang, war ihm die Grammatik „mehr als nur eine Geschichte der Formen und ihrer Verbindungen: sie offenbarte ihm das Wesen des germanischen Volkes" (Schnabel III 72). Und als der Freiherr vom Stein 1819 in Frankfurt die Gesellschaft der „Monumenta Germaniae Historica" gegründet hatte, sprach sich in dem Leitwort aller Bände: „Mut gibt uns die heilige Liebe zum Vaterlande", immer wieder der höchste Sinn des Unternehmens aus. „Die geistige Einheit aller deutschen Stämme sollte aus der Erinnerung an die gemeinsame vaterländische Geschichte erstehen, sie sollte wachsen in der Pflege der großartigen wissenschaftlichen Aufgabe und so die staatliche Einheit vorbereiten" (Schnabel III 104). Für diese Einheit, die Görres durch eine freiheitliche Staatsverfassung über die Gesamtheit des deutschen Volkes wölben wollte, hatte schon der „Rheinische Merkur" gekämpft, und gleichzeitig war in einer weithin gefeierten Schrift „Über die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechtes für Deutschland" der Heidelberger Professor Thibaut gegen die dem gemeinsamen Vaterlandsgefühl wie dem Gedeihen der Wirtschaft hinderliche Zersplitterung aufgetreten. Auch die „Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte", die 1822 zum ersten Male tagte, hat sich, sobald sie es ohne die Gefahr, als revolutionär verdächtigt zu werden, wagen konnte, zu dem Berufe bekannt, „in den zerstreuten Söhnen des großen Vaterlandes den Gedanken des innern Zusammenhanges zu erwecken" (Schnabel III 196).

Was Jakob Grimm in der Widmung seiner „Geschichte der deutschen Sprache" (Leipzig 1848, Bd. I, S. III—VI) an Gervinus schrieb, könnte dem Inhalt nach von heute sein und war doch auch damals zahllosen Professoren und Studenten aus der Seele gesprochen. Nur „ein roher Wahn" meine, „alle unsere Geschichte von Arminius an sei als unnütz der Vergessenheit zu übergeben", und alle nationalen Unterschiede versänken am besten in „dem bodenlosen Meer einer Allgemeinheit, das alle Länder überfluten soll". Glücklicherweise siege aber allmählich der „sich zunächst dem Forscher in der Sprache enthüllende Grundsatz, daß zwischen großen und waltenden Völkern (neben welchen es jederzeit unterwürfige und bewältigte gab) auf die Dauer allein s i e scheide und anders redende nicht erobert werden sollen". Ohne Zögern müßten die Volksgenossen „in unserem widernatürlich gespaltenen Vaterland" sich nach

Stämmen über die „unbefugte Teilung der Fürsten" hinweg zusammenfinden, aber zugleich habe jeder Stamm der „heißersehnten, uns allein Macht verleihenden Einheit" aus geschichtlicher Ehrenpflicht „freudige Opfer" zu bringen. Mit Recht sagt Schnabel (III 143) zusammenfassend für die ersten zwei Drittel des 19. Jahrhunderts: „Wenn die deutsche Wissenschaft an den Einzelstaat geknüpft war, so hat dies doch nicht gehindert, daß sie selbst ein Element des nationalen Zusammenschlusses geworden ist." Und als in der nicht gerade hochnationalen Zeit um 1880 der Entdecker Pergamons, der doch sein Herz an die Schönheit der altgriechischen Kunst gesetzt hatte, nicht für ein gesamtdeutsches, sondern ein preußisches Museum arbeitete, flossen ihm wie von selbst am Schlusse seines ersten Berichtes (S. 52) bewegte Worte des Gedenkens an Deutschland in die Feder: „Das Werk ist gediehen zu Glück und Segen, zu Gewinn für Kunst und Wissenschaft, zur Freude unseres Kaiserhauses, zur Ehre des deutschen Namens und zum dauernden Schmucke des vaterländischen Museums."[6]

Im allgemeinen kamen die deutschen Gelehrten des 19. Jahrhunderts nach dem Vorgang Herders zur Staatseinheit von der Volkseinheit her. Schon Fichte hatte gelehrt, das Volk liege „weit hinaus über dem Staat", es forme den Staat aus der völkischen Art, und die habe sich das deutsche Volk trotz aller Ausländerei mehr als andere Völker zu bewahren gewußt (Schnabel I 297). Dieselbe Überzeugung führte Savigny und seine mächtige Schule zu der Lehre, alle Gesetze seien aus dem Volksgeist abzuleiten, und während der Meister in dem jahrhundertelangen Verwachsen römischen und deutschen Rechtslebens „das Walten des Volksgeistes" erblickte, betrachtete der aus seiner Schule hervorgegangene Georg Beseler die Übernahme des römischen Rechtes als ein „Nationalunglück" (Schnabel III 64 ff.). Beide machten also die Eigenart des Volkes zur entscheidenden Voraussetzung der staatlichen Formen. Allerdings hatte Fichte in der deutschen Volksart zugleich die vollkommenste Menschenart zu erkennen gemeint und deshalb dem von ihm ersehnten deutschen Vernunftstaate das Recht verliehen, alle Volksgenossen, ohne den langsamen Gang der natürlichen Entwicklung zu beachten, in seine Einheit zu zwingen. So hat „von ihm jener Glaube an die Allmacht des Staates seinen Ausgang genommen, der dann auf dem Wege über Hegels Rechtsphilosophie in Preußen sich festigte; alle Prediger einer gewaltsamen staatlichen Gesinnungsbildung haben darum in Fichte ihren erhabenen Vorläufer verehrt", der Sozialist Lassalle nicht weniger als der Nationalist Heinrich v. Treitschke (Schnabel I 299).

Übrigens kam Fichtes katholisch gewordener Zeitgenosse Adam Müller ohne Fichtes Rationalismus ebenfalls zu einer heute doppelt bemerkenswerten Ansicht von deutscherMacht. „Schon er hat die kriegerische Kraft und den ritterlichen Geist als die besondern Eigentümlichkeiten des deutschen Wesens gefeiert und durch den europäischen Adel aller Länder die

[6] Der Entdecker von Pergamon, Carl Humann. Ein Lebensbild, herausgegeben von Carl Schuchhardt und Theodor Wiegand. 2. Aufl. 8° (IV u. 168 S., 16 Tafeln) Berlin 1931, Grote. Kart. M 3.20.

germanische Erobererschicht über den unterworfenen Rassen von minderer Geltung herrschen sehen" (Schnabel I 312). Daß in denselben Jahren ein schroffer Förderer der nationalen Einheit, der Turnvater Jahn, die Beseitigung aller Standesunterschiede und rücksichtslose Kraftworte gegen Welsche und Juden für den echten Ausdruck altdeutschen Wesens hielt, ist bekannt. Führende deutsche Geister aber konnten sich nie mit Jahns grobschlächtigem Nationalismus befreunden, sondern sie bauten sich unbeschadet ihrer deutschen Gesinnung aus den Werten aller Nationen den gemeinsamen Wert der Menschheit auf. So am Anfang des 19. Jahrhunderts Wilhelm v. Humboldt (Schnabel I 301), so am Ende Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff, der sich in seinen Erinnerungen stolz als „achtzigjährigen Preußen" (S. 8) bezeichnet, und im ganzen Buch als Preußen bewährt, aber dennoch 1910 in seiner Festrede bei der Jahrhundertfeier der Universität Berlin den ausländischen Gästen sagte (S. 318): „Treu halten wir ein jeglicher an seinem Volkstum, und gerade damit dienen wir der Menschheit, denn wir wissen, daß die Weltkultur daran hängt, daß sie eine Harmonie von vielen, möglichst vielen Volksindividualitäten bleibt oder wird, während die Uniformierung ihr Tod sein würde." [7]

Während so von Dichtern und Gelehrten immer wieder in allen Teilen Deutschlands das Nationalgefühl geweckt wurde, fehlte nicht der von oberflächlichen Schwärmern gern übersehene Antrieb des wirtschaftlichen Nutzens, der zur Beseitigung hinderlicher Handelsgrenzen und dadurch auch sehr vieler Staatsgrenzen innerhalb des deutschen Wohngebietes drängte. Die zahlreichen Binnenzölle wurden in den ersten Jahrzehnten nach dem Wiener Kongreß, der sie bereits vermindert hatte, als unerträglich empfunden. Nicht bloß die Wagenzüge der Kaufleute, die von allen Seiten her auf deutschen Landstraßen zu den Leipziger oder Frankfurter Messen fuhren, auch die Karren und Körbe der zu Wochenmärkten ziehenden Bauern stießen bald auf städtische, bald auf fürstliche Schlagbäume, an denen verhaßte Zöllner sie zum Auspacken und Bezahlen zwangen. In einer vom „Deutschen Handels- und Gewerbeverein" erbetenen Denkschrift schilderte Friedrich List die selbst für Großkaufleute trostlosen Zustände mit den Worten: „Achtunddreißig Zoll- und Mautlinien lähmen den Verkehr im Innern und bringen ungefähr dieselbe Wirkung hervor, wie wenn jedes Glied des menschlichen Körpers unterbunden wird, damit das Blut ja nicht in ein anderes überfließe. Um von Hamburg nach Österreich, von Berlin in die Schweiz zu handeln, hat man zehn Staaten zu durchschneiden, zehn Zoll- und Mautordnungen zu studieren, zehnmal Durchgangszoll zu bezahlen. Wer aber das Unglück hat, auf einer Grenze zu wohnen, wo drei oder vier Staaten zusammenstoßen, der verlebt sein ganzes Leben mitten unter feindlich gesinnten Zöllnern und Mautnern, der hat kein Vaterland" (Schnabel III 331 f.).

Preußen hatte hauptsächlich zu Gunsten seiner ostelbischen Junker alle

---

[7] Erinnerungen 1848—1914. Von Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff. 8° (324 S.) Leipzig 1928, Koehler. Geb. M. 10.—

von Provinzen oder Städten erhobenen Binnenzölle im Jahre 1818 beseitigt. Aber da seine westlichen Gebiete zwischen andern Staaten zerstückelt lagen, konnte es zu einer wirklichen Markteinheit nur durch Zollverträge gelangen, und es hatte damit binnen wenigen Jahren auch bei süddeutschen Staaten große Erfolge. Wie wenig man über die nationale Tragweite dieser Verträge im unklaren blieb, geht aus der Denkschrift des preußischen Finanzministers Motz hervor, der bereits 1829 seinem König darlegte, „daß Einigung dieser Staaten zu einem Zoll- und Handelsverbande zugleich auch Einigung zu einem und demselben politischen System mit sich führt" (Schnabel II 301). Es war dann wirklich eine nationale Stunde, als am 1. Januar 1834 im größten Teile Deutschlands die Zollgrenzen fielen. In langen Reihen warteten in der Silvesternacht die Frachtwagen auf den Landstraßen. „Als die Mitternachtsstunde dröhnte, öffneten sich die Schlagbäume, und unter lautem Jubel eilten die Wagenzüge über die Grenze, die sie künftig mit voller Freiheit überschreiten durften" (Schnabel III 334).

Aber wenn nun die Grundbesitzer des preußischen Ostens Getreide, Holz und Wolle ungehindert ausführen konnten und auch der Handel mancher Städte in der neuen Regelung Vorteil fand, erfuhr das Gewerbe im Westen und Süden bei weitem nicht denselben Schutz gegen den Preisdruck der mehrere Menschenalter früher entwickelten englischen Industrie. Daraus entstand eine weitere innerdeutsche und ebenfalls die nationale Einigung fördernde Aufgabe: der Ausgleich zwischen Industrie und Landwirtschaft. Am klarsten hat sie Friedrich List gesehen, der überhaupt an der Verbindung wirtschaftlicher und nationaler Gedanken den größten Anteil hat. „Den Gedanken der nationalen Einheit hat er als erster in seiner vollen, Kultur und Wirtschaft umfassenden Bedeutung ergriffen und ihn allen Völkern übermittelt, die in das Zeitalter ihrer nationalen Einheitskämpfe eintraten. Er hat das Nationalinteresse gegen die Provinzial- und die Partei-Interessen erhoben; er hat als erster gewagt, Deutschland aus einem geographischen Begriff in eine politisch-wirtschaftliche Einheit umzudenken" (Schnabel III 340). In den deutschen Bodenschätzen, in Deutschlands Lage unter einem gemäßigten Himmel und mit guten Zugängen zur See, nicht zuletzt in den vielseitigen Fähigkeiten des deutschen Geistes und Charakters erkannte er die Grundlagen für eine glänzende Entwicklung der Industrie, wenn sie sich mit Handel und Landwirtschaft zu einer wirklichen Volkswirtschaft zusammenschließe, die sich dann im Verein mit andern Volkswirtschaften zu einer Weltwirtschaft erweitern werde, wofern man nur nicht alles vom Staat erwarte, sondern überzeugt bleibe, daß an der Verwirklichung dieser großen Zukunft Staat und Volk in nationalem Geiste zusammenarbeiten müßten. Wie er sich Deutschland dachte und für den deutschen Gedanken wirkte, flammte zündend in den berühmt gewordenen Sätzen auf, mit denen er am 23. Dezember 1844 in Wien einen festlichen Trinkspruch schloß (Schnabel III 369): „Deutschland, in Wissenschaft und Kunst, in Literatur und Gesittung ein Stern erster Größe unter den Nationen der Erde — Deutschland, bestimmt durch seine natürlichen Hilfsquellen, durch die Tüchtigkeit seiner Völker und

eine weise Handelspolitik, das reichste Land des europäischen Kontinents zu werden — Deutschland, durch Einheit und innere Entwicklung berufen zu der hohen Stellung eines der ersten Garanten des europäischen Friedens — Deutschland, unser großes und herrliches, unser gemeinsames und geliebtes Vaterland, die deutsche Einheit lebe hoch!"

Wohl keinem der deutschen Wirtschaftsführer und Wirtschaftsgelehrten stand die leidenschaftliche Glut zur Verfügung, mit der List als Theoretiker und Praktiker zur nationalen Einheit drängte und deshalb auch ein ganz Deutschland nach einheitlichem Plan durchziehendes Eisenbahnsystem forderte und entwarf. Aber auf so vielen Punkten seine Anstrengungen scheiterten, dem Grundgedanken der Verschmelzung wirtschaftlicher und nationaler Antriebe konnte sich niemand entziehen. In den Jugendjahren des Eisenbahnbaus pries man die dazu ausgegebenen Aktien als „Wechsel, ausgestellt auf Deutschlands Einheit", die Schienen als „Hochzeitsbänder, Trauungsringe", mit denen sich die deutschen Länder vermählen (Schnabel III 390). Und der im Frühjahr 1935 gestorbene Serbe Michael Pupin, Professor an der Columbia-Universität in Neuyork, erzählt in seinem menschlich und wissenschaftlich bezaubernden Erinnerungsbuche (S. 257), als er in den achtziger Jahren bei Helmholtz in Berlin seine Studien fortgesetzt habe, sei ihm von einem sehr gelehrten Deutschen etwas gesagt worden, was „einen dauernden Eindruck" auf ihn gemacht habe: „Nach ihm würde das geeinigte Deutschland keinen langen Bestand gehabt haben, wenn nicht der rapide Aufschwung der deutschen Stahlindustrie und in dessen Folge der anderer deutscher Industrien eingetreten wäre. Die Organisation Deutschlands als wirtschaftliche Einheit sicherte die Organisation Deutschlands als politische Einheit."[8]

Allerdings reichte ja die staatliche Einheit nicht „von der Maas bis an die Memel, von der Etsch bis an den Belt", geschweige denn „soweit die deutsche Zunge klingt und Gott im Himmel Lieder singt". Gerade der Deutsche hat von jeher auffallend leicht übersehen, daß eine politische oder wirtschaftliche Einheit, die sich begrifflich denken und dichterisch umschwärmen läßt, darum noch durchaus nicht lückenlos in der Wirklichkeit erfüllbar oder auch nur erfüllenswert zu sein braucht. Weit mehr als bei der wirtschaftlichen Zusammenlegung mußte man beim staatlichen Zusammenschluß des deutschen Volkes mit den durch Natur und Geschichte gegebenen Verschiedenheiten rechnen. Selbstverständlich kamen dabei die Millionen von Deutschen, die seit vielen Menschenaltern in Rußland und in den Ländern der ungarischen Krone blühende Siedlungen gegründet hatten oder das ganze 19. Jahrhundert hindurch nach Amerika auswanderten, überhaupt nicht in Betracht, obgleich sie sich großenteils nicht weniger national verhielten als ihre vom Norden Europas nach Westen, Süden und Osten vorgedrungenen germanischen Vorfahren. Auch die hatten sich allenthalben mit den Völkern vermischt, in deren Wohn-

[8] Vom Hirten zum Erfinder. Von Michael Pupin. Autorisierte deutsche Übersetzung von Jessy Schmidt. 8° (IV u. 390 S.) Leipzig 1929, Meiner. Geb. M. 12.—

gebieten sie sich niederließen, und als die Deutschamerikaner es ebenso machten, dienten sie dem deutschen Ruhme auf die einzige Art, die ihnen möglich war. Theodor Roosevelt hat das als Präsident der Vereinigten Staaten mit den Worten anerkannt: „Jedes Einwanderungselement hat zu unserem Nationalcharakter beigetragen, keinem aber schulden wir mehr als dem deutschen" (Schnabel III 360).

Während aber jeder sieht, daß in diesen Fällen schon der Raum eine staatliche Vereinigung mit dem Mutterlande unmöglich machte, wird meistens vergessen, daß auch das geschlossene Wohngebiet des deutschen Volkes in Mitteleuropa durch seine natürliche Beschaffenheit durchaus nicht in der Weise auf einen einheitlichen Staat weist wie Frankreich. „Wenn Frankreich durch seine natürlichen Grenzen zwischen Ozean, Pyrenäen, den Alpen- und Maashöhen von Anfang an eine unvergleichliche Geschlossenheit besaß, die nur von Norden her durch den Einbruch der Oise einen Zugang ließ, und wenn in Frankreich alle Provinzen nach dem natürlichen Mittelpunkte, der Isle de France, konvergierten, so fehlten diese Vorbedingungen des nationalen Zentralismus dem deutschen Leben völlig" (Schnabel II 89). Dazu kommen besonders zwischen Norden und Süden so große Verschiedenheiten der Rasse, des Brauchtums, der Religion, der althergebrachten Gemeindeverwaltung, daß aus diesen Gründen der Freiherr vom Stein in einer Denkschrift des Jahres 1812 zwar die Wiederherstellung des alten deutschen Reiches, aber zugleich eine politische Mainlinie vorschlug: die Vormacht könne zwischen Österreich und Preußen geteilt werden, und alle andern Gebiete sollten sich ihnen in irgend einer Form anschließen (Schnabel I 546). Freilich hat Stein diesem Einigungsplan mehrere auf anderer Grundlage folgen lassen. Sie alle scheiterten hauptsächlich an dem geschichtlichen Hindernis der einzelstaatlichen Besitzrechte. Schon 1804 hatte der Freiherr mutig dem Herzog von Nassau geschrieben, die Stärkung der Mittelstaaten tue der gesamtdeutschen Unabhängigkeit und Selbständigkeit den meisten Schaden; diese Staaten müßten „mit den beiden großen Monarchien, von deren Existenz die Fortdauer des deutschen Namens abhängt, vereinigt werden" (Schnabel I 330). Wie das aber ohne Rechtsbruch geschehen könne, hat Stein nicht angegeben.

Naturgemäß machte zunächst Österreich seinen geschichtlichen Anspruch auf die Führung der Einheitsbestrebungen geltend. Schon den Krieg des Jahres 1809 hatte es, während der preußische König zagend zurückblieb, als deutsche Erhebung gegen Napoleon allein führen müssen. „Das Jahr 1809 ist trotz allem Mißgeschick ein Jahr der deutschen Großtaten Habsburgs" (Schnabel I 398). Die Tiroler standen begeistert auf, gleiche Volkserhebungen in Norddeutschland, die von Einzelgängern wie Dörnberg und Schill in heimlicher Verbindung mit Gneisenau und Scharnhorst herbeigeführt werden sollten, blieben aus. Die Niederwerfung Napoleons mißlang, und als sie sechs Jahre später mit Hilfe Rußlands und Englands erreicht war, legte wiederum Österreich den einzigen Plan vor, den damals die Kämpfer für deutsche Einheit annehmen konnten: nicht den Nationalstaat, sondern den nationalen Staatenbund.

Diesen „friedlichen Dualismus" Österreichs und Preußens hätten die durch lange Kriegsjahre zermürbten und verelendeten Völker nicht so bald gestört, wenn nicht die verhältnismäßig kleine Schar der geistigen Führer des liberalen Bürgertums durch die kümmerliche Verwirklichung der zugesagten Verfassungsfreiheiten enttäuscht worden wäre. So aber wurden immer weitere Volkskreise in die Bewegung gegen die nationale Unzulänglichkeit des Deutschen Bundes hineingezogen, und Deutsche wie Fremde fuhren als zu einem unerhört spannenden Schauspiel nach Karlsruhe, wo im Ständesaal „die umjubelten Volksführer die Frage der Einheit und Freiheit zum ersten Male öffentlich erörterten und der Kampf gegen das alte System einen oft sehr dramatischen Verlauf genommen hat" (Schnabel II 226). Von der akademischen Jugend drängte in diese nationalstaatliche Richtung am stärksten die von Jena sich ausbreitende Burschenschaft. Sie übernahm von der „schwarzen Schar" Lützows, die rote Aufschläge und gelbe Knöpfe trug, die Burschentracht und stellte sich sowohl daraus die berühmten Fahnenfarben Schwarz-Rot-Gold zusammen, die das alte Deutschland nie gekannt hatte. „Die Vorkämpfer der nationalen Einheitsbewegung haben dann alle des Glaubens gelebt, daß die Farben, für die sie stritten und verfolgt wurden, die Farben des alten deutschen Reiches gewesen seien" (Schnabel II 243).

Als aber nach den revolutionären Unruhen des Jahres 1848 die Frankfurter Nationalversammlung einen Schritt weiter aus den Einheitsträumen in die Wirklichkeit tun sollte, zerbrach der friedliche Dualismus Österreichs und Preußens, und obgleich der preußische König die ihm von einer schwachen Mehrheit angetragene Kaiserkrone ablehnte und auch nach dem kläglichen Ende der Nationalversammlung einstweilen mit dem Kaiser und den Fürsten gemeinsam die deutsche Sache zu verwalten fortfuhr, suchte doch Bismarck die politische Lage immer mehr und zuletzt mit Gewalt zum Ausschluß Österreichs zu benutzen und den unbefriedigenden Staatenbund durch einen zwar kleineren, aber von Preußen mit starker Hand geführten deutschen Bundesstaat zu ersetzen. Von alledem erzählt Schnabel noch nicht, aber die Fortsetzung seines Werkes wird hoffentlich diese Vorgänge der zweiten Hälfte des Jahrhunderts mit derselben Lebendigkeit vor uns erstehen lassen, die den drei vorliegenden Bänden soviel Beifall gewonnen hat. Da er Deutschland im 19. Jahrhundert darstellen will, wird er nicht untersuchen können, inwiefern das Verschwinden der Fürsten und der Länder mit Wandlungen des deutschen Nationalgefühls zusammenhängt; doch hat er schon jetzt zum tieferen Verständnis auch der letzten Jahrzehnte des nationalen Ringens einen ungewöhnlich reichen Beitrag geliefert[9].

[9] Das Wichtigste aus der wissenschaftlichen Literatur über die deutsche Einheitsbewegung verzeichnet R. F. Arnold, Allgemeine Bücherkunde zur neueren deutschen Literaturgeschichte. 3. Aufl. (Berlin 1931) S. 389 f. Über wesentliche Erscheinungen der folgenden Jahre unterrichtet z. B. Meineckes Historische Zeitschrift.

Und so dürfte denn schließlch zu sagen sein, daß auch in der Pflege des Nationalbewußtseins die deutsche Gegenwart mit der Erbschaft des oft so gering geschätzten 19. Jahrhunderts begnadet und belastet und keineswegs wie durch eine völlige Neuschöpfung von ihm geschieden ist. Alle Grundlagen des nationalen Empfindens von heute sind schon damals erkannt und mühsam aufgebaut worden: Man wußte um die nationalen Werte von Rasse und Brauch, von Boden und Sprache, von deutschem Dichten und Denken, deutschem Beten und Arbeiten, deutscher Heimatenge und deutscher Weltumspannung, und man kämpfte gegen die deutsche Neigung zu national hemmender Behäbigkeit, Träumerei und Zwietracht. Um die nationale Einheit Deutschlands haben sich alle Stände, alle politischen Richtungen und alle religiösen Bekenntnisse bemüht, die Männer des Gedankens wie der Tat, die Deutschen des Mutterlandes wie der Fremde. So wenig wie wir heute hätten sie mit kurzen Worten klar sagen können, was Nation ein für allemal ist und sein soll, aber sie fühlten unwiderstehlich, daß es dabei um ihr volles Erdenleben und um mehr noch ging. Und wenn Jahrzehnt um Jahrzehnt in diesem Meer von Gefühlen Rauhes und Sentimentales, Verstiegenes und Verständiges, Edles und Gemeines ohne Ruhe durcheinanderwogten, so spricht daraus wohl deutlich genug die Mahnung, daß Erkenntnis und Verwirklichung des wahren deutschen Nationalgedankens niemals fest umgrenzter und ungestörter Besitz, sondern stets eine geistige und sittliche Aufgabe ist, die jeder Zeit zur Weiterführung gestellt wird.

Die Fremdheit

Von Max Pribilla S. J.

Die Fremdheit, die hier gemeint wird, ist die Fremdheit zwischen Katholizismus und Protestantismus in unserem deutschen Vaterland. Über sie hat Dr. Paul Fechter jüngst im Juliheft der „Deutschen Rundschau" einen Aufsatz veröffentlicht, der durch tiefes Erfassen der wirklichen Lage und vornehme, zur Verständigung bereite Gesinnung ausgezeichnet ist. Da unsere Zeitschrift sich schon seit Jahrzehnten um ein besseres Verhältnis der beiden christlichen Konfessionen bemüht, scheint es angebracht, auf die Ausführungen des protestantischen Verfassers näher einzugehen und ihren Inhalt von der katholischen Seite her zu ergänzen.

Im Eingange seines Aufsatzes umschreibt Fechter, von einem praktischen Beispiel ausgehend, zutreffend und klar die tatsächliche geistige Lage: „Protestantismus und Katholizismus waren und sind zwei Welten, die sich äußerlich durchdringen, neben-, miteinander leben, das Reich und seine Kultur bilden und sich im Grunde doch völlig fremd, wenn nicht gar gegnerisch gegenüberstehen. Man kann noch heute zu den merkwürdigsten Ergebnissen kommen, wenn man Protestanten um Auskunft über den deutschen Katholizismus oder umgekehrt Katholiken um Äußerungen über das Wesen des deutschen Protestantismus ersucht. Die gegenseitige Fremdheit, ein eingeborenes Nationallaster der Deutschen, macht

sich auf diesem Gebiet des geistigen Lebens am schärfsten und gefährlichsten bemerkbar."

Unter den Gründen, die zu diesem Zustande geführt haben, gibt Fechter mit Recht zunächst die politische Entwicklung Deutschlands an. „Die Fremdheit zwischen Katholizismus und Protestantismus, die die ganze neuere Geschichte Preußens und des Reiches durchzieht, ist politisch und historisch mitbedingt und darum so schwer aufzulösen." Das aufstrebende Preußen, das sich als protestantische Vormacht im Reich fühlte und den Protestantismus innerhalb und außerhalb seiner Grenzen tatkräftig schützte, stieß im Osten auf das katholische Polen, im Süden auf das katholische Österreich und im Westen auf das katholische Frankreich. So kam es, daß der konfessionelle Dualismus zwar nicht mit innerer Notwendigkeit, aber durch die äußern Verhältnisse eine politische Färbung annahm. In Preußen-Deutschland war der Protestantismus herrschend, jedenfalls vorherrschend. Er betrachtete und behandelte die Katholiken als den politisch unzuverlässigen, zu überwachenden Volksteil, der im öffentlichen Leben trotz schöner Worte über Parität geflissentlich zurückgesetzt wurde (vgl. diese Zeitschrift 106 [1923/24] 165—167). Da nun aber nach einem unabänderlichen Gesetze jeder Druck Gegendruck erzeugt, so war die natürliche Folge, daß die Katholiken, die das Bewußtsein ihrer Zahl und ihres Wertes nie ganz verloren hatten, eine Abwehrstellung bezogen und sich zu den Protestanten auch politisch im Gegensatz fühlten.

Die gegenseitige Fremdheit zwischen Katholizismus und Protestantismus erfuhr aber ihre eigentlichste und nachhaltigste Verschärfung durch die Aufklärung, durch das Aufkommen des liberalen Protestantismus. Es ist eine feine Bemerkung Fechters, daß die Fremdheit „sich nicht sosehr in und aus den Schichten der Gläubigen heraus ergeben und erhalten hat, sondern aus den Bereichen, in denen der Protestantismus sich in gesunden Menschenverstand aufzulösen beginnt". Solange gläubige Katholiken und gläubige Protestanten einander gegenüberstanden, mochten die Geister wohl in harter Fehde sich bekämpfen, aber es blieben letzte religiöse Voraussetzungen, in denen sie einig waren. Das wurde wesentlich anders, als im 18. Jahrhundert der Rationalismus im protestantischen Bürgertum seine Triumphe feierte. Es entstand, wie Fechter treffend sagt, der aufgeklärte Protestant, „der den eigenen Glauben für die sympathische Vorstufe seiner selbst nahm und evangelisches Christentum für den durch gelegentliche Kirchgänge an hohen Fest- und Feiertagen gemilderten Ersatz des Glaubens durch anständige menschliche Haltung und relativistische Skepsis gegenüber allem nicht erfahrungsmäßig zu Belegenden. Die Aufklärung schuf in den gebildeten Randgebieten des Protestantismus eine geistige Haltung, die bei aller menschlichen Qualität und Achtbarkeit mit religiösem Leben nichts mehr zu tun hatte, dafür aber gegenüber dem Glaubensleben in andern Formen und Symbolen ein Überlegenheitsgefühl wachsen ließ, das nun recht eigentlich erst die Fremdheit zwischen der katholischen und der protestantischen, noch protestantischen Welt hervorrief.... Von der Politik her bekam der Protestantismus das Gefühl des nationalen Übergewichts gegenüber dem

Katholizismus; vom Rationalismus der Aufklärung bekam er das Gefühl der geistigen Überlegenheit." Aus dieser Zeit stammt jenes „überlegene Lächeln", mit dem noch heute so viele Protestanten auf das „finstere" Mittelalter, auf den Aberglauben und die Geistesknechtschaft der katholischen Kirche herabsehen — ein Lächeln, das meist eine erschreckende Unwissenheit deckt und den Zugang zum Verständnis des Katholizismus völlig versperrt.

Das Echo vonseiten der Katholiken, soweit sie nicht selbst im Strome der Aufklärung untertauchten, war entsprechend. Empfanden sie sich durch die politische Vorherrschaft des Protestantismus in ihren bürgerlichen Rechten beeinträchtigt und zurückgesetzt, so sahen sie sich durch den aufklärerischen Protestantismus, der für den religiösen Gehalt und die geistigen Großtaten des Katholizismus gänzlich blind war und Katholizismus mit Dummheit oder Rückständigkeit gleichsetzte, bis in die Tiefe ihrer Seele verletzt und bemühten sich daher, ihr kirchliches Leben durch strenge Sonderung gegen den Eishauch der Skepsis, der Verachtung und Spottsucht zu sichern.

So hat sich allmählich als Ergebnis der Zustand herausgebildet, den Fechter mit den Worten beschreibt: „Die beiden Bereiche haben sich so weit auseinandergelebt, daß zwischen ihnen in den meisten Fällen ein Abgrund gähnt, wie ihn nur das Nichtwissen so gründlich und dauerhaft schaffen kann." Mit Recht fügt er hinzu, daß diese Fremdheit eine Verarmung beider Teile ist und daher von beiden Seiten überwunden werden sollte.

Man kann nun sagen, daß daran schon gearbeitet wird und daß sich in den letzten Jahrzehnten in sachlicher und persönlicher Hinsicht manches gebessert hat. Freilich sind das erst bescheidene Anfänge. Die große Masse des Kirchenvolkes verharrt hüben und drüben weiterhin in der überkommenen Fremdheit, und obendrein gibt es noch eine traurige Richtung im deutschen Protestantismus, die auch heute nichts Besseres tun zu können glaubt, als durch kleinliche und gehässige Denunziationen gegen die Katholiken sich hervorzutun. Aber die Dämmerung beginnt immer zuerst auf den Spitzen der Berge. Es ist die Aufgabe sachkundiger und besonnener Menschen, dem Licht und der Versöhnung Bahn zu brechen, während das Hineinreden von Dilettanten in die konfessionellen Verhältnisse nichts als Unheil anrichten und die Verwirrung der Geister vermehren würde.

Nur wirklichkeitsfremde Träumer können sich dem Wahn hingeben, der konfessionelle Riß, der seit dem 16. Jahrhundert durch das deutsche Volk geht, lasse sich mit List oder Gewalt beheben oder werde bald einem neuen Glauben weichen. Die konfessionelle Trennung wird noch lange bestehen bleiben. Aber trotzdem kann vieles geschehen, um das Verhältnis zwischen den getrennten Bekenntnissen so zu gestalten, wie es Wahrheit, Gerechtigkeit und christliche Liebe erfordern. Darum ist es gut, von der bestehenden Fremdheit zu sprechen und auf ihre Überwindung bedacht zu sein.

Soweit die Fremdheit politische Gründe hat und politische Färbung trägt, kann die erlösende Wendung nur dadurch kommen, daß der katholische Deutsche und der protestantische Deutsche im öffentlichen Leben die gleiche Behandlung erfahren und die gleiche Freiheit genießen, daß somit kein Unterschied in ihrer beruflichen, nationalen und politischen Einschätzung gemacht wird. Dazu gehört auch, daß man den Katholiken gehässige Bezeichnungen wie Römlinge, Ultramontane, Klerikale, Dunkelmänner usw. erspart und die Kränkung unterläßt, das Schrifttum der deutschen Katholiken sei nur in deutscher Sprache, nicht in deutschem Geiste geschrieben. Wer Einheit und Versöhnung im öffentlichen Leben will, muß vor allem Gerechtigkeit wollen. Doch wir befassen uns hier mit der konfessionellen Verständigung im eigentlichen Sinne und lassen daher die Politik außer Betracht.

Das erste, was immer wieder ins klare Bewußtsein gehoben werden muß, ist die einfache Tatsache, daß eine Fremdheit zwischen den beiden Konfessionen besteht und daß Fremdheit nicht nur bei Kindern, sondern auch bei Erwachsenen leicht Feindschaft bedeutet. Die Erkenntnis der Fremdheit erschüttert die Selbstsicherheit, mit der so viele über die Religion der andern darauflos urteilen, reden und schreiben, und öffnet den Blick für die große Aufgabe, die hier ganz besonders dem deutschen Volk gestellt ist. Alsbald werden wir auch auf die reichste Quelle der Fremdheit stoßen, die zweifellos in dem vielfach üblichen Religions- und Geschichtsunterricht liegt. Er scheint weit mehr rückwärts als vorwärts gewandt zu sein und ist für die Aufgabe der konfessionellen Verständigung noch nicht hinreichend wach geworden. Und doch sollte eine schlichte Erwägung genügen, um in dieser Hinsicht Wandel zu schaffen. Denn was immer die Zeit der Reformation und Gegenreformation und die späteren Jahrhunderte an Irrungen und Wirrungen, an gehässiger Polemik, Verfolgung und Bedrückung bergen mögen, sicher ist, daß keiner der heute lebenden Katholiken und Protestanten an diesen Vorgängen schuld ist. Aber verantwortlich sind wir für die christliche Gestaltung des Verhältnisses zwischen den beiden getrennten Konfessionen in unsern Tagen. Statt nun aus den Fehlern der Vorzeit zu lernen und die Geschichte als einen Lehrbrief an die Zukunft zu nutzen, finden viele ein besonderes Gefallen daran, im Schutt der Vergangenheit zu wühlen und mit alten Schreckbildern die konfessionellen Gegensätze zu verschärfen und zu verbittern, unbekümmert darum, daß inzwischen vieles nicht nur in den Personen, sondern auch in den Dingen wesentlich anders geworden ist. Es ist, als ob die Menschen durch ihre nachträgliche Erregung den aussichtslosen Versuch machen wollten, den Verlauf der Geschichte zu ändern. Was wir ändern und bessern können, ist aber nicht das 16. oder 17. Jahrhundert, sondern das 20. Jahrhundert, in dem wir leben. Was abgeschlossen hinter uns liegt, das möge die wissenschaftliche Forschung auf Licht und Schatten prüfen. Je sachlicher und leidenschaftsloser sie ihres hohen Amtes waltet, desto leichter wird sich über das Geschehene eine Verständigung zwischen Katholiken und Protestanten erreichen lassen. Aber die Schatten der Vergangenheit sollen nicht die Lebenden

trennen, die berufen sind, in gemeinsamer Front gegen die Mächte des Unglaubens zusammenzustehen und in vereinter Arbeit zum Wohle des deutschen Volkes zu wirken.

Eine entscheidende Besserung im gegenseitigen Verhältnis zwischen Katholizismus und Protestantismus wird erst dann eintreten, wenn jeder, ob Katholik oder Protestant, wenigstens mit der Möglichkeit rechnet, daß seine Auffassung über die andere Konfession nicht oder nicht ganz mit der Wirklichkeit übereinstimmt, wenn er daher jede Behauptung über die Konfession des andern gewissenhaft auf ihre Richtigkeit prüft, ehe er sie ausspricht, und zugleich bereit ist, sich eines Besseren belehren zu lassen und etwaige ihm unterlaufene Irrtümer selbst zu berichtigen. Mit andern Worten: es muß den Christen das Gewissen geschärft und ihnen von Jugend auf eingeprägt werden, daß das achte Gebot nicht nur gegenüber den einzelnen, sondern auch gegenüber den Konfessionen zu beachten ist, und daß auf diesem Gebiete nicht nur böser Vorsatz, sondern auch grobe Fahrlässigkeit großen Schaden anrichten kann.

Sodann müssen sich die Christen beider Bekenntnisse über die Gründe und die Art der bestehenden Fremdheit Klarheit verschaffen. Die Gründe sind sehr mannigfaltig und liegen sicher nicht nur auf e i n e r Seite. Es ist dabei eine müßige Frage, ob die Katholiken oder die Protestanten größere Schuld trifft; denn die Beantwortung dieser Frage würde zu sehr von subjektiven Erwägungen und Erfahrungen abhängen. Zweifellos hat zur Erhaltung und Fortdauer der Fremdheit neben den schon genannten Ursachen nicht wenig der Umstand beigetragen, daß in der Theologenschaft hüben und drüben allzu sehr der Beamtentypus vorherrscht, der zwar gewissenhaft seinen regelrechten Dienst versieht, aber weitausschauenden Plänen abhold ist. Er ist auch im Hinblick auf das Verhältnis der Konfessionen mehr geneigt, die gegebene Lage wie eine unwandelbare Tatsache hinzunehmen und sich ihr anzupassen, als auf eine Änderung entschlossen und beharrlich hinzuarbeiten.

Wie die Gründe für die Fremdheit auf der katholischen und der protestantischen Seite verschieden sind, ebenso ihre Art und Erscheinungsweise. Auch dies ist zum guten Teil in der geschichtlichen Entwicklung angelegt. Der Protestantismus ist aus dem Katholizismus hervorgegangen — durch Subtraktion, wie es einmal Paul de Lagarde sehr einprägsam, aber doch allzu vereinfachend ausgedrückt hat. Die Folge davon ist, daß im großen und ganzen der Katholik sich von den religiösen Lehren und Einrichtungen des Protestantismus leichter ein Bild machen kann, als umgekehrt der Protestant von den Lehren und Einrichtungen der katholischen Kirche. Gebet, Taufe, Abendmahl, Heilige Schrift, Predigt usw. kennt der Katholik aus seiner eigenen Religion, während Ohrenbeichte, Meßopfer, Heiligen- und Reliquienverehrung, Gelübde, Ablaß, Prozessionen, Papsttum, Klöster und noch manches andere für den Protestanten eine fremde Welt sind, zu der aus seiner eigenen religiösen Erfahrung kein Weg führt. Viele Katholiken, besonders solche, die nie mit Protestanten in persönliche Fühlung gekommen sind, haben keine Vorstellung, mit welchen innern

und äußern Schwierigkeiten Protestanten auch trotz aufrichtigen Wahrheitssuchens zu kämpfen haben, um von der katholischen Religion klare und richtige Begriffe zu gewinnen; sie sind daher zu leicht geneigt, Unverstand oder gar Mangel an gutem Willen anzunehmen, wo tatsächlich unverschuldeter Irrtum vorliegt. (Es ist ja der Unsegen der Reformation, ein völliges Zerrbild der katholischen Religion geschaffen zu haben.) Die Protestanten aber schmerzt es sehr, und zwar mit Recht, wenn sie bei den Katholiken, statt christliche Liebe und geduldige Belehrung zu finden, auf Spuren solchen Argwohns und voreiligen Aburteilens stoßen, und dies um so mehr, je unbefangener sie in ihren überkommenen Anschauungen dahinleben.

Was auf der andern Seite den Katholiken das Verständnis des Protestantismus erschwert, was ihnen oft den Mut nimmt, sich mit ihm überhaupt zu beschäftigen, ist die Vielfalt seiner auseinanderstrebenden Richtungen. Wenn der englische Geschichtschreiber Macaulay[1] von der anglikanischen Kirche gesagt hat, daß sie ein Bündel zahlloser Religionssysteme sei, so läßt sich dieses Wort entsprechend auch auf den deutschen Protestantismus übertragen. Er ist kein einheitliches Gebilde, sondern reicht von der Orthodoxie, die an der Gottheit Christi, der Inspiration der Heiligen Schrift und den reformatorischen Bekenntnisschriften streng festhält, über viele Zwischenformen bis zu einer gänzlich dogmenlosen Kultur- oder Gefühlsreligion. Der Anblick dieser Zersplitterung erfüllt den Katholiken mit freudigem Dank für die Einheit und Geschlossenheit seiner Kirche, doch ist er dabei in Gefahr, die religiösen Kräfte im Protestantismus zu unterschätzen. Die persönliche Fremdheit erhöht noch diese Gefahr. Wer aber einen Einblick in das religiöse Leben von Protestanten getan hat, gewahrt zu seiner freudigen Überraschung, daß es auch in Deutschland neben einem lauen, abgestandenen Aufklärungsprotestantismus einen tief religiösen Protestantismus gibt, der in Treue und auch unter Opfern zum Christus des Evangeliums steht und wegen der Rechtfertigung aus dem Glauben allein keineswegs die guten Werke im praktischen Leben geringschätzt, sondern sich sogar durch große sittliche Strenge auszeichnet.

Der Katholik betrachtet naturgemäß den Protestantismus namentlich in seinem Verhältnis zur katholischen Kirche und beklagt die vielen Vorurteile und Mißverständnisse auf der andern Seite. Aber er fragt sich zu wenig, ob er selbst genug tut, um diese Vorurteile und Mißverständnisse zu zerstreuen. Denn daß hier eine Pflicht der Katholiken vorliegt, kann wohl nicht bestritten werden. Was geschieht, um dem Protestanten das Verständnis des Katholizismus zu erleichtern, ihm vor allem behilflich zu sein, im katholischen System Bleibendes und Zeitbedingtes, Göttliches und Menschliches, Brauch und Mißbrauch zu unterscheiden? Daß es an redlichen Bemühungen nicht fehlt, ist gewiß. Doch aufs große Ganze gesehen, ist es zu wenig, zumal wenn man die vielen Kräfte beachtet, die darauf ausgehen, den Protestanten in seiner Fremdheit und Ablehnung

[1] Macaulays ausgewählte Schriften III (Braunschweig 1853) 317.

gegen den Katholizismus zu bestärken. Katholische Schriften sind durchgängig für den Protestanten eine schwere Kost; er stockt oft schon gleich am Anfang. Das gilt zunächst für jene Werke, die, als theologische Lehrbücher für den Unterricht bestimmt, noch heute in der internationalen Sprache des kirchlichen und scholastischen Lateins verfaßt sind. Diese Literatur ist für den Protestantismus fast ganz tot und erlangt meist nur dann eine gewisse traurige Bedeutung, wenn ein mit seiner Kirche zerfallener oder unzufriedener Katholik einige Sätze aus dem Zusammenhang herausreißt und dem Urteil Unwissender unterbreitet, was natürlich nicht zur konfessionellen Verständigung beiträgt. Aber auch ein großer Teil der in deutscher Sprache erscheinenden religiösen und theologischen Literatur der Katholiken ist zu sehr für den innern Bedarf geschrieben, setzt schon zu viel voraus und berücksichtigt zu wenig die Geisteshaltung und die eigentlichen Fragen und Einwände des Protestanten, als daß dieser einen leichten Zugang zur katholischen Gedankenwelt fände.

Verschärft wird diese Lage noch durch den persönlichen Abstand, der vielfach zwischen Katholiken und Protestanten herrscht und das religiöse Gebiet fast ängstlich meiden heißt. Diese Scheu vermehrt hinwieder die gegenseitige Fremdheit. Dazu kommt, daß im öffentlichen Leben[2], in allgemeinen Versammlungen und auf wissenschaftlichen Tagungen, wo theologische und weltanschauliche Fragen erörtert werden, die Katholiken entweder durch Abwesenheit glänzen oder doch eine äußerste Zurückhaltung beobachten. Es hängt sicherlich mit der Stellung der Katholiken als Minderheit im Deutschen Reiche zusammen, daß jedes öffentliche Bekenntnis zum katholischen Glauben zugleich viel Mut und Klugheit erfordert. Aber die geübte Zurückhaltung bewirkt, daß oft die besten Gelegenheiten, die katholische Lehre klarzustellen, verpaßt werden, und daß die Berichtigung von alten Legenden und Entstellungen diejenigen nicht erreicht, für die sie eigentlich bestimmt wäre. Eine wesentliche Besserung kann hier nur dann erfolgen, wenn neben die katholischen Theologen, die vielfach durch Seelsorgsarbeit überlastet sind, eine Phalanx wohlunterrichteter und mutiger katholischer Laien tritt, die bereit und fähig sind, von ihrem Glauben offen und frei Rechenschaft abzulegen. Sie heranzubilden und ihnen den Weg zu ebnen, muß eine Hauptsorge der Kirche sein; sie braucht dabei nur an die erfreulichen Ansätze anzuknüpfen, die sich in dieser Hinsicht in der katholischen Jugend Deutschlands regen.

Wenden wir uns nun der protestantischen Seite zu, so tun wir gewiß niemand mit der Feststellung unrecht, daß bei den Protestanten durchgängig eine große Unwissenheit in katholischen Dingen besteht. Es ist ja heute so weit, daß viele Protestanten dies auch offen zugeben und ihrerseits auf Abhilfe bedacht sind. Adolf Harnack[3] hat einmal (1907) bemerkt: „Die Schüler, welche die Gymnasien verlassen, kennen allerlei

[2] Die besondern Schwierigkeiten der gegenwärtigen Stunde bleiben hier außer Betracht.

[3] Aus Wissenschaft und Leben I (Gießen 1911) 97. Näheres in meiner Schrift „Kulturwende und Katholizismus" (München 1925) 45—49.

aus der Kirchengeschichte, meistens (wie ich mich oft überzeugt habe) recht unzusammenhängend und sinnlos — einige kennen sogar die gnostischen Systeme und allerlei krauses und für sie völlig wertloses Detail —, aber die katholische Kirche, die größte religiös-politische Schöpfung der Geschichte, kennen sie absolut nicht und ergehen sich über sie in ganz dürftigen, vagen und oft geradezu unsinnigen Vorstellungen. Wie ihre großen Institutionen entstanden sind, was sie im Leben der Kirche bedeuten, wie leicht man sie mißdeuten kann, warum sie so sicher und eindrucksvoll fungieren — alles das ist nach meinen Erfahrungen, seltene Ausnahmen abgerechnet, eine terra incognita."

Diese Worte sind vor dem Weltkriege geschrieben, aber daß sich an dem darin geschilderten Zustande seitdem nichts Namhaftes geändert hat, beweisen die Vorgänge unserer Tage, in denen man es ungescheut wagen darf, dem deutschen Volke die Geschichte der katholischen Kirche wie eine chronique scandaleuse darzubieten.

Die Unkenntnis über den Katholizismus ist bei dem Protestanten um so bedenklicher, weil er viel öfter Anlaß hat, über katholische Dinge zu urteilen, als der Katholik über protestantische. Der Katholizismus ist eben dem Protestantismus um 1500 Jahre voraus, und vor der Reformation ist ein ganzes Jahrtausend deutscher Geschichte aufs engste mit der katholischen Kirche verbunden. Wenn der große protestantische Geschichtsforscher G. H. Pertz, der langjährige Leiter der Monumenta Germaniae Historica, gesagt hat: „Petri Schlüssel sind noch jetzt die Schlüssel des Mittelalters"[4], so gelten diese Worte nicht nur in ihrem ursprünglichen Sinne, daß das Papsttum die Schätze und Urkunden der Vergangenheit in treuen Händen behütet hat; sie gelten noch mehr in dem geistigen Sinne, daß ohne eine genaue Kenntnis des Katholizismus ein wahres Verständnis des Mittelalters und damit unseres eigenen religiösen und nationalen Werdegangs unmöglich ist. Immer wieder muß daher der Katholizismus zur Erklärung geschichtlicher, kultureller und religiöser Vorgänge herangezogen werden. Wie verhängnisvoll müssen also die Auswirkungen sein, wenn der protestantische Beurteiler den Katholizismus nicht kennt, ihn aber zu kennen glaubt!

Es gibt nun im katholischen Glaubenssystem gewisse Punkte, die für die Protestanten besonders leicht zu einem Stein des Anstoßes und zum Anlaß zu ganz abwegigen Urteilen werden können. Freilich, in der Rechtfertigungslehre, die Luther einfachhin für entscheidend hielt, und damit in der Lehre über das Verhältnis von Natur und Gnade scheint sich im Laufe der Zeit der Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus gemildert zu haben und in protestantischen Kreisen trotz dem schroffen Nein Karl Barths das Verständnis für die katholische Auffassung zu wachsen, daß die Gnade an die zwar geschwächte, aber nicht gänzlich verderbte Natur anknüpft und sie vollendet. Dagegen klafft noch unvermindert der alte Gegensatz in den Fragen, die mit Papst und Papsttum zusammenhängen.

---

[4] Italienische Reise (Hannover 1824) 24.

Bekanntlich hat Luther den Seinigen den Haß gegen den Papst gewünscht und diesen Haß als ein Zeichen des göttlichen Wohlgefallens bezeichnet[5]. Heute wird wohl dieser Haß bei den Protestanten seine alte Glut verloren haben; aber ein tiefer Argwohn gegen den Papst ist geblieben und kommt bei Gelegenheit immer wieder zum Vorschein. Wenn vom Papst die Rede ist, werden Vorstellungen von Geheimlehren, hinterhältigen Anschlägen, unwürdigster Menschenvergötterung und klerikalen Weltherrschaftsgelüsten lebendig, und mit Abscheu und Schrecken denkt man an die „kalte Hand, die von jenseits der Berge herüber in das deutsche Geistesleben eingreift" (Karl Heim). Selbst bei geistig hochstehenden Protestanten, die sonst dem Katholizismus Wohlwollen entgegenbringen, kann man die Beobachtung machen, daß ihr Urteil unter der Nachwirkung solcher Vorstellungen sich verwirrt und unsicher wird. Auch wenn sie die überkommenen Werturteile nicht mehr fest glauben, so stehen sie doch unter dem Einfluß eines ungeklärten Verdachtes, der die ganze Einrichtung des Papsttums mit einer finsteren, unheimlichen Wolke von Mißtrauen und Mißbehagen umgibt. Und doch würden viele Mißverständnisse von selbst schwinden, wollte man nur die so naheliegende Überlegung anstellen, daß der Papst ein Christ und ein Mensch ist.

Vor allem haben die Protestanten meist sehr merkwürdige, übertriebene Begriffe von der Machtfülle und der Unfehlbarkeit des Papstes. Sie übersteigern nicht selten gern die Gewalt des Papstes über die Gewissen, als könnte er nach Belieben über die Dogmen der Kirche verfügen, alte abschaffen und neue einführen oder den Katholiken befehlen, was er wolle, während er doch in Wahrheit wie der letzte Gläubige an die katholische Glaubens- und Sittenlehre gebunden ist und seine Gewalt nur innerhalb der Verfassung und zum Wohle der Kirche rechtlich ausüben kann. Widerrechtliche Anordnungen des Papstes aber entbehren, wie bei jeder Autorität, der Gültigkeit und der verpflichtenden Kraft. Entscheidender Prüfstein ist dabei eben die katholische Glaubens- und Sittenlehre, die durchaus kein Geheimbesitz des Papstes oder der kirchlichen Autorität ist.

Eine ganz klare Erfassung der päpstlichen Stellung und Amtsvollmacht würde viel dazu beitragen, die Fremdheit und den Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus zu mildern. Solche Klarheit kann aber nur an den echten und ursprünglichen Quellen der katholischen Glaubenslehre gewonnen werden. Dazu genügt es nicht, etwa Carl Mirbts „Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus" zur Hand zu haben. Es mag daher gestattet sein, hier eine allgemeine Warnung vor der wahllosen Benutzung dieses weitverbreiteten Hilfsbuches auszusprechen. Wer protestantische Schriften häufig liest und dabei auf Belege katholischer Herkunft stößt, ist zunächst geneigt, sich darüber zu freuen, daß die protestantischen Theologen in zunehmendem Maße sich an katholischen Quellen Auskunft über katholische Dinge holen. Bei näherem Zusehen gewahrt man aber oft, daß die katholischen Belege ein-

[5] Comment. in Ep. ad Gal. 4, 6 (Weim. Ausg. 40 I 576, 25); Köstlin-Kawerau, Martin Luther, Sein Leben und seine Schriften II (Berlin[5] 1903) 389/90.

fach aus Mirbt übernommen sind. Das mag in vielen Fällen ohne größeren Schaden abgehen, aber in andern führt es zu einer völligen Verzerrung des Katholizismus. Denn der protestantische Kirchenhistoriker Heinrich Boehmer[6] hat mit großem Nachdruck darauf hingewiesen, daß „Mirbts Publikation in ihren letzten und namentlich in ihren allerletzten Partien im wesentlichen eine Materialiensammlung zur Pathologie des Katholizismus darstellt. Das ist an sich kein Mangel. Der Betrieb der konfessionellen Pathologie gehört auch zu den Aufgaben der vergleichenden Konfessionskunde. Aber es gibt viele Leute, die meinen, auf diese Weise die Konfessionen kennen lernen zu können. Und dem kann doch nicht entschieden genug widersprochen werden."

Mit der Frage des Papsttums, an der sich soviel Mißverständnis und Widerspruch entzündet, engverwandt ist die nach dem Verhältnis von Gewissen und Autorität, von Individuum und Kirche. Sie spielt ebenfalls in der Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Protestantismus eine wichtige Rolle, weshalb auch Fechter ihr seine besondere Aufmerksamkeit zuwendet. Aber diese Frage will richtig gesehen und gefaßt werden.

Nur allzuoft begegnet man der Auffassung, der auch Fechter nahesteht, der Katholizismus sei die Religion der Autorität, der Protestantismus die Religion des in Gott verankerten Gewissens. Das Ziel des Katholizismus sei die geistig überpersönliche Totalität der Kirche, das Ziel des Protestantismus die Totalität des selbstverantwortlichen Individuums. Man kann solchen schlagwortartigen Fassungen einen rechten Sinn unterlegen, aber sie bergen doch die Gefahr aller Vereinfachungen, daß die Wahrheit bei ihnen leicht zu kurz kommt und mißverstanden wird. Auch sollten in diesem Zusammenhang die Worte „Autonomie" und „Heteronomie" schon deshalb gemieden werden, weil sie im Laufe der Zeit mit zu viel Mehrdeutigkeit belastet worden sind und die Verständigung mehr erschweren als erleichtern.

Zunächst sei bemerkt, daß jede Religion, die auf diesen Namen Anspruch erheben darf, eine Religion des Gewissens sein muß. Das gilt also auch für die katholische Religion. Sodann ist wohl zu beachten, daß in der Grundauffassung über die verpflichtende Kraft des Gewissens zwischen Katholiken und Protestanten, ja überhaupt zwischen allen ernstdenkenden Menschen keinerlei Gegensatz besteht.

In der „Christlichen Welt" (1935, Nr. 8, Sp. 363) schreibt ihr Herausgeber Hermann Mulert: „Daß wir nach bestem Wissen und Gewissen entscheiden, heißt mindestens für protestantische Christen, daß wir nach eigenem besten Wissen und Gewissen entscheiden sollen. Wir müssen zwar in tausend Dingen des täglichen Lebens auf den Rat von Sachverständigen hören, sind von ihm abhängig; das ist verständlich. Aber den Charakter sittlicher Entscheidungen tragen unsere Entschlüsse nur, wenn, d. h. soweit wir sie nach unserem Gewissen treffen." Die Einschränkung „mindestens für protestantische Christen" kann ruhig wegfallen; denn

[6] Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte XXXIII, Kanonistische Abt. II. (Weimar 1912) 364. Sperrungen wie im Original.

auch für den Katholiken ist das Gewissen, und zwar das eigene Gewissen, die innere und letztlich entscheidende Norm für das sittliche Handeln. Dieser Grundsatz gilt ungeschmälert auch für den religiösen Bereich. Es ist eine ganz irrige Vorstellung, als ob in der katholischen Kirche den Gläubigen alle Verantwortung abgenommen und auf die Priester abgewälzt würde. Auch der Gehorsam gegen den Papst oder den Beichtvater ist nur dann ein sittlich guter und erlaubter Akt, wenn er in Übereinstimmung mit dem eigenen Gewissen geleistet wird[7]. Die Aufrichtung einer Priesterherrschaft mit möglichster Unselbständigkeit der Laien entspricht keineswegs dem katholischen Ideal, in dem doch die Freiheit der Kinder Gottes eingeschlossen ist.

Aber es ist wahr, daß die katholische Kirche durch ihr Lehr-, Priester- und Hirtenamt eine wahre und starke Autorität ausübt, die in übernatürlichem Glanze erstrahlt und durch ihre unbeirrbare Sicherheit und Festigkeit die Gläubigen mit dem Bewußtsein der Geborgenheit erfüllt. Dadurch entsteht bei diesen von selbst die Geneigtheit, sich von der kirchlichen Autorität in Glaubens- und Sittensachen leiten zu lassen. Solche Geneigtheit bewahrt den Katholiken vor vielen Irrtümern und Gefahren, kann aber bei der Unvollkommenheit der menschlichen Natur zu einer Erschlaffung der innern Eigentätigkeit und damit der religiösen Schwungkraft führen. Damit hängt es zusammen, daß sich viele Katholiken mit einem folgsamen Hinnehmen der Glaubenswahrheiten begnügen, ohne sie zu einem lebendigen persönlichen Besitz sich anzueignen. Und so erscheinen sie zumal den Augen Außenstehender oft mehr als geruhsame beati possidentes, die sich ihres reichen Erbgutes sorglos freuen, denn als eifrige Werkleute, die mit den von Gott empfangenen Talenten wuchern. Die Bestrebungen zur Vertiefung des religiösen Lebens, zur verständnisvollen Anteilnahme an der Liturgie der Kirche und zur Verbreitung des Bibellesens, die Exerzitienbewegung sowie die Betonung der Liebeskirche neben und über der Rechtskirche zeigen deutlich, daß man auf katholischer Seite die Gefahren einer äußerlichen Gesetzesreligion und eines trägen Gewohnheitschristentums schon erkannt hat.

Auf der protestantischen Seite ist die Lage fast umgekehrt. Man findet dort oft eine große Verinnerlichung und Selbständigkeit, ein angestrengtes, geradezu leidenschaftliches Ringen um die religiöse Wahrheit, aber mit der Gefahr, immer zu suchen, ohne je zu einer abschließenden, sicheren Erkenntnis zu gelangen (2 Tim. 3, 7). Die Religion erscheint so sehr als eine rein persönliche Angelegenheit, daß jeder Eingriff von außen wie ein Übergriff in die Freiheit des einzelnen betrachtet und mit merklicher Empfindlichkeit abgelehnt wird. Die Folge ist, daß die führerlose, auf sich selbst angewiesene Seele in dem unerlösten Zustande des Zweifelns und Suchens bleibt (Apg. 8, 31), weil eben die Autorität der Kirche fehlt, die in der gegenwärtigen Heilsordnung nach Christi Willen (Matth. 16, 19; 28, 20. Luk. 10, 16) die Gläubigen zu lehren und zu leiten hat.

---

[7] Um nicht oft Gesagtes zu wiederholen, sei auf den Aufsatz „Bedeutung und Bildung des Gewissens" in dieser Zeitschrift 103 (1922) 201—217 verwiesen; vgl. auch ebd. 125 (1933) 416—419.

So entsteht eine Vereinsamung und Verlassenheit, über die auch genug protestantische Zeugnisse vorliegen. In dem von Wilhelm Stählin herausgegebenen Jahrbuch „Das Gottesjahr 1935“[8] bekennt ein Protestant in einem kleinen Beitrag über „Die Beichte“: „Wir waren gelehrt worden, der Mensch müsse allein fertig werden mit seinen Nöten, und es sei eigentlich etwas wie eine Schande, wenn er in der Unkraft und Ratlosigkeit seiner Seele Rat und Hilfe bei andern Menschen sucht, wie es doch in leiblichen Nöten jedem selbstverständlich gegönnt ist. Immer habe ich es als eine grausame Überforderung empfunden, wenn der arme, schwache und sündige Mensch auf sich selber gestellt wird; und ich habe von ferne geahnt, daß der protestantische Stolz, der jede menschliche Vermittlung als eine unbefugte Störung des unmittelbaren Gottesverhältnisses verwirft, eine undankbare Verachtung heilsamer und gütiger Gottesordnung ist.“ Wer, der um das wirkliche Leben weiß, könnte in diesem Geständnis die Sprache des menschlichen Herzens verkennen? Eine Kirche, die ihre Gläubigen in den Nöten und Prüfungen des Lebens ohne Rat und Hilfe läßt, genügt gewiß nicht der Aufgabe, die Christus ihr zugewiesen hat (Matth. 18, 18. Joh. 20, 23).

Das Versagen in der Seelenleitung kommt aber im letzten Grunde daher, daß der Protestantismus kraft seines Prinzips der freien Forschung keine Kirche aufbauen kann. Dieses Prinzip ist seiner Natur nach ein Dynamit, das jede kirchliche Gemeinschaft sprengt und nur durch Kompromisse an seiner vollen Entladung gehindert wird. Daher bemerkt der Schweizer Reformierte Adolf Keller[9]: „Der Protestantismus ist vom Prinzip der Differenzierung beherrscht. Es hat ihn zersplittert, pulverisiert in eine Unzahl von Kirchen, Gemeinschaften, Sekten, Individuen. Er schuf Kirchen, aber keine Kirche.“ Begreiflich daher, wenn in neuerer Zeit Bestrebungen eingesetzt haben, die hier klaffende Lücke zu schließen und eine Kirche mit autoritativem Charakter irgendwie zu schaffen. Auf der Stockholmer Weltkirchenkonferenz (1925) rief der Anglikaner Harold Buxton[10] aus: „Das ist es, was wir letztlich benötigen — eine einzige autoritative Führerschaft“ (That is what we ultimately need — single, authoritative leadership). Woher aber sie nehmen, solange über Wesen und Aufgabe der Kirche keine Klarheit und Einheit herrscht und der Weg nach Rom verpönt wird? Beherzigenswert bleiben auch heute noch die Worte, die Friedrich Paulsen in seiner „Geschichte des gelehrten Unterrichts“[11] niederschrieb: „Der Grundsatz von 1521: von keiner Autorität auf Erden sich den Glauben vorschreiben lassen, ist anarchistisch, dabei kann es keine ‚Kirche‘ ... geben. Das sahen auch die Reformatoren, und so blieb ihnen, sollte anders eine ‚Kirche‘ sein, nichts übrig, als ihre eigene Autorität an Stelle der Autorität des Papstes und der Konzilien aufzurichten.... Luther als Papst — es bleibt doch ein un-

[8] Kassel 1934, Bärenreiter-Verlag, S. 98.

[9] Dynamis, Formen und Kräfte des amerikanischen Protestantismus (Tübingen 1922) 16.

[10] Vgl. Pribilla, Um kirchliche Einheit (Freiburg 1929) 292.

[11] 3I. (Leipzig 1919) 221.

erfreulicher Anblick. Und wer einen Papst nötig hat, dem wird doch immer zu raten sein, sich an den echten Papst zu Rom zu halten."

Der innere Dualismus, allein oder über ein Ganzes (die Kirche) zu sich, d. h. zu seiner Vollendung zu kommen, ist nicht nur im deutschen Wesen, sondern in jedem Menschen angelegt. Der Mensch ist eine geistige, selbstverantwortliche Persönlichkeit und doch durch sein Wesen und seine Ergänzungsbedürftigkeit zugleich auf die Gemeinschaft und die Autorität hinbestimmt. Das gilt für die natürliche Ordnung und in einem noch tieferen Sinne für die übernatürliche Heilsordnung der Kirche. Die Spannung, die zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft, zwischen Gewissen und Autorität besteht und auch zu schweren Konflikten führen kann, darf nicht die Tatsache übersehen lassen, daß Gewissen und Autorität beide von Gott stammen und in der einen unversehrten Wahrheit ihren harmonischen Einklang finden sollen. Die Werte, die der Katholizismus verkündet und hochhält, und die Werte, die der Protestantismus betont, können und müssen, soweit sie wahre Werte sind, in einer Synthese nicht nur der Betrachtung, sondern auch der Wirklichkeit versöhnt und verschmolzen werden.

Die Erkenntnis und Zusammenfassung der beiderseitigen Werte ist das ferne, erhabene Ziel, das die göttliche Vorsehung vor unsern Augen und unserer Sehnsucht aufleuchten läßt. Aber die unmittelbare Aufgabe besteht darin, den Weg zu diesem Ziele geduldig und beharrlich zu suchen. Daher können wir Fechter durchaus zustimmen, wenn er es an der Zeit findet, „daß beide, Protestantismus und Katholizismus, beginnen, die Gefahren der gegenseitigen Fremdheit zu sehen und im Interesse des Gemeinsamen ihrer Grundlagen die geistigen Bereiche und Probleme auf der andern Seite ebenfalls abzutasten und aufzunehmen — vor allem aber, das Wissen um die beiderseitigen Welten der Gegenwart wie der Vergangenheit etwas zu stärken."

Germanisches und klerikales Christentum im Vorsommer des Mittelalters

Von Hubert Becher S. J.

Gustav Ehrismann beginnt den zweiten Teil seiner „Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters" mit den Worten: „Die um die Mitte des 11. Jahrhunderts in Deutschland wieder einsetzende Dichtung steht unter völlig veränderten Bedingungen. Eine neue Frömmigkeit war aufgekommen, in welcher der Zwiespalt zwischen Gott und Welt der absolut herrschende Gedanke war." Er meint damit die „fanatischen Sendboten der Weltabtötung" von Cluny, die das friedliche Leben der „alten behaglicheren Klosterbrüder" störten, auch die Weltgeistlichen reformierten und auf die Laienwelt einwirkten, bis „die Glut der Frömmigkeit sich in der einmal von Sündenpein gequälten

Menschheit zu leidenschaftlichem Erlösungsbedürfnis steigerte und man den Weg zur Erringung der Gnade in der äußersten Selbstverneinung fand." Noch über Cluny hinaus, glaubt er, ging dieser Drang in den Orden der Kartäuser, Zisterzienser und Prämonstratenser.

Damit ist ein Grundgedanke ausgesprochen, nach dem das deutsche und christliche Geschehen des frühen und hohen Mittelalters bewertet wird. Die Tatsache, daß die germanischen Stämme Christen wurden, wird im Ernst kaum noch als ein nationales Unglück bezeichnet. Soweit haben die Forschungen und Auseinandersetzungen der letzten Jahre schon zu einer Übereinstimmung geführt. Zum mindesten hat man sich wie Mulot[1] mit dem „Schicksal" abgefunden, das eine rassenmäßige Religion untergehen ließ und eine neue einführte. Die ersten christlichen Geistesbeweise, die Dichtungen der Karolingerzeit, erleichterten dieses Zugeständnis. Aus dem Wessobrunner Gebet oder dem Heliand strahlte die Nachfahren ein „heldisches Christentum" an, das ebenfalls die germanische Sonderart erkennen ließ. Daß das Christentum sich in der Wirklichkeit in eine Reihe völkischer, konkret unterscheidbarer Arten aufspaltete, gilt Mulot als die höchste Rechtfertigung der übervölkischen neuen Lehre. Neben diesem heroischen Christentum des Germanen scheint ihm die artgemäße Religion der Mittelmeerwelt durch Kulturverzweiflung, Weltabkehr, spekulativen Willen und juristische Durchformung bestimmt, deren Lebensrecht auf eigenem Raum er nicht abstreitet.

Es soll nun den eigentlich verhängnisvollen Einschnitt in der Geschichte der innern Christianisierung Deutschlands bedeuten, daß die Entwicklung der germanisch-heldischen Christenart unterbrochen wird durch die monastisch-aszetische, logisierende und juristisch gottesstaatliche, d. h. romanische Form der christlichen Religion. Sie ließ den Germanengeist nur geheim weiterleben, bis er sich in Eckhart und Luther von der Überflutung durch eine Christianisierungswelle befreite, deren Kennzeichen die „jämmerliche Billigkeit äußerlicher Moralvorschriften" war. So etwa sieht Mulot mit andern die Dinge, und er durchforscht unter dem Einfluß dieser Ansicht die frühen Urkunden deutschen Geistes. Er findet in ihnen zwar die echte völkische Heldenart, zugleich aber auch Bruchstellen, Widersprüche, Unausgeglichenheiten; Zeugnisse dafür, daß sie Artfremdes in ihre noch nicht zu Leben gewordene Lehre einschmuggeln usw. Von dem Dichter der altsächsischen Genesis sagt er, daß er sich die nötige Unabhängigkeit von der inhaltlichen und dogmatischen Bestimmtheit des Alten Testamentes gewahrt habe, das er „mit gesundem Instinkt mehr als Märensammlung denn als unantastbare Glaubensurkunde betrachtete". Das Neue der romanischen Christenform kam, wie Mulot bei Otfrid feststellt, „nach einem fremden Willen durch den Eifer von einzelnen Männern, die durch den Abschluß von der Außenwelt (Kloster!) einer widervölkischen Beeinflussung viel leichter zugänglich waren als die übrigen Volksgenossen, und die mit den völkischen Idealen fast gebrochen hatten"

[1] Arno Mulot, Frühdeutsches Christentum. Stuttgart 1935, J. B. Metzler.

(105). Im ganzen entsteht das Bild einer innerlich zersplitterten, auch unehrlichen oder hilflosen Zeit, noch ehe der Einfluß von Cluny kam!

Der Zeitablauf vom Aufkeimen christlich deutschen Geistes bis zur Hochblüte, die Zeit vom Frühling bis zum Sommer des Mittelalters, gliedert sich naturgemäß in drei Abschnitte. Von den ersten Anfängen christlicher Dichtung steigt die Leistung bis zu den Großepen „Heliand" und „Krist". Germanisches Heldentum und christlicher Geist sind eins geworden. Bei Otfrid beobachten wir schon ein starkes Bemühen um Verinnerlichung, das deutsche Gemüt ergreift Besitz vom christlichen Gedankengut. Die Zeit der Glaubensannahme ist vorüber. Politische Ereignisse, die Auflösung des Karolingerreiches, wirken wie ein Rückschlag. Die deutsche Dichtung muß fast einen neuen Anfang machen. Schon breitet sie sich wieder machtvoll aus, als mit dem Einströmen der Reformgedanken Clunys, mit den Kartäusern des hl. Bruno, den Zisterziensern des hl. Bernhard, den Prämonstratensern des hl. Norbert von Magdeburg, mit dem Beginn der Kreuzzüge, der Ostkolonisation eine neue Zeit anhebt, die nun ohne Rückschlag zur deutschen Höhe führt.

Es ist schon genug von der Dichtung der Karolingerzeit geschrieben worden, und es erübrigt sich, für sie den Satz von der innern Unechtheit des ersten deutschen Christentums zu widerlegen. Mittelbar fällt der Vorwurf ja auch zusammen, wenn wir das geistige Werden und Wachsen des zweiten und dritten Zeitabschnittes des Frühmittelalters in den Quellen verfolgen, bis zur Zeit des Minnesangs, der Ritterepen und der Mystik.

I.

Die Zeit der Ottonen ist äußerlich gekennzeichnet durch das Vorherrschen der lateinischen Sprache im Schrifttum, weit über das Maß des vorhergehenden Jahrhunderts hinaus. Der innere Grund ist vielleicht darin zu suchen, daß die kriegerischen Ereignisse von der Pflege des Geistes ablenkten und die Bildung noch mehr als früher in die Klöster verlegten. Hier herrschte ein großer Eifer, für den am charakteristischsten der Bildungshunger der sächsischen Frauen aus dem Königshaus und seiner Umgebung ist. Einzig in seiner Art steht hier das Werk der Dichterin Hrotswitha von Gandersheim, überragt an dichterischer Höhe nur von dem Waltharius des Ekkehard.

Diese Klosterdichtung und das Vorwiegen des Latein besagen aber nicht Entfremdung und Flucht ins Volksferne. Der Stolz auf die deutsche Abstammung äußert sich wie früher. Wie Otfrid einst Alexander den Stammvater der Franken nannte, so schreibt jetzt Widukind von Corvey von den Makedonen als von den Vorfahren der Sachsen; noch der Dichter des Annoliedes wird später die Franken von Caesar, die Sachsen von Alexander abstammen lasssen. Der Nationalstolz freut sich daran; ebenso wie Hrotswitha von Gandersheim die Sachsen, deren Kind sie sich selbstbewußt nennt, durch die Feststellung zu erheben glaubt, daß sie in der Herrschaft Erben der Franken sind. Außerdem steht der Kenner des damaligen Lateins, v. Winterfeld, dafür ein, daß wir es hier mit einer lebendigen Sprache

zu tun haben, die germanische Züge trägt, und daß der Humanistenvorwurf des Küchenlateins ebenso ungereimt ist wie der der Überfremdung.

Es wird mehr Ungunst des Schicksals sein, wenn keine Denkmäler der deutschen Sprache erhalten sind. Propst Gerloh von Reichensperg († 1169) sagt später in seinem Psalmenkommentar, die ganze Welt juble das Lob Christi auch in der Volkssprache, am meisten bei den Deutschen, deren Sprache zu wohlklingenden Gesängen am geeignetsten sei. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir den zahlreichen lateinischen Hymnen und Sequenzen, die in dieser Zeit entstanden sind, und deren Gebrauch sich bis heute auf die Gesamtkirche ausdehnte, auch deutsche Lieder an die Seite stellen. Trotz dieser Vorbehalte ist das Latein die Schriftsprache. Die Bemühungen um das Deutsche bleiben für uns unter der Oberfläche bis Notker († 1022), der aus Liebe zu seinen Schülern (propter caritatem discipulorum) keine gelehrten wissenschaftlichen Werke schreibt, sondern sich mit höchstem Sprachgefühl und wissenschaftlichem Geist mit dem Deutschen und seiner Grammatik beschäftigt. Er wiederholt, was der hl. Bonifatius und Rhabanus Maurus schon in Tat und Wort gesagt hatten, daß man in der Muttersprache schneller begreife, was man in einer fremden Zunge entweder kaum oder nicht völlig verstehen könne. Bei Notkers Meisterleistungen für den deutschen Wortschatz, für die Schreibung, für den Satzbau in den Übertragungen leuchtet es schon ein, daß reine Philologen es nicht verschmerzen können, wenn durch die vom Westen herkommende religiöse Reformbewegung die weltliche Wissenschaft in den Klöstern fürs erste stark zurückgedrängt wurde.

Das Studium der Antike hatte in den deutschen Klöstern eine Heimstatt. Die lateinischen Dichter wurden gelesen, die klassischen Muster nachgeahmt. Die Zeugnisse dafür sind bekannt. Hrotswitha will in ihren Dialogen Terenz ersetzen. Ekkehard schreibt seinen Waltharius. Von einer Verfälschung ins Undeutsche, wie man annehmen könnte, darf jedoch keine Rede sein. Nur die Form ist lateinisch. In der Beschreibung der Kämpfe z. B. hat der St. Gallener Mönch von den Alten gelernt. Wenn aber auch die trotzige Wucht des altgermanischen Recken gewichen ist, der schwertkundige Ritter bleibt vor allem tapfer, großmütig und treu. Auch darin, daß die Helden vor dem Kampf sich durch Reden aneifern, daß sie List gegen den Feind für erlaubt, ja geboten halten, daß auch der Goldschatz eine Rolle spielt, sehen wir alte deutsche Überlieferung. Dem neuen christlichen Geist entspringen das Bittgebet Walthers um das ewige Heil für sich und seine erschlagenen Gegner, das Gebet um Verzeihung für ein allzu stolzes Wort und der Dankspruch nach dem Sieg. Auch in der Zartheit Walthers, in seiner Liebe zu Hildegunde hat das Christentum belebend gewirkt, wie es denn auch dem finstern Hagen ein lichteres Gewand verlieh. Läßt man den Waltharius und die altgermanischen nordischen Lieder zugleich auf sich einwirken, so mag man den Eindruck haben, als ob Ekkehard den Kampf nicht als Selbstzweck werte und dem grausen Geschick des Schlachtentodes ausweiche. Aber daraus läßt sich nicht folgern, daß hier ein scherzendes Spiel von den alten Helden dargestellt werde. Walther bleibt ein echter Kämpfer, und an realistischer

Darstellungskraft und genauer Beobachtungsgabe überragt er sogar die früheren Dichtwerke.

Treue Beobachtung der Wirklichkeit und Liebe zum Volkstümlichen sind auch das auffälligste Merkmal eines andern Werkes jener Zeit, das aus Klosterkreisen stammt, des Ruodlieb. Es ist der erste und vorläufig einzige Roman auf deutschem Boden, wichtig besonders deshalb, weil alle jene Eigentümlichkeiten, die die späteren Dichtungen des hohen Mittelalters auszeichnen, und in denen wir deutsche Wesensart erkennen, schon in diesem Frühroman vorkommen. Die schweifende Phantasie, die Freude am Symbol und am Allegorischen, der Sinn für das Schwankhafte und Komische, die Freude an Kampf und Lied, alte Motive wie der den Zwergen abgekämpfte Schatz, der zukunftsverheißende Traum, finden sich hier. Wie beim späteren Parzival erhält auch hier der ins Weite ziehende Held Lehren, die dann die folgenden Erlebnisse gestalten. Ja, es ist schon ein Anklang von jenem Maßhalten zu verspüren, das in der mâze zum Kern der ritterlichen Sittlichkeit wird. Ruodlieb ist also nicht nur seinem Namen nach deutsch. Es ist schon merkwürdig, daß dieses frische, vom Märchenhaften durchzogene, von unmittelbarer Lebens- und Zeitbeobachtung erfüllte Werk im Kloster entstanden ist. Die Mönche zerstörten nicht das Nationale, noch den Sinn für das Frohe und Lebensnahe der Wirklichkeit. Daß dies überhaupt nicht der Fall war in der geistlichen Welt des Klosters, weiß ebenfalls die in der bildenden Kunst wie in der Dichtung so beliebte Tiersymbolik zu belegen. Belehrung, Unterhaltung und die Lust am Schwankhaften kommt hier in gleicher Weise zur Geltung. Wer in der Ecbasis captivi, der Flucht eines Gefangenen (Kälbchens = Mönches), wo der Parder als Psalmensänger gerühmt wird usw., eine Entweihung des Religiösen sieht, wird der lebendigen Selbstverständlichkeit dieser Menschen nicht gerecht. Sie zeigen in den geistlichen Schriften religiösen Ernst und kirchliche Weihe und zugleich aufgeschlossenen Sinn für Wissenschaft, Heldenmut und den Alltag mit seinem Ernst und Frohsinn.

II.

„Aber", so lautet die Klage, „die neue Strömung von Rom und Gallien, die Klerikalisierungspolitik der Päpste und die Gedankensystematisierung der Scholastik" erstickten diese deutsche Art. Mit Recht hat man darauf aufmerksam gemacht, daß die Erneuerungsbewegung von Cluny in Deutschland nicht eigentlich notwendig war, daß in den Klöstern ein reges geistliches Leben herrschte und das Maß der Verweltlichung und der Mißbräuche sehr gering war. Die Laien, voran der Kaiser, und die Bischöfe haben von außen und unter großen Widerständen die neuen, strengeren Gebräuche eingeführt. Diese Tatsache ist es vor allem, die den Eindruck erweckt, als ob die Reform zerstörend gewirkt habe. Sie unterbrach in der Tat den Fluß des Lebens, aber sie glich doch eher einem Stauwehr, hinter dem sich die Kräfte sammelten, um dann um so mächtiger und reicher das deutsche Land zu überfluten. Die Wesenszüge dieser neuen Reform sind vielfach verzeichnet worden. Man glaubte Widersprüche zwischen

Wissen und Glauben, Gnade und Natur feststellen zu müssen. Vor allem aber ist es der ernste Bußeifer, die Weltverneinung, die man der Bewegung von Cluny vorwirft. Doch sieht man mit Unrecht den Kern der neuen Gründung in dieser Äußerlichkeit. Es war wohl mehr der Geist des Maßes, der Würde, des friedvollen Ernstes, der getragenen Weihe des Gottesdienstes, der im Grund der Stiftung Odos, Odilos und Hugos lebte. Die Mönche eiferten zwar auch entschieden gegen die Mißbräuche und den Weltgeist, der weite französische Kirchenkreise ergriffen hatte, aber diese negative Haltung war nicht der eigentliche Sinn ihres Wollens. Daß wir in Deutschland so manche Zeugnisse haben, die uns von der Vergänglichkeit dieser Welt sprechen, daß z. B. neben den Ritter Georg der Einsiedler Ägidius als Lieblingsheiliger des Volkes tritt, hat seine Ursache nicht allein und selbst nicht an erster Stelle in dem Wirken der Cluniazenser, sondern in der bekannten religiösen Weltuntergangsstimmung um das Jahr 1000, die gerade bei der deutschen Gemütstiefe das ganze Volk, Laien fast noch mehr als Kleriker, aufwühlte.

Der bei den Cluniazensern beobachtete Ernst ist zudem bei allen und gerade den tatkräftigsten Männern auch der früheren Zeit zu finden. Überall, wo wir aus Briefen und andern persönlichen Bekenntnissen Einsicht in das Innere erhalten, begegnet uns diese innere Erschütterung, genau so wie ihr Leben und ihre Tätigkeit zeigten, daß sie außer Gott keine Schwierigkeit auf dieser Welt fürchten. Als Zeuge dieser geistigen Haltung können wir Salomo von Konstanz, den Freund Otfrids, Rather von Lüttich, Wolfgang von Regensburg, Erkenbald von Straßburg, Notker, wie später Otloh anführen. Ihre zu Gott gerichteten Hilferufe kann man nur dann als innere Müdigkeit oder religiösen Zweifel deuten, wenn man bewußt oder uneingestandenermaßen einen Standpunkt einnimmt, der im Verhältnis von Gott und Mensch entweder die Notwendigkeit der göttlichen Gnade leugnet und deshalb uneingeschränktes Selbstvertrauen fordert oder das menschliche Mitwirken verneint und damit in jedem Bekenntnis der Schwäche einen Zweifel an der religiösen Glaubenszuversicht sieht.

Der mittelalterliche Mensch, der zur Gnade die menschliche Mitwirkung als notwendig ansah, erblickte keine innere Zerrissenheit darin, wenn er sich bemühte, vor Gott ein Kind und ein Hilfesuchender und in seinen irdischen Pflichten ein Held zu sein.

Die dichterischen Denkmäler der Zeit machen dem ruhigen Beschauer im ganzen den Eindruck einer ernsten, mit Vorzug religiösen Gesinnung, die wuchtig und schwer, geschlossen und groß ist. Im Vergleich zur Ottonenzeit ist die religiöse Färbung vertieft. Wir finden flammende Bußpredigten wie die Heinrichs von Melk und fröhliche Herzensergüsse wie die Heinrichs des Gelähmten von St. Gallen. Wir werden nicht die Außenseiter als Norm ansetzen. Die Mittellinie weist Ernst als Merkmal. Wie der Kriegsmann im geschlossenen Eisenpanzer reitet, so ist sich der Gottesstreiter des Todes, des Kampfes wider die Feinde des Heils bewußt und sieht im Kreuz seine schwere, aber auch siegverheißende Waffe.

In der Form der Dichtung müssen wir zuerst feststellen, daß die deutsche Sprache wieder vordringt und die Zahl der deutschen Denkmäler schnell

ansteigt. Zwar bleibt das Latein noch die amtliche Sprache, und erst Friedrich II. (1235) hat ein deutsches Gesetz erlassen. Aber die Vorliebe für die Muttersprache wächst nun von Jahr zu Jahr. Der Eingang des Pilatus ist ein Zeugnis dafür, wie Wagemut (nicht mâze!), Übung und innere Ergriffenheit von den Dichtern für notwendig gehalten werden, damit die deutsche Zunge geschmeidig, wie Stahl hart und schneidig werde. (Wolfskehl, „Älteste deutsche Dichtungen", S. 130—135.) Das romanisch seinsollende neue Christentum hat also nicht die deutsche Sprache verdrängt. Wenn wir keine Notkerschen Sprachbemühungen mehr finden, mag dies zum Teil daher rühren, daß das Sprachkönnen auch für hohe Dinge gewachsen ist, daß, wie der Dichter des Pilatus sagt, durch die Zeit und die stete Bemühung aus den Grundsteinen die Fülle des Sinnes geholt wurde. Die Sprachgewalt so manchen Werkes, wie des Ezzoliedes, des „Himmel und Hölle", der Mariensequenzen usw., belegt, daß das Streben des Dichters von Erfolg gekrönt war.

Mit der größeren Vollendung hält die Zahl gleichen Schritt. Die Regsamkeit an den Stätten der Bildung, vielleicht mehr Dom- als Klosterschulen, zum Unterschied gegen früher, ist, wenn auch nicht größer, so doch allgemeiner geworden. Deutsche wirken als Lehrer, aber infolge der engen Beziehungen zu Italien, Burgund und Frankreich sind auch schon Ausländer auf deutschem Boden tätig. Hauck nennt allerdings im ganzen nur vier, die zudem von andern zum Teil verspottet wurden und außer Gerbert keine Schule machten. Die Blüte wächst auf deutschen Schulen, wie ja auch der Deutsche Albert die Blüte der theologischen Wissenschaft heraufführt.

Wie uns auf dem Gebiet der Kunst, der Großbauten und der Plastik, der Malerei auf Wand und Pergament ein stetes Wachsen an Zielen, Können, an Pracht und Empfinden entgegentritt, so ist es auch in der Dichtung. Kein Bruch, kein einschneidender, erst recht kein fremdbestimmter Anfang ist auf den Gebieten des Geistes festzustellen. Einflüsse von außen sind zwar bei Beginn der Zeit wie später in der Ritterkultur sichtbar, aber sie werden umgewandelt, erhöht, kurz, befruchten das deutsche Können und führen zu deutschen Werken in Gestalt und Form.

III.

Die überall auffälligere negative Seite des religiösen Wollens begegnet uns in der Predigt zur Buße und Einkehr, der Geißelung von Verirrungen, besonders wenn sie sich bei Geistlichen zeigen. Heinrich von Melk ist der kraftvollste, aber auch bitterste Prediger vom Andenken an den Tod und von den Mängeln des Priesterlebens. Er steht nicht allein. Das Vergängliche des Irdischen, das Hinfällige des Leibes ist Mahnung zur Einkehr. In Hartmanns Rede vom Glauben treffen wir auf die „lachenden Erben", die das Gut des Erdendieners fröhlich unter sich teilen, während sie den Verstorbenen schnell in die Erde scharren, wo er verfaulen muß. Auch das zur Freude stimmende Marienleben des Priesters Wernher und selbst das mehr weltliche Alexanderlied Lamprechts atmen diesen Geist (Verse 18 bis 24; 7274—7278). Den Irdischgesinnten erwartet die ewige Strafe, die mit

Dantescher Kraft und Farbigkeit in dem Lied „Himmel und Hölle" ausgemalt wird. Es bleibt aber bemerkenswert für das frühe Mittelalter, daß Heinrich von Melk die Entbehrung der Gottschau für qualvoller hält als alle Pein der Sinne. Das mag uns den Gedanken nahelegen, daß nicht Weltverneinung das religiöse Leben bestimmt, sondern der Wille zu Gott.

Von der ruhigen, selbst nüchternen Erwägung bis zum mystischen Preislied verwirklicht die Zeit alle Möglichkeiten religiöser Dichtung. Mit Vorliebe wird die Heilige Schrift in ganzen Büchern oder in Einzelstücken in gebundener oder ungebundener Rede verdichtet. Epische Bearbeitungen geben einfache Nacherzählungen, wie viele Stücke aus den Donaulanden, besonders die Dichtungen der Frau Ava, belegen. Daneben werden Einzelstücke durch Zusätze zu Legenden ausgeschmückt und stehen so neben den zahlreichen Heiligenlegenden, von denen besonders die des hl. Ägidius und anderer „Nothelfer" beliebt sind. Schließlich wird die Heilige Schrift in Prosa oder Vers theologisch gedeutet. Zumal das Hohelied reizt zur Ergründung. Geradezu kennzeichnend für die religiöse Entwicklung steht am Anfang dieser Zeit eine Erklärung Willirams, in der Christus als der Bräutigam und die Kirche, die Gemeinschaft der Christen, als Braut erscheinen. Der Verfasser will an den Höhepunkten durch erhabenen Stil nicht nur belehren, sondern auch erfreuen. Das Trudperter Hohelied (um 1200) deutet die Braut als die einzelne christusliebende Seele, die, wie im höchsten Grad die Mutter Gottes, Gott „schmecken" und sich als Abbild der heiligsten Dreieinigkeit entfalten soll. Nicht nur, daß — wie übrigens auch in der bildenden Kunst — die Forderung aufgestellt wird, das Seeleninnere zu formen und Gestalt werden zu lassen; immer mehr verlegt sich das Schwergewicht des Strebens auf den einzelnen. Wie Ehrismann mit Recht bemerkt, erscheint in dieser religiösen Dichtung zuerst die schöne Seele, die nach Gott sich bildend in sich geordnet ist und gütig den Menschen gegenübertritt. Aus dieser Gesinnung stammt auch die tiefe Verehrung des Heiligen Geistes und der Siebenzahl seiner Gaben, die immer wieder in der Dichtung genannt werden, und denen mit Nachdruck das Wachsen der Seele zugeschrieben wird.

In den vielen Gebeten, die uns aus dem 12. und 13. Jahrhundert erhalten sind, bemerken wir mit dem Ernst der Eiferer innerliche Wärme und wahre Glut des Empfindens. Sie ergreift und erfrischt uns noch heute unmittelbar wie in den Gebeten einer Frau aus Vorau, wenn auch manchmal die häufige Wiederholung der gleichen Gedanken in wenig abgewandelter Form, der Mangel straffender Gestaltungskraft uns ermüdet.

Auch in dieser Zeit bleibt noch das Verhältnis der Menschen zu Gott, insbesondere zu Christus, unverändert. Er ist nach wie vor der Herzog, der von seinen Dienstmannen Treue fordert und ihnen Treue hält. Die Sünde ist nach wie vor Verrat und Luzifer der Vater des „Neides".

Die besondere religiöse Vorliebe für die Einzeldogmen geht auf das Kreuz und auf die Verehrung der Mutter Gottes. Die erste ist begründet in dem Ernst der Zeitstimmung. Sie führt zu den Wallfahrten, in denen Tausende zum Heiligen Land zogen, und trägt bei zum Beginn der Kreuz-

züge. Diese Verehrung ist nicht neu auf deutschem Boden. Hrabanus Maurus schrieb das Lob des heiligen Kreuzes, und in vielen lateinischen Hymnen besang man schon früher das heilige Zeichen des Christentums. Dieser Zeitstimmung verdanken ja auch die Bildwerke an den Externsteinen ihren Ursprung. Der Wallfahrer und Lehrer an der Domschule zu Bamberg verfaßte (1064) das erste deutsche Kreuzzugslied, das in seiner Art in nichts den berühmten Liedern Walthers von der Vogelweide nachgibt.

Bekannter als die Kreuzgesänge und als Dichtungen und mit Recht höher geschätzt sind die deutschen Lieder zum Preis der allerseligsten Jungfrau. Der Orden des hl. Bernhard und der des hl. Norbert ließen sich ihre Verehrung besonders angelegen sein. Die Sehnsucht nach dem Heiligen Land, wo Gott Mensch wurde, weckte gleichfalls das Andenken an sie. Wie man die Kirchen, die Wohnungen Christi, seit Karls Aachener Gründung ihr, der ersten Wohnung Gottes, weihte, wie die größere Kraft der bildenden Künstler, Meißel, Pinsel und Stift, sich an ihren Bildern erprobte, so wird auch der ganze Reichtum der Sprache und der Glanz der Rede zu ihrem Lob verschwendet. Kurze Hymnen für den Chorgesang aus Melk, Arnstein, St. Lamprecht und Muri und das große epische Gedicht des Priesters Wernher, das ihre ganze Geschichte erzählt, sind die Hauptzeugen für die große Marienliebe des mittelalterlichen Frühlings und ebenso für die Kunst deutscher Dichter. Aber auch in fast allen andern Gedichten wird ihr Name genannt. Sie wird von den Christen im Kampf angerufen, wie das Rolandslied bezeugt; sie ist die Fürbitterin für den, der in Sünde ihr alles Leid klagt, wie etwa die Vorauer Sündenklage, die ihr erster Herausgeber darum „Loblied auf die Jungfrau Maria“ nannte.

Immer noch kann man in Büchern und Aufsätzen ernster Gelehrter über diese Zeit von der Anbetung, „der Vergottung“ Mariens lesen. Nicht eine Stelle verlangt, ja ermöglicht diese Deutung, wenn auch die Begeisterung und die Herzlichkeit der Gemütsbewegung alle Grenzen zu überschreiten sucht.

IV.

Diese Welt religiösen Ernstes, hymnischer Feierlichkeit und lieblicher Innigkeit bleibt nicht in den Hallen der romanischen Dome, ist nicht beschränkt auf die Stunden des Gottesdienstes, sie strahlt aus in die „Welt“ in unserem Sinne, formt Lebensanschauung und Gesinnung des Alltags, der ja auch den Hofdienst vor Kaiser und Lehensherrn und — wenigstens später, wie uns ausgerechnet der Bußprediger Heinrich von Melk als erster berichtet — den Frauendienst kannte. Von einer Entwertung des Laienstandes kann zu keiner Zeit dieses religiösen Zeitalters die Rede sein. Wenn Otloh wie andere gegen ein Übermaß der weltlichen Bildung schreibt und dann sagt: Quo, rogo, subvertit te tanta cupido sciendi, ist dieses Wort an den Geistlichen gerichtet, der darüber seine eigentliche Berufung vergaß, worüber auch Heinrich von Melk bewegliche Klage führt. Wie aus ihm zu ersehen ist, stammt die Forderung der geistlichen

Reinheit aus dem starken Glauben an die unmittelbar empfundene Nähe Gottes in der Eucharistie. Auch die Frau in der Ehe wird in keiner Weise entwürdigt gegenüber der jungfräulichen Klosterfrau. Klarer als Wernher in seinen Marienliedern kann man die noch heute gültige Ansicht nicht auseinanderlegen. Mag auch der Bußprediger manches harte Wort sprechen von der Sünde und der Verführung, darf man doch nicht die viel häufigeren Aussprüche der Hochachtung und Verehrung der Frau vergessen. Geistliche wie weltliche Dichter, die dieser Welt gerecht werden, lehnen jedoch die Spielmannsart als lügenhaft und unsittlich ab. Im Annolied, in der Kaiserchronik usw. begegnet uns diese Abwehr. Dichtungen wie Salman und Morolf stellen die höfische und unhöfische Art kraß einander gegenüber. Solche Werke mögen aber den Gedanken wecken, daß sie auch unter den Gebildeten Freunde der kräftigen Sprache gefunden haben, wie die spätere Zeit ihrem Neidhart Beifall spendete. Spielmannsart bemächtigte sich übrigens auch geistlicher Stoffe, wie die Eindeutschung und Verbürgerlichung im Judithlied zeigt. Umgekehrt singen die Spielleute von Helden und Heldenfahrten, wie König Rother und Herzog Ernst dartun.

Die Cluniazenserart wurde ins Deutsche eingeschmolzen, wie wir oben sahen. So wird auch das westliche Gut an Gebräuchen, dichterischen Stoffen und Formen eingedeutscht. Wenn Lamprecht die Tapferkeit Alexanders verdeutlichen will, vergleicht er ihn in einem Atem mit den Helden von Troja und den Kämpfern auf dem Wülpensand. Griechische, alexandrinische, römische, französische, deutsche Bildungsstoffe werden verbunden von deutschen Männern, ohne Schaden für den Volksgeist. Im Gegenteil wird es immer ein Ruhm für deutsche Art sein, die von Frankreich eingeführten Epenstoffe, wie schon in unserem Zeitraum das Alexander- und das Rolandlied, ethisch vertieft zu haben.

Wenn wir nun betrachten, welches Menschentum der Zeit Vorbild und Stolz ist, müssen wir auch jetzt wie in der Frühzeit germanischen Lebens den Kämpfer nennen, den tapferen Helden. Was an Alexander und seiner nimmermüden, immer zum Kampf bereiten Art anzieht, was Roland erhebt, was in Rother vom Spielmann besungen, was einen Erzbischof Anno auszeichnet, ist der Mannesmut, das Führertum in Krieg und Frieden mit allen seinen Eigenschaften. Wenn sich auch gegenüber dem Ideal des heidnischen Recken der christliche Held in manchen Zügen unterscheidet, an der Tatsache, daß dem hohen wehrhaften Mann vor allem gehuldigt wird, ändert sich nichts. Selbst in Legenden, welche weltabgewandte Einsiedler wie Ägidius feiern, ist es der hohe, das Letzte ganz hingebende Sinn, der ergreift und Anerkennung findet. Bloße Körperkraft wird zuweilen komisch gefärbt, wie in Rother der angekettete Riese Widolt mit der Stange. Vom unbesiegten Alexander hebt Lamprecht bedeutungsvoll hervor, daß er von kleiner Gestalt gewesen sei. Die Seele und das mutige Herz müssen zu Kraft und Gewandtheit hinzutreten, dann ist der Held ganz preiswürdig.

Die erste sittliche Forderung an den heldischen Menschen geht auf die Treue. Hohelieder auf sie sind Rother- und Rolandlied. Selbst die Heiden

verachten Verrat und Treulosigkeit, wenn sie sich auch eines Genelun zuweilen bedienen. Der Untreue steht außer jedem Gesetz, wie das Alexanderlied sagt, und Alexander rächt selbst seinen getöteten Feind Darius. Der Treulose ist eben ehrlos. Die Treue auch in schweren Zeiten zu halten, ist wahrer Ruhm, aber auch Herzenssache. Das lesen wir in den Dichtungen, davon berichtet uns auch die Geschichte, wie z. B. die Aussagen der Bischöfe in den Streitigkeiten von Papst und Kaiser dartun (Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 55 [1935] 144 ff.).

Die Ehre selbst ist nicht ohne weiteres ein Kennzeichen des wahren Helden. Auch die Heiden im Rolandslied streben nach Ehre und sehen in ihr das höchste Ziel. Für den christlichen Kämpfer sind dieses Wort und dieser Wert zu unbestimmt. Nicht daß er gegen die Ehre handeln dürfte, er muß sie aber in rechter Weise, in rechtem Dienst erstreben. Nur wer in rechter Treue kämpft, hat Ehre. Und diese Treue gilt vor allem Gott. In seinem Dienst hohen Mut haben und bewähren, bringt Ehre und verdient Anerkennung und Lob.

Mit dieser Unterordnung und Einordnung in Gottes Welt, aus der man sich durch den Übermut entfernt, ist die Grundlage zur mâze gegeben, die in diesem Zeitraum sich zu jener führenden Stellung entwickelt, die sie im hohen Mittelalter hat. Wenn im Pilatuslied der Dichter meint, daß man alles versuchen müsse, um die deutsche Sprache zum Werkzeug der hohen Dichtung zu machen, und daß hier die mâze nicht am Platz sei, zeigt er uns damit den Gefühlsgehalt, den dieses Wort im 12. Jahrhundert gewonnen hat. Die mâze unterscheidet schon die Israeliten von den Heiden, den „schwarzen Mohren", in der geistlichen epischen Dichtung. Im Alexander- und Rolandslied steht sie schon vollkommen als bestimmende Lebensforderung vor uns.

Aus dieser von der Ordnung getragenen mâze fließen das Rechtsempfinden und die Forderung, das Recht zu üben, wie uns ein in der Form zwar nicht eben meisterhaftes, aber in der ethischen Klarheit und Sicherheit hervorragendes Gedicht sagt. Hier finden sich Treue und die starke Mitte des Maßhaltens zu einer einzigen Forderung.

Schließlich rundet sich das Charakterbild des christlichen Helden mit seiner sozialen Gesinnung: den Witwen und Waisen, den Armen ist er verpflichtet. Es kann nicht genug betont werden, wie in dieser Zeit der Bildung des abgeschlossenen Ritter- und Fürstenstandes die Kirche gebieterisch die Forderung der Liebestätigkeit aufstellt und nicht bloß äußeres Wohltun, sondern inneres Herabneigen zum Armen meint. Sie begründet es im Dienst Gottes, der die Reichtümer als Lehen gab, und mit der Lehre von der Vergänglichkeit des Irdischen und der Gleichheit vor Gottes Gericht.

Der Vergleich des frühmittelalterlichen Helden mit dem der germanischen Vorzeit ergibt eine Verschiebung in zwei Richtungen. Das Christentum hat die zarten und innigen Bewegungen von Herz und Gemüt entfaltet und starre Härte und finstere Wildheit verfemt. Der Mut ist aber dadurch nicht gebrochen; zum Sterben auf dem Schlachtfeld ist Roland noch eben so bereit wie die nordischen Recken der Edda. Das Ende des

nordischen Kämpfers ist der Tod. Mag auch nach dem Falle Wallhall sich auftun, es bleibt ein blasser Trost. Den mittelalterlichen Streiter dagegen erwartet das Leben, das ewige Leben, vor dem selbst der unvergängliche Nachruhm auf Erden ein Schatten ist.

Das ist wohl der entscheidende Unterschied. Dieses Licht ist heller und freundlicher als das lohende Feuer der Urzeit und auch sicherer, bestimmter. Statt stumpfer Ergebung in das Schicksal, die sich mit wildem Todesmut paart, beseelt den Helden jetzt die unbedingte Gewißheit des Sieges, sei es im Erdenkampf, sei es im Reiche des Himmels. Das Christentum hat auch hier die Natur geadelt und vollendet.

Die Freude an der Natur, an Pracht und Festgelagen (Hochzeitsmahl), an der Jagd, die selbst in einem geistlichen Epos wie der Genesis lebendig geschildert wird, offenbaren einen realistischen Sinn, der auch das Kleine und Alltägliche in das Große und Geistliche einbezieht, wie z. B. im Marienleben die trauernde Anna durch den Anblick eines Vogelnestes getröstet wird.

Ein deutscher Zug ist auch die Lust am Fremden, Phantastischen, Abenteuerlichen, der die Heeresfahrten der Rother, Alexander, Herzog Ernst, die Legenden von Tundalus und Brandan, Oswald und Orendel, und der Merigarto reiche Nahrung geben. Es ist noch derselbe Geist der „Weitfahrt"dichtungen der Frühzeit. In Lebensnähe gerückt wird das Fremde und Gedankliche gern durch die Fähigkeit, Naturerscheinungen als Symbole zu sehen. Der realistische Sinn sieht in den sinnlichen und geistigen Qualitäten gleich wirkliche Gegebenheiten. Aus der bildenden Kunst ist uns diese Tatsache zur Genüge bekannt. Wir wissen es ja als einen Beweis der geistigen Lebenskraft eines Volkes zu werten, wenn es sich Symbole schafft, in denen das sinnliche Auge und der abstrakte Begriff Einheit werden. Allgemein-menschliche und, dem Zeitcharakter entsprechend, religiöse Gedanken finden wir überall symbolisch (z. B. im Physiologus, in der Naturgeschichte) ausgedrückt.

Uns wird diese Tatsache Sinnbild der Zeit, die aus religiös-geistiger Schau Kirche, Staat, Volks- und Einzelleben, Sonntag und Werktag eint. Der geschichtliche Ablauf zeigt uns gerade die kirchliche Reform von Cluny als die kräfteweckende Bewegung, aus der diese Dichtwerke erwachsen. In ihrem Kommen schien sie zuerst abzuschneiden und einzuengen. Die aber, die von ihr ergriffen wurden, fanden geistige Vertiefung und den Auftrieb zur Größe. Noch möchten wir in unserem Zeitraum keinem Dichter den Meistertitel zusprechen. Aber der Boden des Volkes ist bereit, um Dichter heranwachsen zu lassen, die die ganze unendliche Sehnsucht des deutschen Menschen darstellen werden. Das Werkzeug der Sprache und der Himmel und Erde umfassende Geist sind gebildet. Die Kirche hatte sich wieder nicht als Zerstörerin, sondern als Mutter erwiesen.

Kirchenmusikalische Irrlichter

Von Josef Kreitmaier S. J.

Es gibt eine Zeit des Schweigens, und es gibt eine Zeit des Redens. Jahrelang hat der Verfasser dieser Zeilen über die kirchenmusikalische Frage geschwiegen, obwohl sie lebendiger war als je. Man kann eben ruhig den stillen Beobachter spielen, wenn ein Gärtner von einem allzu üppig gewachsenen Baum diesen oder jenen Ast absägt; das kann das Wachstum der übrigen Teile sogar fördern. Wenn aber die Axt an die Wurzel des Baumes gelegt wird, dessen milden Schatten man liebt, wenn heute — um ohne Gleichnis zu sprechen — ein zwar kleiner, immerhin aber ernst genommener Komponistenkreis der Kirchenmusik die Seele entreißen und uns den übrigbleibenden Balg als neue, von allen Schlacken gereinigte Musica sacra empfehlen möchte, dann ist es an der Zeit, ein lautes „Halt ein!" zu rufen.

In Heft 1 (1935) der kirchenmusikalischen Zeitschrift „Gregoriusblatt", das uns nun zum ersten Mal als amtliches Organ der Internationalen Gesellschaft für Erneuerung der katholischen Kirchenmusik entgegentritt, finden wir einen lehrreichen Aufsatz „Formen neuzeitlicher Vokalmusik. I: Neue Linearität" aus der Feder des angesehenen rheinischen Meisters Prof. Dr. Heinrich Lemacher. Den Abschluß dieses Artikels bildet das in der zündenden und prickelnden Form eines Manifestes abgefaßte „Bekenntnis" eines andern rheinischen Komponisten, Dr. Caspar Roeseling. Prof. Lemacher hat es schon vor etwa zehn Jahren in der Allgemeinen Musikzeitung veröffentlicht, später nochmal im Programmheft der ersten Frankfurter Tagung der Internationalen Gesellschaft 1930.

Zehn Jahre sind eine lange Zeit, und manches hat sich seitdem gewandelt, auch in den Anschauungen über Kunst. Wenn das „Bekenntnis" uns trotzdem jetzt zum dritten Male vorgelegt wird, so wird man annehmen müssen, daß Roeseling auch heute noch zu seinen damaligen Programmsätzen steht. Diese Sätze bekunden ohne Zweifel einen Idealisten reinsten Wassers, der sich in eine eigene Gedankenwelt eingesponnen hat und von edelsten Absichten beseelt ist. Aber vom Idealismus führt eine offene Tür zum Radikalismus und Fanatismus, und Roeseling hat die Schwelle kühn überschritten. Prof. Lemacher scheint den gleichen Gedanken im Auge gehabt zu haben, wenn er der ersten Veröffentlichung des „Bekenntnisses" die Überschrift „Der cholerische Atonalist" gab (er hatte seine Abhandlung über die neue Kirchenmusik in vier nach den vier Temperamenten geschiedene Abschnitte eingeteilt). Lemachers Aufsatz im Gregoriusblatt ist nur berichtend gehalten und überläßt das Urteil dem Leser. Freilich: wie viele Leser werden sich über die Tragweite solcher programmatischen Sätze Rechenschaft geben, oder dazu auch nur imstande sein? Das bisherige Schaffen Lemachers kann keinen Kenner seiner Kunst im Zweifel lassen, daß er keineswegs jeden Satz Roeselings mit seiner Autorität decken möchte.

Jeder Vernünftige wird gerne anerkennen, daß das amtliche Blatt der

Internationalen Gesellschaft den Leser über alles, was die junge Generation bewegt, auf dem Laufenden halten muß, wie es auch notwendig erscheint, daß fortschrittliche Kompositionen bei den Tagungen der Gesellschaft vorgeführt werden. Nur so bleibt die Bewegung lebendig. Indes fordert auch jedes organische Wachstum Stoffausscheidung. Nicht sosehr die Kritik der Zunftgenossen, als vielmehr die Aufnahme in der breiteren Öffentlichkeit wird über die Lebensfähigkeit des Neuen entscheiden. Was der Gemeinschaft dienen soll, muß auch von der Gemeinschaft angenommen werden, wenn nicht heute, so morgen. Es gibt aber elementare Grundsätze, über die kein Künstler hinwegschreiten kann, ohne zu stürzen. Im Widerstreit mit solchen Grundsätzen bleiben immer die Grundsätze Sieger.

Durchaus berechtigt ist der Kampf Roeselings gegen den übersteigerten Subjektivismus und Individualismus in der Kunst der letzten Jahrzehnte mit ihren peinigenden Selbstentblößungen der Künstler, wie sie sich in der Musik in morbid angefaulten Klängen äußerten. „Wenn ihr zerquält seid von menschlichen, allzu menschlichen Unzulänglichkeiten, aufgewühlt seid von Dingen allzu naher Körperlichkeit: geht zum Beichtiger oder schreit es in menschenleere Wälder oder über die Brandung des Meeres: aber schreibt es nicht in Kirchenmusik! (in gar keine!)." Er überschreitet aber in seiner Unerbittlichkeit weit die Grenzen, wenn er Künstler und Volk geradezu vom Werke trennen möchte. „Zu lange war der Mensch das Maß aller Dinge.... Wir wollen wieder lernen uns klein zu achten: uns und was uns ‚bewegt'. Und wollen nun achten lernen das Werk an sich." Früher hat man dieses „Werk an sich" „l'art pour l'art" genannt. Es ist das ein Grundsatz, zur Zeit der impressionistischen Malerei aufgekommen, den heute niemand mehr uneingeschränkt wahrhaben will.

Um nun dieses „Werk an sich" zu erreichen, fordert Roeseling vom Kirchenmusiker, daß er das Ringen um die Form ebenso lasse wie allen übrigen seelischen Ringkampf, er solle vielmehr bereit sein für eine neue Form, die sich ihm schenken müsse. Dazu bedürfe es zunächst, „daß wir kühl seien". Nur so sei die Reinheit und Unberührtheit des Werkes gewährleistet, „Geistigkeit, nicht ‚Seele' (das am meisten mißbrauchte Wort), das sei unser Ziel!" Roeseling läßt keinerlei Kompromiß mit seinem radikalen Programm zu. „Wer nicht für uns ist, ist gegen uns!" Er will darum „Glaswände" schieben „zwischen den Menschen und das Werk".

Wer bei solchen Sätzen nicht an der Schale hängen bleibt, sondern zum Kern vordringt, wird feststellen müssen, daß hier eine gerechte Entrüstung über allerlei Menschlichkeiten, um nicht zu sagen Körperlichkeiten, die sich auch in die Kirchenmusik eingeschlichen haben, nun ins andere Extrem fällt, in eine welt- und körperentbundene Geistigkeit, die der Seele im Sinne von Empfindungen und Affekten mit ihren mannigfachen Schattierungen den ihr gebührenden Platz wegnehmen möchte. Der Komponist solle ja zunächst sich kühl machen. Wenn nun Roeseling meint, Seele sei das am meisten mißbrauchte Wort, so wird man daran erinnern dürfen, daß „Geist" ein nicht minder mißbrauchtes Wort ist. Man denke nur an Spiritismus und verwandte Erscheinungen. Und welcher Wahnwitz wird

nicht im Namen des Geistes von der Tendenzwissenschaft vollbracht! Oder man sehe sich die expressionistische Kunst an, die von Kandinskys programmatischem Buch „Über das Geistige in der Kunst" befruchtet wurde.

Daß solche Auffassungen völlig dem widersprechen, was man bisher von den Künstlern gefordert hat, liegt zutage. Noch keinem echten Künstler dürfte es, solange die Welt steht, in den Sinn gekommen sein, sich erst kühl zu machen, bevor er an sein Werk ging; er hat es vielmehr als Vorbedingung und als Gnade erachtet, wenn er erst innerlich warm geworden ist. Die kühle Temperatur sei neidlos dem Wissenschaftler überlassen. Ein Kunstwerk, das aus solcher Kühle hervorgeht, ist selbst kühl und wirkt kühl. Eine Komposition kann man nicht härter beurteilen, als wenn man sie seelenlos nennt; alle formalen Kunststücke können sie dann nicht mehr retten. Im bunten Bereich seelischer Schwingungen gibt es gewiß viele, die aus der sakralen Kunst auszuscheiden sind, solche, „die in den Komplexen unseres Gefühlslebens nun einmal ihren bestimmten Platz haben". Gerne finden wir uns deshalb mit Roeseling in dem Satze zusammen: „Vor nichts wollen wir sosehr auf der Hut sein, wie vor der Sentimentalität", auch wenn die Grenzlinie nicht immer leicht zu ziehen ist. Gefühlsreaktionen sind bei den einzelnen Menschen sehr verschieden. Daß aber Terzen und Sexten leichter auf die Tränendrüsen wirken als andere Intervalle, ist nicht ohne weiteres klar. Es kommt eben auf die Art ihrer Verwendung an. Richtig ist freilich, daß sie leicht zu allerlei Unfug locken. Anderseits sind aber auch „kühle Quartenketten" durchaus nicht immer kühl, sondern oft sehr gefühlsweich, wie ein Blick in Partituren französischer Impressionisten zeigt.

Schon einmal in der Geschichte des Christentums hatte man diese „Kühle" gefordert: in der Aufklärungszeit des 18. Jahrhunderts. Auch damals wollte man von der „Seele" nichts mehr wissen und hat an ihre Stelle „Geistigkeit" setzen wollen. Man hat gegen den passiven Widerstand des schlichten Volkes mit all den Dingen aufgeräumt oder doch aufräumen wollen, die einer herzlichen Frömmigkeit dienen konnten. Alles sollte rational erfaßt werden. Mit welchem Erfolg, zeigt die Geschichte. Sicher keine Ermutigung zu ähnlichen Versuchen.

Es gibt also in unserer Seele Gefühlsregungen, die einer heiligen Kunst nicht entgegen sind. Wer von der Liebe Gottes entzündet ist, ist eben nicht kühl, sondern warm, und die Wärme wird sich seinem Werk mitteilen. Fort darum mit einer so unnatürlichen Aszese! Soll der gläubige Christ, der aus innerstem Seelengrund zu Gott emporrufen möchte „Kyrie eleison" oder „miserere nobis" seine Seele zuerst in kaltem Wasser baden? Solche Gebetsworte sind ihrer Natur nach ein Flehen und setzen beim Flehenden die entsprechenden Affekte voraus. Kirchenmusik ist aber nichts anderes als klingendes Beten. Was soll darum der Satz: „Laßt die ‚Sehnsucht' daraus, die aus einem Körperlichen kommt! Wurde ein Wort mehr mißdeutet als das ‚De profundis?'" Das De profundis mag da und dort mißdeutet worden sein, es wurde aber auch oft genug richtig gedeutet. Sind wir denn reine Geister? Man lasse uns doch beides, den Leib

und die Seele; beide sind von Gott geschaffen und zwar zu einträchtigem Zusammenwirken. So verstehen wir auch, wenn der Maler Edward von Steinle der Kunst Overbecks etwas mehr „Körperwirklichkeit" wünschte und weniger Scheu vor der Natur, oder wenn er von den damaligen blutleeren Düsseldorfer Künstlern sagt, sie hätten durch ihre Abkehr von den lebenskräftigen alten Meistern die Frische des roten Fadens verloren und seien so einem fast anstößigen und von den Gegnern mit Recht scharf getadelten Kunstpietismus verfallen, während die Kirche doch voller Realitäten sei. (Briefe vom 4. November 1840 an Clemens Brentano und vom 24. September 1858 an Pfarrer Kappen in Münster). Das ist es, was wir auch in der Kirchenmusik wollen: keinerlei falsche Spiritualisierung, nicht nach der Seite eines schwindsüchtigen, sentimentalen Pietismus, wovon Steinle spricht, aber auch nicht nach der Seite des Überherben, das die Sinne des Menschen leer ausgehen läßt oder gar peinigt.

Es ist einleuchtend, daß vor solchen für Kühlschränke ersonnenen Grundsätzen nicht etwa nur die Musik, „die aus dem Harmonie-Übungsheft jedes mittelmäßig talentierten Schülers geschöpft werden kann", den Todesstoß erhält, sondern auch die Meisterwerke der alten Kirchenmusik. Jeder Künstler muß um die Form ringen, und er ringt um so mehr, je größer er ist. Und wenn jüngere Künstler nichts mehr von diesem Ringen wissen, sondern sich nur bereit halten wollen „für eine neue Form, die sich uns schenken muß", wie kommt dann folgender Satz zustande: „Wie fernab liegt uns ein Palestrina, zu dem Engel niedersteigen, um ihm zu diktieren?" Was ist denn das anders als das Geschenk der Form? Und wenn Roeseling dieser Auffassung Palestrinas die andere entgegensetzt: „Wie nahe steht uns ein Palestrina, der eingeschlossen in ein Helles, das ihn wie eine Kuppel umwölbt, oder in ein Dunkles das ihn umschließt wie ein Raum; und der nichts in sich spürt als ein feierliches Schreiten ins Licht: das ewige Introibo, das am Anfang alles Sakralen steht!", so ist das zwar sehr poetisch, aber wir müssen gestehen, daß uns da ein Dunkles umschließt. Und ist dieses Spüren eines feierlichen Schreitens nicht auch schon ein subjektives, affektives Moment, oder das „tiefste Glück" letzter Hingabe an das Kultische, das als erste Bedingung vom Komponisten gefordert wird? So kommt man eben immer wieder vom „Werk an sich" zum Menschen zurück. Man kann die Natur nicht mit Heugabeln austreiben; lächelnd und als ob nichts geschehen wäre, stellt sie sich wieder ein.

Nun steht in der gleichen Nummer des Gregoriusblattes, die Roeselings Bekenntnis enthält, auch ein kluger und sehr vernünftiger Artikel des Herausgebers der Zeitschrift, des Aachener Domkapellmeisters Theodor B. Rehmann, über Bruckners e-moll-Messe. Hier ist nichts von einer so verstiegenen Auffassung des Liturgischen und radikalen Abwehr alles Subjektiven, Menschlichen. Wenn Rehmann etwa sagt: „Daher bedeutet auch — echt katholisch gesehen — ein einseitiger Klassizismus genau so eine Verengung wie Kirchenmusik, erzeugt bloß aus Stimmung und Klangrausch. In der christlichen Kirchenmusik geht es um das höhere Dritte, um jene ‚nüchterne Trunkenheit' des Heiligen Geistes, von der die

Liturgie singt"; oder: „Was bei Wagner schmachtende Liebesbrunst ist, ist in gleichem Tonmaterial bei Bruckner eindeutig tiefste religiös-mystische Ergriffenheit"; wenn er das Kyrie zu den „gewaltigsten und erschütterndsten Vertonungen dieses Textes" rechnet und das Agnus Dei „ein letztes verzweifeltes Jakobsringen" nennt, dann erkennen wir die tiefe Kluft, die solche richtigen Auffassungen von der nüchternen Nüchternheit Roeselings scheidet.

Maßhalten, nicht Einseitigkeit ist von der Kirchenmusik zu fordern. In Teilbezirken fordert es auch Roeseling, z. B.: „Werft sie aus den Kirchen, die Orgeln, die mit Schwellwerken prunken und stöhnen können und ächzen und wehleidig sein. Braucht ihr Dynamik, baut sie stufenförmig auf, gleich denen, die an den Altären aufwärtsführen. Laßt die Orchester aus den Kirchen: braucht ihr sie, nehmt kühle Bläser, Flöten, Fagotte, besser noch, laßt auch von diesen!" Man könnte nur fragen, ob denn Flöten und Fagotte, von einem Meister gespielt, nicht auch schluchzen und jubeln können wie die Geigen, von denen Roeseling nichts wissen will.

Nun wird zur Erhärtung solcher extrem spiritualistischen Auffassungen der gregorianische Choral beschworen. Wir wissen heute nicht mehr, wie der Choral auf die Alten gewirkt, welche Empfindungen er geweckt hat. Sie waren jedenfalls nicht die gleichen wie bei uns, die wir eine tausendjährige Musikentwicklung hinter uns haben. Aber daß er nicht aus Kühle geboren und die Herzen kühl gelassen hat, wissen wir aus uralten Zeugnissen. Man braucht nur auf die Worte des hl. Augustinus zu verweisen: „Wie mußte ich weinen, o Gott, bei Deinen Preisgesängen und Liedern, wenn die süß tönenden Klänge Deiner Kirche mich heftig bewegten! Jene Klänge strömten in mein Ohr; es träufelte, wie flüssig geworden, Deine Wahrheit mir ins Herz; es entzündete sich darob alsbald die Glut der Andacht, es flossen die Tränen, und mir war so wohl dabei." Er sagt uns ferner, daß alle Stimmungen, so verschieden sie seien, ihre eigene Weise in Stimme und Klängen hätten und auf Grund einer geheimen Verwandtschaft durch sie angeregt würden. Und als ihm das Gewissen Vorwürfe über die Wirkung des Gesanges machte, so daß er ein einfaches Rezitativ vorziehen wollte, wurde er sich über den Trugschluß schnell klar, und er forderte nur, daß sich die sinnliche Empfindung der Vernunft unterordne und nicht zur Führerin werde (Bekenntnisse, Buch 9 u. 10).

Auch für uns ist der Choral nicht jeder Empfindung bar. Der Choral ist keine rein formale Musik. Hören wir einen anerkannten Meister der Choralkunde, P. Dominikus Johner O. S. B.: „Man darf sich nun das Verhältnis des Chorals zur Menschenseele nicht so denken, als ginge er mit stoischer Kälte an allem dem vorüber, was ein Menschenherz bewegt und ergreift und es oft aufseufzen, ja aufschreien läßt unter der Not des Lebens. Wohl ist der Choral leidenschaftslos und unaufdringlich und um dieser mehr objektiven Art willen vielen geradezu willkommen, aber deshalb ist er nicht gefühllos, nicht leblos oder lebensfremd. Er kann auch weinen und klagen, er versteht auch Leid und Schmerz, aber sein Beten und Klagen mündet schließlich doch ein in die Finale beruhigenden Gott-

vertrauens" (Der gregorianische Choral [Stuttgart 1924] 77)[1]. Sind das nun „romantische Deutungen subjektivischer Auffassungen", die den Unwillen Roeselings so sehr erregen?

Wiederum ist aber Roeseling in einer Teilfrage recht zu geben, dort nämlich, wo er den unbegleiteten Choral fordert. Als Kompromiß läßt er nur die im Einklang mit der Melodie spielende Orgel zu. Man sollte aber ein so übles Zugeständnis besser gar nicht machen. Ich selbst habe schon vor mehr als zwanzig Jahren in dieser Zeitschrift (Bd. 85 [1913] 9f.) dem unbegleiteten Choral das Wort geredet. In neuerer Zeit melden sich immer mehr Kirchenmusiker mit der gleichen Forderung. Der begleitete Choral ist nicht nur vor der Geschichte nicht zu rechtfertigen, sondern auch nicht vor der Ästhetik. Das Linear-Horizontale ist dem Choral so wesenseigen, daß alle vertikalen Zutaten nur den natürlichen Fluß hemmen. Man bindet einem Vogel, wenn er fliegen soll, nicht Gewichte an die Füße. Oder um ein analoges Beispiel aus der bildenden Kunst zu erwähnen: Es wäre barbarisch, einen Dürerschen Kupferstich zu kolorieren. Solche lineare Schwarz-Weiß-Kunst ist in sich vollendet und müßte durch aufgetragene Farben nur ihren eigentümlichen Reiz einbüßen.

Im Nachwort zu seinem Manifest schreibt Roeseling: „Entweder wissen wir, was wir wollen: dann wollen wir nicht darüber, sondern es schreiben." Ein boshafter Logiker könnte hier weiterfahren: „Nun aber hat R. darüber geschrieben, also weiß er nicht, was er will." Indes weiß Roeseling sehr wohl, was er will, und auch wir wissen es, wenn wir sein Manifest gelesen haben. Noch klarer wird uns das, wenn wir einen Blick auf das „es" werfen, d. h. auf Kompositionen, die sein Programm zu verwirklichen suchen.

Roeseling schreibt: „Keine Angst vor den Unzulänglichkeiten der Chöre! Sie singen kühle Quartenketten nicht mit mehr Mühe als Terzen." Diese „Quartenketten" dürften eine Anspielung auf das Credo der einstimmigen, unbegleiteten Messe von Hermann Erpf (Kallmeyer, Wolfenbüttel 1927) sein. Der Anfang dieses Credo (bis invisibilium) besteht aus einer Quartenkette von nicht weniger als 31 Gliedern. Diese Quartenkette ist wirklich sehr kühl. Von einer Verwandtschaft mit dem Choral kann bei diesen auf und ab tanzenden Quarten keine Rede sein. Eine zackige Linie ist etwas anderes als eine wellenförmige. Der Choral kennt nur die letztere. Diese Vorliebe für Quarten stammt aus der profanen Musik, und zwar aus Bezirken, die von der sakralen Musik himmelweit entfernt sind. Man könnte sich diese Quartenkette für ein Zupf- oder Schlaginstrument wohl vorstellen, für eine Glasharmonika etwa oder als Harfenumspielung eines Orchestersatzes. Reizvolle Wirkungen könnten damit erzielt werden, die aber gewiß nicht sakral anmuteten. Für Instrumente mit anhaltendem Ton, wie es die Singstimme ist, sind sie aber hart. Die ganze Messe hat einen stark rechnerischen und auch melodisch nicht einheitlichen Zug, da

[1] Man vergleiche auch das Kapitel „Sind die Wechselgesänge Ausdrucksmusik?" in dem Buch des gleichen Verfassers „Die Sonn- und Festtagslieder des Vatikanischen Graduale". Ausführlich behandelt P. Johner die Frage im Kapitel XIV B seiner „Neuen Schule des gregorianischen Chorals".

choralverwandte Motive mit „atonalen" wechseln. Das Subjektive ist jedenfalls vollkommen unterdrückt, eine musikalische Ausdeutung des Textes gar nicht angestrebt.

Noch folgerichtiger ist das atonale Prinzip in der Missa (In Pentecoste 1926) durchgeführt, die Roeseling selbst geschrieben hat. Die Messe enthält drei reale Stimmen, die durch Verdoppelungen im Einklang und Oktav im Partiturbild stellenweise bis zu acht Stimmen anwachsen. Auf taktmäßige Einteilung ist bewußt verzichtet, ebenso auf Akkordbildungen im üblichen Sinn. An überkommenen Maßstäben kann man diese Messe nicht beurteilen. Sie ist ein Kind jener Jahre, wo Hindemith seine immerhin geistreichen und meisterlich gekonnten Werke schuf. Auch diese Messe legt vom technischen Können ihres Urhebers ein gutes Zeugnis ab. Aber man hat doch den Eindruck einer weit mehr intellektuellen als einer künstlerischen Leistung. Schon darum wird es einem schwer, anzunehmen, daß um diese Form nicht gerungen wurde, sondern daß sie geschenkt sei. Seine im Manifest theoretisch geprägte conditio sine qua non hat der Komponist jedenfalls bis zum letzten erfüllt: die „Seele" ist aus dem Opus vollständig verbannt. Für eine Aufführung erweist sich die Messe derart widerhaarig, daß sie heute noch auf ihre Ur-Darbietung wartet, wie Prof. Lemacher mitteilt. Einsätze und Ausgleich der Tonquantitäten, aber auch schwer faßbare, in beziehungslosen Intervallen einherschreitende Melodiezüge wie etwa der Beginn des Agnus Dei verlangen vom Dirigenten und von den Sängern ein Maß von Geduld, das man eigentlich niemand zumuten kann.

Und doch hat Franz Philipp, der Karlsruher Meister, auf der Frankfurter Tagung der Internationalen Gesellschaft 1930 das Wagnis unternommen, zwei Teile dieser Messe vorzuführen. Inwieweit dabei das Hörbild dem Sichtbild der Partitur entsprach, wäre zu wissen lehrreich. Ein Schlaukopf hat einmal gemeint, bei der atonalen Musik komme es auf einzelne Entgleisungen und falsche Töne nicht so sehr an; selbst wenn die einzelnen Stimmen nicht gleichzeitig das Stück schließen, könne man nicht wissen, ob das nicht gerade vom Komponisten beabsichtigt sei. Warum solle denn gerade das Dogma eines gleichzeitigen Schlußklanges für ihn gelten, wo er doch die andern Kunstdogmen über Bord geworfen habe?

Musikhören besteht seinem Wesen nach in der Beziehungserfassung der Töne, die physiologisch im Gehörorgan grundgelegt ist und dann unbewußt, wie bei den meisten Menschen, oder bewußt, wie beim Musikkenner, als Bezogenheit erkannt wird. Unter den mehr als 479 Millionen Kombinationen, die unsere zwölfstufige Tonleiter ermöglicht, ist aber nur ein verschwindend kleiner Teil vom Hörer als von der künstlerisch ordnenden Vernunft und nicht von rein physikalischen Ursachen hervorgebracht auffaßbar. Alle andern hinterlassen den Eindruck eines melodischen Chaos, das um so unübersichtlicher wird, je mehr solcher atonaler Melodien sich vertikal unterordnen. Alfred Einstein, ein Forscher und Kritiker, dem man gewiß nicht nachsagen kann, er sei für Neues nicht

aufgeschlossen, sagt darum in seinem Artikel „Atonalität“[2] ganz zutreffend, eine atonale Melodie sei grundsätzlich ein rein mechanisches Produkt und stelle eine Absurdität dar. Man könne mit einem rein negativen Prinzip keine Musik schaffen. In der profanen Musik ist darum die atonale Welle bereits wieder am Verebben. Soll die Kirchenmusik, wie schon so oft, hinter der Entwicklung der profanen Musik dreinhinken und für neu und modern halten, was schon nicht mehr neu und modern ist?

Es ist also eine Sackgasse, in der man nicht mehr weitergehen kann, die zur Rückkehr zwingt. Wenn wir so das Extrem ablehnen müssen, so ist damit keineswegs der braven Harmonik der „hohen Opuszahlen“ das Wort geredet, auch nicht dem Quinten-, Oktaven-, Querstand- und Tritonusverbot. Fruchtbare Anregungen, und lägen sie auch nur in der Vermehrung brauchbarer Kombinationen, enthält auch das atonale System. Diese gilt es zur Entfaltung zu bringen und der Seele, jawohl der Seele, dienstbar zu machen. Auch die exotische Musik ist ja aus andern Tonverbindungen zusammengesetzt als die unsere; immer aber ist sie seelisch bedingt.

Daß nun eine solche Kirchenmusik keine Gemeinschaftsmusik ist oder auch nur werden kann, dürfte einleuchten. Man muß sogar ernstlich fragen, ob die Atonalisten eine Gemeinschaftsmusik überhaupt anstreben. Denn „zu lange war der Mensch das Maß aller Dinge“, und darum wollen sie „Glaswände“ schieben „zwischen den Menschen und das Werk“. Sie huldigen damit einer mißverstandenen Theozentrik und einem „l'art pour Dieu“, die es nicht gibt. Gewiß ist es für jeden Christen klar, daß Gott das letzte Maß aller Dinge ist, das nächste aber für uns Erdenpilger ist der Mensch. Wir können die Ehre Gottes nicht anders fördern, die berühmte Grundregel „Ut in omnibus glorificetur Deus“ oder „Omnia ad maiorem Dei gloriam“ gar nicht anders verwirklichen, als dadurch, daß wir selbst Gott immer mehr erkennen, lieben und loben, und daß wir Erkenntnis, Liebe und Lob Gottes in andern Menschen immer mehr entzünden. Die innere Ehre Gottes, den ewigen Lobpreis der drei göttlichen Personen unter sich, der Gottes Wesenheit gleich ist, können wir nicht mehren, da eine Mehrung nicht möglich ist. Das ergibt sich aus dem Begriff der unendlichen Vollkommenheit. So sagt der hl. Augustinus: „So töricht ist doch niemand, daß er glaubt, Gott bedürfe der Opfergabe zu irgend welchen Zwecken.... Man hat demnach anzunehmen..., daß überhaupt die rechte Gottesverehrung dem Menschen zugute kommt, nicht Gott. Es ist wie beim Quell und beim Licht: niemand wird sich einbilden, daß er der Quelle nützt, aus der er trinkt, oder dem Licht, das er schaut.“ Wir können darum Gott auch nicht im eigentlichen Sinne des Wortes dienen, da Dienen eine Hilfsleistung bedeutet. Jedes äußere Werk, das private nicht mehr als die Gemeinschafts-Liturgie mit ihren Künsten, kann deshalb nur Mittel sein, die innere Gottverehrung zu wecken oder zu stärken. „Das Werk an sich“ bedeutet nur so viel, als es innere Akte wirkt, sei es im Werkmeister, sei es in denen, die es benützen, betrachten oder

[2] Alfred Einstein, Das neue Musiklexikon.

hören. Tut es das nicht, dann steht es auf der Stufe der tibetanischen Gebetsmühlen. Der Satz: „Der Kult hat nicht euch zu dienen, sondern ihr ihm", läßt die Wechselwirkung zwischen dem Kult und dem Menschen außer acht. Irrig ist wiederum der andere Satz: „Auch ein Bekenntnis zum Glauben ist für die Kirchenmusik nur mittelbar von Belang.... Euer Bekenntnis ist für euch wichtig, doch nur für euch; macht keine musikalische Pose daraus!" Im Gegenteil! Laßt euren lebendigen Glauben hineinstrahlen in euer Werk, damit es der Gemeinschaft ein Sursum corda zurufe! Stellt euer Licht auf den Leuchter und nicht in die Ecke oder unter den Scheffel! Das ist noch lange keine Pose. Eine konstruierte atonale Musik kann nämlich auch der Ungläubige schreiben. Das müßte doch eigentlich nachdenklich machen.

Diese Auffassungen sind nicht etwa jesuitische Spitzfindigkeiten oder verkalkte Gedanken der älteren lebenden Generation, wir begegnen ihnen, wie schon bemerkt, beim hl. Augustinus, aber auch beim hl. Gregor d. Gr. Mit aller nur wünschenswerten Bestimmtheit hat das Konzil von Trient die Menschendienstlichkeit der kirchlichen Zeremonien verkündet[3]. Aber auch Söhne des hl. Benedikt haben dieser Auffassung das Wort gesprochen, so z. B. der Maria-Laacher Benediktiner A. Hammenstede in seinem Büchlein „Die Liturgie als Erlebnis", dessen Titel allein schon den Atonalisten ein Gruseln verursachen muß. Hammenstede schreibt dort: „Sicherlich ist und bleibt die Feier der Liturgie für die Kirche das Mittel, ihre Kinder, die vornehmen sowohl wie die einfachen und armen, aus den Niederungen dieses irdischen Tränentals emporzuheben, so daß sie die Schönheiten des himmlischen Paradieses in ahnungsvollem Schauen besitzen und bei diesem erhabenen Schauspiel die Trübsale der Erde vergessen." Oder der bekannte Beuroner Pater Alois Mager in seiner Abhandlung „Verinnerlichung des religiösen Lebens" (Benediktinische Monatschrift, Mai 1920): „Gewiß, auch das äußere Werk hat seine Daseinsnotwendigkeit, aber nur als Mittel, um das Innere zu ergreifen. Zumal auf religiösem Gebiet gibt es keine unheilvollere Verwechslung als die zwischen Mittel und Zweck. Äußere Werke sind immer nur Mittel, notwendige Mittel; Zweck aber ist und bleibt der innere Fortschritt, das geistige Wachstum. Bei der Eigenart unserer Natur als sinnlich-geistige Wesen können wir den innern Menschen gar nicht zur Entfaltung bringen, außer wir langen zu Mitteln nach außen."

Im irdischen Raum bleibt also trotz allem der Mensch das Maß aller Dinge, nicht das letzte, aber das nächste, fürs praktische Leben ausschlaggebende. Wer das verkennt, kommt notwendig zu einem unfruchtbaren, von der Gemeinschaft sich sondernden Spiritualismus, weil er dem Leib nicht gibt, was des Leibes ist, der Seele nicht, was der Seele ist, dem Nächsten nicht, was des Nächsten ist, und darum auch Gott nicht, was Gottes ist. Peter Lippert drückt das in seiner Weise so aus: „Gott will nicht, daß wir ihn allein lieben; er will unsere Liebe nur annehmen, wenn

[3] Den ganzen Fragenkreis habe ich ausführlich und mit den Belegen in meinem Buch „Beuroner Kunst" (⁵1923) S. 75—87 behandelt.

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" (diese Zeitschrift, Sept. 1935, S. 361). Darum wird am Jüngsten Tag das Maß unserer Gottesliebe am Maß unseres Menschendienstes gemessen.

Umschau

Jesuiten-Gehorsam

In jüngster Zeit haben zwei Professoren der protestantischen Theologie zum Jesuiten-Gehorsam Stellung genommen: der eine in sehr unverständiger, der andere in sehr verständiger Weise.

Im Aprilheft der Hamburger Monatschrift „Deutsches Volkstum" (S. 299/300) tischt der Göttinger Theologieprofessor Emanuel Hirsch über den „Kadavergehorsam" der Jesuiten noch einmal die tausendfach widerlegten Fabeln auf, um sie durch eine neue, besonders ungeheuerliche zu vermehren. Er behauptet kühn, daß im Jesuiten-Gehorsam „das persönliche sittliche Empfinden und das eigene innere Tribunal mit seinem Spruch über Gut und Böse ausgeschaltet sind". Zur Erhärtung dieser Behauptung fügt Hirsch bei: „Was für Blüten bei dieser innern Haltung möglich sind, zeigt das Urteil des Jesuiten Bellarmin, welcher wirklich und wahrhaftig geschrieben hat: ‚Wenn der Papst aber irrte, indem er Laster geböte oder Tugenden verböte, dann wäre die Kirche gehalten, zu glauben, daß die Laster gut und die Tugenden böse seien, wenn sie nicht gegen das Gewissen sündigen wollte'." Ein Beleg ist nicht angegeben [1], aber zur Beruhigung auftauchender Bedenken wird hinzugesetzt: „Ich habe streng wörtlich verdeutscht."

Man begreift das ganze Sieges- und Überlegenheitsgefühl, mit dem Hirsch allen Ernstes diesen Trumpf gegen den Jesuiten Bellarmin († 1621) ausspielt, den überdies die katholische Kirche als Heiligen und Kirchenlehrer verehrt. Ist es ihm doch anscheinend gelungen, einen hervorragenden Jesuiten auf eine Unmoral festzunageln, die kaum noch überboten werden könnte! Der angeführte Satz steht nämlich „wirklich und wahrhaftig" und „streng wörtlich" bei Bellarmin in seiner Abhandlung „De Romano Pontifice" lib 4, c. 5.

Und doch ist dieser Trumpf ein völliger Versager; es handelt sich nämlich um eine geradezu horrende Sinnumkehrung der Worte Bellarmins. Nach der Methode, mit der Hirsch das Bellarmin-Zitat verwendet, kann man aus der Heiligen Schrift sogar den Atheismus beweisen; denn es heißt dort (ich habe streng wörtlich verdeutscht): „Es gibt keinen Gott" (Ps. 13, 1). Freilich steht unmittelbar vorher: „So spricht der Tor in seinem Herzen."

Bellarmin behandelt in dem erwähnten Kapitel die Unfehlbarkeit des Papstes in allgemeinen Entscheidungen über Sittenfragen. Zum Schluß entwickelt er zum Beweise für die Unfehlbarkeit das den Philosophen und Theologen so geläufige „argumentum ex absurdis sequelis contrarii", d. h. er zeigt, welch widersinnige Folgerungen sich ergeben würden, wenn der Papst in allgemeinen Sittendekreten irren könnte. In diesem Zusammenhang schreibt Bellarmin die von Hirsch wiedergegebenen Worte. Es ist daher eine geradezu unglaubliche Verzerrung, das, was Bellarmin als unerträgliche, absurde Folgerung aus einer irrealen Voraussetzung zurückweist, ihm positiv als seine eigene Meinung zu unterstellen.

In dankenswerter Weise hat Otto Karrer den ganzen Tatbestand und Zusammenhang eingehend untersucht und dargelegt („Junge Front", 2. Juni 1935), so daß sich hier weitere Ausführungen erübrigen. (Nach Drucklegung dieser Umschau erschienen die „Epiloge" zu den „Studien zum Mythus des 20. Jahrhunderts" [Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln]. Auch dort wird S. 157

[1] Ad. Harnack hat einmal geschrieben: „Halte dich nicht für zu vornehm, um Anmerkungen zu machen, und wisse, daß du niemals so berühmt bist, um dir Beweise ersparen zu können" (Aus Wissenschaft und Leben I [Gießen 1911] 162).

bis 159 der Sachverhalt der Bellarmin-Stelle klargestellt.)

Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Hirsch das Zitat aus Mirbt (Quellen zur Geschichte des Papsttums usw. ⁴1924, S. 358) entnommen, der den Text des 5. Kapitels tendenziös gekürzt hat, ohne die Kürzungen (Auslassungen von Zwischengliedern und wichtigen Vordersätzen) irgendwie anzudeuten. Aber daß dem Theologieprofessor nicht der Zweifel kam, ob er die Worte Bellarmins richtig verstanden habe — in solchen Dingen ist nämlich das „scire dubitare" der Anfang der Weisheit —, daß er sich nicht veranlaßt fühlte, die Stelle sorgfältigst nachzuprüfen, ehe er einen so unerhörten Vorwurf gegen einen katholischen Kirchenlehrer erhob und ihm „wirklich und wahrhaftig" eine solche abgründige Verruchtheit zutraute, das ist es gerade, was die konfessionelle Lage in Deutschland blitzartig beleuchtet und mit erschreckender Deutlichkeit zeigt, welch gewaltige Arbeit trotz aller ökumenischen Bemühungen für die konfessionelle Verständigung noch geleistet werden muß.

Auf seinen Irrtum aufmerksam gemacht, hat Hirsch, der gegen Unredlichkeit und Parteilichkeit anderer so eifern kann, es nicht für angebracht gehalten, seine Behauptung, die zugleich objektiv eine schwere Verleumdung ist, ehrlich zurückzunehmen, sondern er versucht nun, aus dem Zusammenhang, aus dem „Geist" der Stelle, Bellarmin eine Ansicht zu unterlegen, die dieser mit den ausdrücklichsten Worten ablehnt.

Doch wir wollen Hirsch das Recht der Verteidigung nicht beschneiden, sondern seinen Beweisgang im Wortlaut wiedergeben. Er schreibt („Deutsches Volkstum", Juli 1935, S. 561): „Bellarmin denkt so: Die Kirche ‚ist, damit sie nicht etwa gegen das Gewissen handelt, gehalten, zu glauben, daß das gut ist, was jener (der Papst) befiehlt, und daß das böse ist, was jener (der Papst) verbietet' (dies ist kein Irrealis). Das heißt, der Papst ist der dem Menschen von Gott gesetzte Herr, dem er in allen Glaubensdingen und in allen grundlegenden Fragen hinsichtlich Gut und Böse blind zu folgen hat. Ein eigenes freies Urteil über Glaubensdekrete und Sittendekrete des Papstes darf sich der Mensch nicht anmaßen, ohne gegen das Gewissen zu handeln, das ihm gebietet, Gott gehorsam zu sein; und selbst wenn der Papst, was nicht unmöglich ist, in sittlichen Fragen untergeordneter Art irrte, hat man zu gehorchen und nicht zu urteilen. Diese Stellung des Papstes hat dem Gläubigen als das Unantastbare zu gelten, dem er sein ganzes Urteil über wahr und unwahr und über gut und böse bedingungslos unterordnet. Und um dieser Stellung willen hat Gott dem Papst die Unfehlbarkeit in allem Notwendigen verliehen. Ich behaupte, daß niemand mit diesen Sätzen Bellarmins bis ins Letzte im Leben ernst machen kann, ohne daß das, was ich als deutscher Mann Gewissen und Ehrempfinden nenne, beschädigt wird."

Der einigermaßen unterrichtete Katholik wird sofort erkennen, daß hier der grundlegende Unterschied außer acht gelassen ist, ob der Papst als allgemeiner Lehrer in Glaubens- und Sittensachen spricht oder nicht. Gegenüber dem ex cathedra sprechenden Papst kann es für den gläubigen Katholiken allerdings keine Freiheit der Ablehnung geben, weil der Papst in seiner Eigenschaft als allgemeiner Lehrer in Glaubens- und Sittensachen nach der Lehre der katholischen Kirche durch den Beistand des Heiligen Geistes vor Irrtum geschützt ist und das Gewissen den Menschen zur Anerkennung der Wahrheit verpflichtet. So gibt es auch für den gläubigen Protestanten keine Freiheit der Ablehnung gegen Gottes Wort und für den gläubigen Anhänger der Ostkirchen keine Freiheit der Ablehnung gegenüber den Dekreten der sieben ersten allgemeinen Konzilien. Der Ungläubige oder Andersgläubige mag in dieser Hinsicht die dogmatische Voraussetzung für die sittliche Haltung des Katholiken (bzw. des Protestanten oder Orthodoxen) leugnen, aber er kann nicht ihre Folgerichtigkeit bestreiten, wenn einmal die Voraussetzung angenommen wird.

Dem Katholiken steht aber die Prüfung zu, ob und inwieweit der Papst ex cathedra gesprochen hat, und in der katholischen Theologie werden darüber häufig Kontroversen geführt mit der Maßgabe, daß im Zweifel für die Freiheit zu entscheiden ist (Kirchliches Gesetzbuch can. 1323, § 3). Spricht der Papst nicht ex cathedra, so kann die

Verpflichtung zum Gehorsam dementsprechend niemals eine absolute sein; sie ist dann eine relative, je nach dem Einsatz der päpstlichen Autorität abgestufte und kann durch triftige Gegengründe sogar aufgehoben werden. Das gilt erst recht bei rein disziplinären Maßnahmen oder privaten, nichtamtlichen Kundgebungen und Handlungen des Papstes, sowie in Angelegenheiten, auf die sich die Autorität des Papstes überhaupt nicht erstreckt. Thomas von Aquin (In 4, dist. 38, q. 1, a. 4, q. 4 c) konnte daher sagen: „Es gibt Dinge [z. B. in der Berufswahl], in denen der Mensch so sein eigener Herr (ita liber sui) ist, daß er sie selbst gegen den Befehl des Papstes tun kann."

Der Katholik ist also nicht blind auf Gnade und Ungnade dem Papst ausgeliefert; es gibt keinen bedingungslosen, absoluten Gehorsam gegen den Papst. Wie wenig auch Bellarmin geneigt ist, einen solchen Gehorsam zu fordern, geht klar daraus hervor, daß er gegen ungerechte, verderbliche Befehle oder Pläne des Papstes nicht nur ein freies Urteil, nicht nur passiven, sondern auch aktiven Widerstand für erlaubt erklärt (De Romano Pontifice lib. 2, c. 29 ad 7: „Sicut licet resistere Pontifici invadenti corpus, ita licet resistere invadenti animas vel turbanti Rempublicam et multo magis, si Ecclesiam destruere niteretur. Licet, inquam, ei resistere non faciendo, quod iubet, et impediendo, ne exsequatur voluntatem suam; non tamen licet eum iudicare vel punire vel deponere, quod non est nisi superioris"). Übrigens genügt ein Blick in die Kirchengeschichte, um zu sehen, daß von katholischer Seite auch an das Verhalten der Päpste kritische Maßstäbe auf Grund des natürlichen Sittengesetzes und der Kirchenlehre angelegt werden.

Es sei noch eigens bemerkt, daß es eine besondere Jesuitenlehre über den Papst nicht gibt, und daß Bellarmin in dem genannten 5. Kapitel nichts sagt, was von der allgemeinen katholischen Auffassung abweicht. Daß aber der Mensch immer und überall seinem Gewissen, und zwar seinem eigenen Gewissen, folgen muß, hat Bellarmin ebenso gehalten, wie es die Lehre der gesamten katholischen Theologie ist. (Vgl. auch den Aufsatz „Die Fremdheit" in diesem Heft.)

Zusammenfassend kann man somit sagen, daß die Anklagen, die Hirsch gegen den Jesuiten-Gehorsam vorbringt, und namentlich die „Blüte" aus Bellarmin hinfällig sind. Er muß daher gegen sich den Vorwurf gelten lassen, den er gegen andere erhebt, daß seine Äußerungen über den Jesuiten-Gehorsam eben das sind, „was dem echten Historiker das Peinlichste von allem ist, parteiische Tendenzhistorie als objektive Geschichtswissenschaft getarnt".

Geht man nach den Ausführungen Hirschs zu dem Vortrag über, den der Kieler Theologieprofessor Kurt Dietrich Schmidt über „Die Gehorsamsidee des Ignatius von Loyola" [2] auf der dritten ökumenischen Tagung der Luther-Akademie in Sondershausen gehalten hat, so ist einem zu Mute, als käme man aus einem düstern, dumpfen Verlies an die frische Luft und das helle Tageslicht. Hier spricht nicht Voreingenommenheit, sondern gründliche Wissenschaft, die sich bemüht, an Hand der besten Quellen in die Sache einzudringen und sie in maßvoller, würdiger Sprache darzustellen. So ist die kleine, aber inhaltreiche Schrift ein wertvoller Dienst an dem schweren Werke der konfessionellen Verständigung.

Und ihr Ergebnis? Es gibt keinen Jesuiten-Gehorsam, dessen Idee sich wesentlich von dem der andern katholischen Orden unterschiede. Schmidt schreibt (S. 16): „Weder die Auffassung des Obern als eines Stellvertreters Christi, noch die Forderung wirklich absoluten Gehorsams haben mit jesuitischer Eigenart irgend etwas zu tun. Sie sind mönchisches Allgemeingut, uralte Klostertradition. Sogar das Bild vom Aufgeben der angefangenen Arbeit stammt von Benedikt von Nursia, und den Vergleich mit einem Kadaver hat für unsere Augen der liebenswürdigste Ordensstifter der katholischen Kirche, der heilige Franz, zuerst gebraucht. Also auch mit dem Kadavergehorsam ist es nichts." Denn über den so häufig mißdeuteten und zu Angriffen auf den Jesuitenorden mißbrauchten „Kadavergehorsam" urteilt er S. 30: „Wahrlich, wer diese positiven Forderungen, die

[2] 8° (40 S.) Göttingen 1935, Vandenhoeck & Ruprecht. Kart. M 1.80.

Ignatius an die Seinen richtet [die Einsatzbereitschaft für den Willen Gottes], nicht mit heranzieht, wer nur den Kadavergehorsam, d. h. die scheinbare Willenslosigkeit, berücksichtigt, der begeht einfach eine Fälschung. Beides gehört aufs engste zusammen, beides ist vereinigt in dem einen Wort: Gelassenheit. Bereitsein ist alles! Bereit aber für Gott! Das ist die eine Eigenart ignatianischer Gehorsamserfassung. Sie sieht freilich etwas anders aus, als die vulgäre Auslegung will. Aber diese ist nicht zu halten angesichts des wirklichen Quellenbefundes."

Das alles ist zwar schon sehr oft von katholischer Seite gesagt worden, aber es ist gut und anerkennenswert, daß es so deutlich und unumwunden auch von einem protestantischen Theologen gesagt wird. Der nüchterne Sachverhalt ist also der, daß die Wahrheit wieder einmal die Welt um eine Sensation ärmer macht. Daher konnten, als vor wenigen Jahren die spanische Regierung die Auflösung der Jesuitenniederlassungen beschloß und sich zur Begründung auf die besondere Gehorsamsverbundenheit der Jesuiten mit dem Papst berief, sowohl die spanischen Bischöfe in ihrer gemeinsamen Erklärung vom 20. Dezember 1931 als auch der Madrider Nuntius in der offiziellen Protestnote des Heiligen Stuhles vom 29. Januar 1932 die Feststellung machen, daß die Gehorsamsverpflichtung der Jesuiten sich nicht wesentlich von der aller andern Ordensleute unterscheide (vgl. diese Zeitschrift 123 [1932] 123).

Hinsichtlich der Sache selbst seien zum Verständnis und zur Verständigung einige ergänzende und erläuternde Bemerkungen zu der Schrift Schmidts beigefügt.

Vorab: der Gehorsam ist nicht die höchste Tugend. Das ist und bleibt die Gottesliebe (S. Thomas, S. th. 2, 2, q. 104, a. 3). Die Unterordnung des Willens im Gehorsam ist niemals Selbstzweck, sondern auf die Ehre Gottes hingerichtet und erhält durch sie ihr Maß, wobei zu beachten ist, daß die Gehorsamspflicht gegen den Obern den unmittelbaren Verkehr zwischen Gott und der Seele ebensowenig behindert wie irgend eine andere pflichtgemäße Dienstbarkeit. Die nicht selten überspitzten Ausdrücke der Aszeten, selbst wenn sie Heilige sind, dürfen nicht gepreßt werden, sondern sind nach den allgemeinen Regeln der Moraltheologie und auch der Psychologie auszulegen. Das gilt besonders für den häufig wiederkehrenden Ausdruck „Verzicht auf eigenen Willen und eigenes Urteil"; denn man muß Verstand und Willen haben, um den Gehorsam des Verstandes und des Willens üben zu können (Suarez, De Religione S. J. lib. 4, c. 15, n. 26—28). Wenn von einem blinden, unbedingten, absoluten Gehorsam die Rede ist, so wird darunter ein bereitwilliger, gläubiger, entschlossener Gehorsam verstanden, nicht aber ein törichter, gedankenloser oder gar sündhafter. Der Gehorsam soll die geistige, religiöse Persönlichkeit und ihre Eigentätigkeit nicht vernichten, sondern vollenden. Er darf deshalb auch niemals auf Kosten der Wahrheit und der Gerechtigkeit gehen; er muß oben den Despotismus und unten den Servilismus ausschließen.

Da nach Gottes Weltplan die Menschheit und in ihr die Kirche in einer ständigen Entwicklung begriffen ist, so bedarf es keines langen Beweises, daß auch das Gehorsamsideal — übrigens wie jedes Tugendideal — an dieser Entwicklung teilhat, Erkenntnisse und Formen der jeweiligen Zeit in sich aufnimmt, sich anders auf naiv-primitiver Kulturstufe äußert als auf kritisch-hochentwickelter und in feudalen Jahrhunderten ein anderes Gepräge zeigt als in demokratischen, trotzdem sein eigentliches Wesen unverändert bleibt. Einen Befehl wie den, einen morschen Stock ein ganzes Jahr lang täglich zweimal zu begießen oder einen Fels herbeizuwälzen (S. 14/15), hat sicher seit langem kein Ordensmann erhalten. Aber die moderne Zeit mit ihrer weitverbreiteten Nervosität und differenzierten Überkultur kennt auch im Gehorsam harte Proben der Selbstüberwindung, die den alten Einsiedlern in der Wüste gänzlich unbekannt waren, aber an innerem Wert ihren Tugendübungen keineswegs nachstehen.

Auch die Einschätzung und Behandlung der menschlichen Persönlichkeit hat einen tiefgehenden Wandel erfahren. Die Formen und die sprachlichen Ausdrücke, in denen Vorgesetzte und Untergebene miteinander verkehren, sind an-

dere geworden. Was früher ohne Anstoß gesagt oder getan wurde, wird später als peinlich empfunden. Es ist daher keine Verletzung der Ehrfurcht gegen den hl. Franziskus und den hl. Ignatius, heute offen zu bekennen, daß es für den religiösen Gehorsam glücklichere und würdigere Vergleiche gibt als den doch sehr leicht mißverständlichen mit einem Leichnam. Wenn die Kirche es auf dem Konzil von Trient ausdrücklich ablehnte, den Menschen in seinem Verhältnis zu Gott wie ein lebloses (velut inanime quoddam), rein passives Wesen zu betrachten (Denzinger, Enchiridion n. 814), so ist es erst recht mißlich, den Religiosen in seinem Verhältnis zum Obern mit einem Leichnam zu vergleichen. In der neueren Aszetik findet denn auch dieser Vergleich kaum noch Verwendung.

Ob und inwieweit die Ignatianischen Exerzitien mit der deutschen Mystik zusammenhängen (S. 31—38), darüber wird wohl die weitere Forschung noch mehr Licht verbreiten. Es ist sehr wohl möglich, ja wahrscheinlich, daß sich manche Ähnlichkeiten daraus ergeben, daß die Grundgedanken Gemeingut aller katholischen Richtungen waren. Zur Erklärung des Gehorsamsideals überhaupt ist natürlich hinzuweisen: vor allem auf das Beispiel Christi, der ein Leben des Gehorsams gegen Gott[3] und dessen irdische Stellvertreter[4] führte, sodann auf die paulinischen Lehren und Mahnungen[5].

Schmidt (S. 8 f.) bemerkt noch: „So ungeheuer groß das Schrifttum über alle möglichen mönchischen Fragen ist, über den Gehorsam gibt es noch keine einzige Spezialuntersuchung. Jedenfalls ist mir trotz eifrigen Suchens keine bekannt geworden." In solcher Lage sollte ein protestantischer Theologe nicht lange suchen, sondern dem ökumenischen Zuge der Zeit folgen und getrost einen katholischen Theologen fragen. Es gibt natürlich Spezialliteratur auch über den Gehorsam. Sie ist verzeichnet bei Otto Zimmermann, Lehrbuch der Aszetik[2] (Freiburg 1932, Herder) 628 f. Zu vergleichen sind ferner die ausführlichen Untersuchungen bei Suarez, De statu Perfectionis et Religionis lib. 10 und De Religione S. J. lib. 4, c. 12—15. An letzterer Stelle (c. 15, n. 17—25) ist auch die von Schmidt S. 40 angeregte Frage (Gehorsam und Gewissen, bzw. Klugheit) eingehend behandelt.

Max Pribilla S. J.

[3] Joh. 4, 34; 5, 30; 6, 38; 8, 29; 15, 10; 17, 4; Röm 5, 19; Phil. 2, 8; Hebr. 10, 7.

[4] Matth. 17, 26; Luk. 2, 51; Joh. 19, 11.

[5] Röm. 13, 1; Eph. 6, 5—7; Kol. 3, 20—24; Hebr. 13, 17.

Pascal und Dostojewski

Das neue Pascal-Buch Romano Guardinis[1] gehört aufs engste mit seinem früheren Dostojewski-Buch[2] zusammen. Beide verschränken sich zu einer einzigen Sichtung der Neuzeit in ihrem Anfang und Ende. Pascal steht noch zwischen alter Zeit und Neuzeit: „das neuzeitliche Bewußtsein ist da, das voraufgehende noch nicht versunken. In Pascal berühren beide einander noch; so können wir den erregenden Vorgang des Durchbruches miterleben" (P 12). Dostojewski aber gehört mit Kierkegaard und Nietzsche ins Ende der Neuzeit: „in ihnen zieht die Existenzsituation des neuzeitlichen Menschen — des Menschen also vom fünfzehnten Jahrhundert an — ihre letzten Folgerungen. Sie liquidieren die Neuzeit" (D 249).

Von hier aus tritt Pascal sozusagen in die Mitte zwischen Mittelalter und Ende der Neuzeit: in dem Zeichen, daß seine Gottesbegründung rückweist auf Anselm und vorweist auf Kierkegaard. Allen drei gemeinsam ist die Gottesbegründung einer „existentiellen Entscheidung" mit „Brüchen im logischen Fortgang" (P 216), der „ontische Charakter der Denkerfahrung" (217), die „große Bedeutung des Wertmomentes" (218), der „intensiv dynamische Charakter" (219), die Form des „Eros" (220), die Weise darum eines „kinetischen Beweises" Gottes (ebd.), bei dem nicht nur „stärkste religiöse Beteiligung" statthat (223), sondern der „selbst ein religiöser Akt" ist (224), also daß hier „Systeme religiöser Vollzugslogik, medi-

[1] Romano Guardini, Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal. (303 S.) Jakob Hegner, Leipzig 1935. M. 7.50.

[2] Ders., Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskis großen Romanen (Leipzig 1932).

tativer Logik" vorliegen (234). Alle drei sagen mithin „Sprung", aber bei Anselm ist es „Aufschwung ins eigentlich Wirkliche", bei Kierkegaard dagegen „Loslassen in den Untergang", während Pascal als „Wagnis ins Ungewisse" die selber dynamische Mitte ist (215).

Einerseits also ist in Pascal das mächtig, was von Platon und Augustin herkommt: die „edelste Tradition, die das christliche Abendland kennt, und die ihren theoretischen Ausdruck in der Philosophia und Theologia cordis hat", Platon, Paulus, Augustinus, Bernhard von Clairvaux, Franziskus, Gertrud die Große, Elisabeth von Thüringen, Katharina von Siena, Bonaventura, Dante, aber dann auch hinüber in die Neuzeit in Theresia von Avila, Franz von Sales, dem Oratorium (von Bérulle zu Newman), bis zu den Russen, ja „auch in Kierkegaard... in einer seltsamen nordischen Brechung", und sogar als „eigentliche Kraft im Denken Nietzsches, wenn sie auch von ihm gegen Christus und den Lebendigen Gott gekehrt ward" (P 175). Anderseits aber setzt in Pascal unheimlich das ein, was den Ausgang der Neuzeit kennzeichnet: „daß die radikale Endlichkeit sich zur Geltung bringt" (D 249). „Infolge der Depotenzierung Gottes fühlt der Mensch seinen Sinn nicht mehr unmittelbar von Ihm herkommen. Ins Endlose preisgegeben, wie alle Dinge, fühlt er erschreckend — in Pascals Fragmenten kann man den Stoß miterleben — seine umdrohte Endlichkeit; erschreckend und zugleich gestachelt zur Gegenwehr: der Mensch reckt sich. Er faßt in seiner Endlichkeit Stand" (D 251). Zuerst führt das zur Vergöttlichung der Humanität im „Subjekt des neuzeitlichen Philosophierens" (ebd.). Aber dann „dringt das Bewußtsein der bloßen Endlichkeit durch.... Unter dem Mantel jenes logischen, ethischen, kulturellen ‚Absolutismus' ist sie herangewachsen.... Nun wird nicht mehr nur der lebendige Gott in ein bloßes ‚Absolutes' übergeführt und so zu einer Abstraktheit gemacht; nicht mehr nur das Endliche ihm gegenüber zur Geltung gebracht; nicht mehr nur die Absolutheit vom Endlichen in Anspruch genommen, was alles nur Vorstufen waren, sondern es wird erklärt und empfunden: Nur das Endliche ist... Was früher ‚Gott' hieß, ist eine Würde, eine Haltung, ein lebendiger Zustand, welche der Endlichkeit selbst zum Ziel gesetzt sind. Der entscheidende Schritt dahin ist im Letzten der Entschluß zur radikalen und ausschließlichen Endlichkeit: der titanische Finitismus" (D 252 f.). Denn das, was in Pascal (in seinem Kampf gegen die Kompromißformel der gemäßigten Jansenisten) als Kampf gegen die Kirche erscheinen könnte, ist vielmehr der in ihm von vornherein mächtige „tragische Finitismus" (P 81) einer „heroischen Endlichkeit" (P 83), der in diesem letzten Aufbäumen zur „Empörung der eingeengten Endlichkeit überhaupt" ward (P 301).

Dieses Aug' in Aug' zwischen „philosophia et theologia cordis" und „titanischem Finitismus" prägt sich bei Pascal aus in den Gegensatz zwischen dem, was im „Mémorial" lodert, und dem, was seine naturhafte Denkart kennzeichnet. Der „Gott Jesu Christi" gegen den „Gott der Philosophen", sagt die „geschichtliche Offenbarung" gegen einen „Gedankenanstieg": „gesendeten Boten, gesprochenes Wort, gerichtetes Ereignis" (P. 52). „Die Gnade kommt nicht in freischwebendem religiösem Erlebnis, sondern sie ist an bestimmte geschichtliche Gestalten gebunden" (P 164), also „daß es auch kein beliebiges Verhältnis zum Erlöser gibt, dieser vielmehr im Raum der Kirche steht und dem einzelnen nur durch sie zugänglich ist" (P 259). Hiermit bedingt sich die restloseste Übergabe: des Geistes, der das Absolute sucht, unter die geschichtliche Offenbarung, und des Geistes, der das unmittelbar Göttliche sucht, unter die menschliche Erscheinung. Anderseits aber bebt im naturhaften Geistesleben Pascals ein „Lebensinstinkt ... tragisch-heroischer Art" (P 60), ein „Suchen nach den Komplikationsstellen der Wirklichkeit" als den „Krisenpunkten" (P 119) bis zur „Desillusioniertheit bis auf den Grund" (P 141). Es wird „Haltung und Technik eines zynischen und dennoch von letzter Gewissenhaftigkeit geleiteten Realismus" (P 145), die „Affektlage der pessimistisch aristokratisch-konservativen Denkart" (P 147), die alles durchschaut und doch unerbittlich gerade die äußere Haltung fordert, „eine Kultur des Schwebenkönnens" als „Daseinsspannung aus dringlichster Untergangs-

gefahr und intensivster Lebenspräsenz": „ein Geist ist hier so wissend und geübt in der bösen Tiefe des Daseins, daß er die Äußerlichkeit im Pathos ihrer bloßen Äußerlichkeit zu nehmen versteht" (P 150). Diese „Überzeugung von der ... tragisch unauflösbaren Natur des Seins" (P 203) färbt dann auch das Gottesbild: was Gottes Verborgenheit in Seinem Offenbarsein ist, wird zur Zwielichtform der „ambiguité". „In der Ambiguität der Offenbarung hat Pascal religiös gelebt und gekämpft..., weil er in ihr den Raum der Freiheit und Herrlichkeit der Gottesbewegung sah... Hier ist er aber auch seinem Dämon verfallen: dem Dämon des Kampfes; dem Willen zum Unbedingten um jeden Preis" (P 174), dem „Dämon des Kampfes, der ihn nicht nur antrieb, ohne Rücksicht wider den Gegner anzugehen, sondern diesen daraufhin zu stilisieren, daß er zum absoluten Gegner würde, gegen welchen der absolute, d. h. vernichtende Kampf möglich und geboten wäre" (P 89). So ist Pascal weder der „Heilige" noch „das weltreligiöse Genie", sondern „ein Mensch, in welchem die Entscheidung für Christus und wirkliche Größe von der Welt her in bitterem Kampfe lagen. Und zwar gerade dann, wenn er christlich dachte und kämpfte. Gerade dann ist das Dunkelste in ihm durchgebrochen" (P 14). Und darum ging Pascals letzte Umkehr in das Schweigen (P 296 f.).

Dostojewski offenbart dieselben Gegensätze im Gegenüber von Fürst Myschkin (im „Idioten") und Iwan Karamasoff (in den „Brüdern Karamasoff"). Die Gestalt des Fürsten Myschkin faßt in ein Symbol, was im Gesamtwerk Dostojewskis die „frommen Frauen", die zwei Sonjen und die „geistlichen Männer" sagen: das Geheimnis der „großen Annahme" (D 45). Ein solcher „Mensch existiert weiter in der Ausweglosigkeit seines Leidens und bleibt auf Gott bezogen, dessen Willen er nicht begreift, aber an dem er nicht irre wird" (D 31). Er „lebt unmittelbar verwoben in Erde und Schicksal", aber es „wird immer neu ein ‚Bruch' vollzogen, der aus Naturhaftigkeit oder paganer Frömmigkeit in das tiefste, geistig-pneumatische Gottesverhältnis führt: durch die Verbundenheit mit Christus und die Annahme des Daseins als Willen Gottes" (D 37). Ja, in den beiden Sonjen (im „Raskolnikoff" und im „Jüngling") lebt die „Innigkeit der Gotteskindschaft" geradezu „mitten in der Ausweglosigkeit eines verlorenen Daseins" (D 72). So kommt es zuletzt zu der Form, daß ein Mensch ganz Mensch ist und doch nichts weiter lebt und wirkt als Christus spiegeln und atmen: erscheinend als „Idiot" und eben so die „Torheit Christi" verkündend. „Mit Myschkin ist weder der Gottmensch selbst gemeint, noch gar ein zweiter Christus. Er ist der Mensch Lew Nikolajewitsch Myschkin. Sein Dasein besteht aus lauter Menschlichkeit: Leib und Seele, Freude und Not, Armut und Erbschaft, und Begegnung und Untergang. Aber aus seiner menschlichen Existenz tritt das Bild einer andern auf, die nicht menschlich ist, der des Gottmenschen" (D 356). „Ein Mensch ist da, Menschenantlitz und Hände und Herz; aber was sich daraus erhebt, ist das Bild des Erlösers... Gotteskraft und Liebessieg offenbaren sich ... aus hilfloser Ohnmacht" (D 366). — Scharf dem gegenüber steht in Iwan Karamasoff die äußerste Gestalt des „titanischen Finitismus" (D 252), der, „um die schlecht gebaute Welt zu korrigieren, das Recht der Verfügung über Gut und Böse auf sich nimmt" (D 136). „Er will die leidenschaffende Unordnung beseitigen und ist doch wollüstig grausam. Er wird von fremdem Leiden gequält — dennoch sucht er das Quälende und genießt es" (D 175). „Da ist das Titanische, das Welträume und Jahrbillionen handhabt — zugleich aber die Sehnsucht in die bürgerliche Existenz.... Da ist der Übermensch, der skeptisch-ruchlos das Böse als notwendigen Faktor des Weltgeschehens nimmt und mit einem tragischen Zynismus die eigene Verzweiflung in das Gefüge des Seins einsetzt, da so erst Seinsmöglichkeit werde, ein seltsam idealistischer Satanismus — unauflöslich aber mit ihm verwachsen auch der Lakai.... Da ist ein Verlangen nach ... Befreiung von allem Übel und allem Bösen in der großen Liebeshingabe an das Geheimnis Gottes — und zugleich der Einspruch dagegen, das Kaltwerden, die Verhärtung; das Endgültigsetzen der Welt, so wie sie ist, mit dem entrüsteten Urteil, daß sie so sei, und doch

wieder mit dem geheimen, wollüstigen Willen, sie solle so bleiben, weil nur so die Empörung mit ihrer Lust möglich wird" (D 201 ff.) —, und dies Ganze als „Minderwertigkeit durch ein titanisches Sichaufrecken gegen Gott überkompensiert" (D 181).

Guardini macht im Nachwort zum Dostojewski-Buch und im Vorwort des Pascal-Buches den Versuch, die bleibenden Unterschiede zwischen beiden auf das Schema seines „Gegensatzes" (Mainz 1925) zurückzuführen. Pascal und Dostojewski berühren sich zwar darin, daß sie das „Werden" betonen (P 17; D 24) und in ihm das Nahe Gottes, Pascal im „Kontakt" des religiösen Aktes (P 224 ff.), Dostojewski im „Konfinium zu Gott" des „ganzen Daseins" (D 29). Aber so sehr „die uns bekannte Wirklichkeit ‚Pascal'... weniger eine Gestalt als ein Entwurf..., weniger ein Sein als ein Kämpfen und Werden" ist, so ist sie dies doch „im romanischen Raum, also niemals Chaos, auch nicht in jenem positiven Sinne, wie ich es bei einem Dostojewski aufzuzeigen versuchte. Pascal war nicht nur selbst Ingenieur, sein eigenes Dasein strebt in die große Bau-Gestalt... In Pascal ist nichts von der strömenden Unbestimmtheit.... Immer wieder zerbricht aber ein neuer, aus dem Innern kommender Vorstoß die vorhandene Definition, um zu einer neuen vorzudringen" (P 17 f.). In Dostojewski jedoch „ist das Fülle-Moment des Daseins, das Nichtdefinierte, aller Form Entgleitende, Fließende, Unvorhersehbar-Plötzliche in die Gestalten selber heraufgestiegen" (D 376). Pascal und Dostojewski verhalten sich wie Bau zu Wuchs, Form zu Fülle, — und hierin zuletzt wie Abendland zu Osten.

Aber unbewußt spricht Guardini das tiefere Wort über das Verhältnis der beiden Großen nicht hier, sondern im Nachwort zu Rüttenauers Übertragung des „Speculum perfectionis" von Bruder Leo (Leipzig 1935), als Ausführung der letzten Anmerkung des Pascal-Buches (P 301). Beide, Pascal wie Dostojewski, offenbaren nichts von der letzten Lösung des Konfliktes, der in ihnen tobt. Bei Pascal mündet er ins Schweigen (P 300 f.), bei Dostojewski in den das Leid austragenden Schrei (D 243). Franz von Assisi ist gerade darin das reine Spiegeln und Atmen Christi, daß er das eigentliche Opfer Christi spiegelt und atmet. „Daß Christus im Tode verstummen mußte; daß sein Wille, die unendliche messianische Möglichkeit des offenen Gottesreiches zu verwirklichen und die Welt in der Macht des Heiligen Geistes umzuwandeln, nicht erfüllt werden konnte; daß alles in ein unausdenkbares Opfer eingehen mußte — das lebt ... weiter in der christlichen Geschichte als deren Herzgeheimnis und Herzkraft" (Spiegel usw. 250). Ebenso hält „Franziskus ... seine Sendung fest und nimmt zugleich die objektive Unmöglichkeit ihrer unmittelbaren Verwirklichung an; er geht den Weg des Opfers, welches die Verwirklichungsform der göttlichen Liebe ist" (P 301 Anm.). „Franziskus hat in ein Opfer von einer Einsamkeit und Schwere eingehen müssen, die Gethsemani und Golgatha mitvollzog. Davon sind die Stigmen der körperliche Ausdruck" (Spiegel usw. 251).

Dann ist aber das Letzte nicht das Persönliche dieses Spiegelns und Atmens des Opfers Christi, sondern das geradezu Unpersönliche des „Dienstes", darin dieses Opfer je neu gegenwärtig ist. Hierin überwindet sich dann auch der Guardinische Gegensatz eines „Konfinium zum Gott" (D 29) gegen ein „religiöses Verhältnis auf Distanz" (D 23), zwischen „Kontakt als eine zur Einheit strebende Bewegung" und „Distanz als ein Meinen und Verehren aus einer konstitutiven Ferne" (P 224), mit dem folgerichtigen Vorzug einer „Philosophia und Theologia cordis" (P 175). Das Rätsel von Welt und Mensch ist so groß, daß es nur als Schattenwurf der Größe Gottes sich fassen läßt, also daß der blinde und stumme reine Dienst der Göttlichen Majestät allein standzuhalten vermag, wie eben gerade der eingeborene Sohn Gottes so allein standhielt: „Vater, wenn es Dein Ratschluß ist, nimm weg diesen Kelch von mir; aber nicht mein Wille, sondern der Deine werde!" (Luk. 22, 42.) Und also ist alles Fortstreben ins Persönliche einer Philosophie und Theologie „des Herzens" nur dazu da, in das wirkliche „Herz Gottes" mit seinem eigenen Herzen aufzugehen und unterzugehen: in die Übergabe des Herzens in den Herzschlag Seines Dienstes, auch und ge-

rade wenn dies erscheint als ein Leerwerden des Herzens in einen herzlosen Dienst. So allein wird die Neuzeit liquidiert: ihr Aufstand der Persönlichkeit in das Opfer der Persönlichkeit, ihr Aufstand gegen den Dienst in den Untergang in den Dienst. Dieses Grab allein wird das „glorreiche Grab" der Auferstehung.

Erich Przywara S. J.

Resignation oder Hingabe?

„Keiner erlangt das Glück, der nicht über sein eigenes Selbst hinaussteigt" — diese Worte aus dem „Wandererbuch" des hl. Bonaventura finden in moderner Charakterkunde und Erziehungslehre starken Widerhall. Aber das Echo klingt nicht von allen Seiten gleich voll und rein. Es ist ein großer Unterschied etwa zwischen dem Verzichten eines Menschen, der verbittert losläßt, was ihm das Leben wegreißt, der aber dem Leben seinen Raub niemals verzeiht, — und dem enttäuschungsmüden „Omnia vanitas" des allzu Resignierten, erst recht zwischen diesen beiden und der fröhlichen Gelassenheit einer Seele, die klar gesehene Werte hingibt um höherer Güter willen und weil sie frei, bewußt sich hinschenken will. Die Menschen suchen eben auf recht mannigfachen Wegen sich aus der Verkrampfung ins Ich zur innern Freiheit hin zu finden.

Da hat z. B. kürzlich ein im Dienst armer Geisteskranker ergrauter Psychiater in einem Erinnerungsbuch Rückschau auf sein Leben gehalten, die Glücksbilanz gezogen und nach dem Sinn des Ganzen gefragt. So ein Buch, in dem ein wertvoller Mensch uns von seinem innern Werden und seinem persönlichsten Wissen zu erzählen verspricht, muß man immer mit dankbarer Erwartung und Ehrerbietung entgegennehmen. Es ist ja, wie wenn ein Weiser vor dem Ende einer langen und verdienstreichen Lebenswanderung uns noch einmal an der Hand nähme, um uns vor geheimnisvolle Quellgründe des Lebens hinzuführen und um uns dort Lebensrätsel aufzuhellen, für die eben nur der im Leben gereifte Weise eine Lösung weiß. So wird denn auch, wer nicht nur für lärmende „große Ereignisse" Interesse hat, gern sinnend und mit innerer Anteilnahme vor verschiedenen Bildern stehen, die Alfred Hoche[1] aus seiner Jugend- und Manneszeit gesammelt und aneinandergereiht hat. Er läßt uns zunächst in dem Bild seiner Vorfahren Einzelzüge sehen, die sich in seinem eigenen Seelenbild teilweise — vielleicht nicht immer ganz harmonisch — zum Ganzen formten. Dann führt er uns vor das Bild eines geistig hochstehenden Mannes, dessen „etwas traurige braune Augen" auf Lebensschicksale hinblicken mögen, die den Lebenswillen allzu früh knickten, durch dessen „außerhalb der Schulstunden fast nur zerstreutes und gedrücktes" Wesen, aber doch manchmal noch im Kreis der Amtsgenossen der blitzende Humor besserer Jahre durchbricht. Sonst leicht „vieles gehen lassend" ist er treu an seine Berufsarbeit hingegeben. Es ist das Bild des Vaters, den der Bub mit 13 Jahren schon verlor. Daneben steht das Bild der Mutter, der energischen und mutigen Frau, „klug und klar, scharf und kritisch, nüchtern und praktisch". Die Kinder „empfanden ihre Art manchmal als erkältenden Reif, der auf die Blüten ihrer Phantasie und ihrer Wünsche fiel". Aber ihrem starken Lebensmut dankt der Sohn die Freilegung seines späteren Berufsweges nach dem Tode des Vaters. Enttäuschungen der ersten acht Jahre haben sich dem Gedächtnis des Kindes tief eingegraben, und noch der Greis schaut etwas schmerzlich auf sie zurück. Mit acht Jahren wird der Bub aus der Schule genommen und fortan daheim vom Vater fürs Gymnasium vorbereitet. Der Vater, für den Sohn „von brennendem Ehrgeiz erfüllt", ist ein glänzender Lehrer, aber „Choleriker, abhängig von seiner Stimmung, und wenn diese schlecht war, von unbegrenzter Heftigkeit". Volle, frohe Anerkennung gibt er auch für gute Leistungen kaum; dafür stellt er bei wenigen Fehlern in der Schularbeit alsbald die Idiotenanstalt in Aussicht. Die „harte Frühdressur" verschafft dem Knaben in seinem zwölften Jahr die Aufnahme auf Untersekunda, schwächt ihn aber körperlich und senkt in die Seele ein böses Minderwertigkeitsgefühl, an dem der Mann noch schwer trägt, wenngleich er

[1] Jahresringe, Innenansicht eines Menschenlebens. 4.—6. Taus. kl. 8° (298 S.) München 1934, Lehmann. M 4.50, geb. M 6.—

es nach außen hin gut ausgleicht. Nach den Gymnasialjahren im Konvikt zu Schulpforta, den Universitätsjahren in Berlin, bei guten und schlechten Lehrern, und nach Assistentenjahren in Heidelberg ebnet sein Lehrer Fürstner dem jungen Mann den Weg zur Habilitation in Straßburg. Hier kommt es zu schweren Zerwürfnissen mit Fürstner. Aber nach einigen hart gewordenen Wartejahren erhält der junge Dozent den Ruf zu einer an Ehren und Erfolgen reichen akademischen Wirksamkeit in Freiburg. Knapp gezeichnete Skizzen aus den Freiburger Jahren mag die Phantasie des Lesers zu einem abgerundeteren Bilde zu ergänzen suchen. Der Schreiber der „Jahresringe" selbst wendet sich nunmehr allgemeinen Reflexionen über den Wertgehalt des Lebens und über dies und das zu.

Nach beträchtlichen äußern Lebenserfolgen möchte man hier einen fröhlich-dankbaren Grundton erwarten. Darum überrascht eine gewisse Herbheit, fast Bitterkeit, die manchmal aus dem Buche klingt. Es sei hier nicht sosehr an gelegentliche scharfe Urteile über Weggenossen des Lebens oder Einzelvorkommnisse gedacht, oder an den Ruhm, zeitlebens ein guter Hasser gewesen zu sein — anders wär's ja schöner, aber wer niemals über seinen Nächsten zu sehr aufbrauste, mag den ersten Stein werfen; auch nicht an die Tonart, in der, übrigens selten, über Katholisches geredet wird und die mehr einfühlendes Verstehen wünschen läßt. Was vor allem tiefes Bedauern weckt, ist die Sinnbilanz, die aus dem doch so vielfältig wertvollen Leben gezogen wird. Ein Abschnitt über den „Sinn des Lebens" trägt das Kennwort: „Und da ging das Licht aus und wir saßen im Dunkeln." Über die ganzen Kapitel, die von „letzten Fragen" des Lebens handeln, könnte man das Motto schreiben, das der Verfasser über Bilder aus der Kindheit setzte: „Selig sind, die nichts erwarten, denn sie werden nicht enttäuschet werden. Nicht aus der Bergpredigt." Der Knabe hat mit zehn Jahren — wie es etwas großspurig heißt — „bewußtermaßen seine Beziehungen zu Gott gelöst" und sie, abgesehen von gelegentlichen „Rückfällen" in ein Abendgebet, nicht mehr aufgenommen. Denn, so steht es in F. Th. Vischers kategorischen Worten über dem Kapitel „Der liebe Gott": „Wir haben keinen lieben Vater im Himmel, sei mit dir im reinen; man muß aushalten im Weltgetümmel auch ohne das..." Wir hören dann mancherlei Dinge, die man wohl eher in materialistischen Schriften des 19. Jahrhunderts oder der Aufklärungszeit suchte, wie: daß die Menschen „aus ihrer Angst zu allen Zeiten ihre Götter erschaffen" haben, daß „die Kraft der religiösen Überzeugung nicht auf Tatsachen oder logischen Gründen, sondern [nur] in der Energie eines Gefühles" ruhe. „Wir leben nicht zu einem bestimmten Zweck, jedenfalls nicht zu irgend einem uns erfaßbaren . . ., wir sind eines Tages da, durchlaufen am rotierenden Bande der Zeit die uns zufallende Wegstrecke ... und erfüllen den Sinn unserer Existenz ...in der Entwicklung der in uns liegenden Möglichkeiten nach den Gesetzen unserer Anlage." Wo sich ein Mensch im Angesicht des Sterbens zu Gott zurückfindet, „macht man sich eine armselige Vorstellung von einem Himmelsherrn, wenn man meint, er werde das Wertlose einer aus Angst- und Vernichtungsgefühl geborenen Wandlung nicht durchschauen". Wer dem sterbenden Mitmenschen vor seinem Heimgang noch hilft, die Hand Gottes zu suchen, freut sich vielleicht nur, „den Sterbenden, den trübseligen Überrest dessen, was einmal stolz und aufrecht im Lichte wandelte, doch noch unter seinen Willen zu beugen". — Christus, der mehr als einen „armseligen Begriff" von Gottes Hoheit hatte, spricht mit dem Ernste dessen, der weiß, was es um Gott, um Seele und Ewigkeit ist, von der Bedeutung des Hingehens in die Ewigkeit. Er spricht von der Freude des Himmels über den heimfindenden Verlorenen und weist, selber sterbend, den sterbenden Schächer in seiner Todesqual auf die seiner wartende Erbarmung Gottes.

Wie mag resigniertes Verzichten auf Verankerung des Lebens in umfassendem, ewigem Lebenssinn verstehbar werden? Vielleicht von der Meinung her, das Fragen nach jenseitigem Lebenssinn wolle „das Unfaßbare fassen und das Grenzenlose umgrenzen". Solche Metaphysik wäre allerdings ein System von Illusionen, da wir ja Gottes Wesen nicht mit kleinen Menschenbegriffen ausdenken können. Aber es gibt auch eine Metaphysik, die sich der Unfaßbarkeit

ebenso wie der Wirklichkeit Gottes und seiner Ewigkeiten bewußt ist. Sie beugt ihr Knie nicht vor dem rotierenden Band zeitlichen Geschehens und nicht vor der Eiskühle stoischer Sterbensgleichgültigkeit und vor keiner bloßen Resignation hinsichtlich „letzter Fragen". Sie weiß, warum sie glaubt, und neigt sich in begründeter Demut vor dem „in unzugänglichem Lichte" waltenden Unendlichen. In ihm weiß sie den letzten Sinn aller Kreatur und allen Weltgeschehens verankert, auch wo sie den Ankergrund in den Tiefen der Gottheit nicht sieht. An sein lichtes Walten und an sein undurchforschtes Dunkel gibt sie sich anheim, wissend, warum, und doch in freiem und kühnem Willen zur Hingabe. Zu ihm spricht sie ihr „Serviam" — „ich diene".

Näher zu solcher Seelenhaltung sucht ein anderer Arzt hinzuführen. Fritz Künkel hat soeben eine sechsbändige „Angewandte Charakterkunde" vollendet. Sie ist wie eine große Symphonie mit dem einen, vielfach variierten Hauptmotiv: daß sich der Mensch aus der Verkrampfung in das Ich zur innern Freiheit hinarbeiten muß, in der Auseinandersetzung der Generationen Alt und Jung, in der Liebe der Geschlechter, in der Wechselwirkung von Individuum und Gruppe. Der vorletzte Band[2] führt aus, wie in der „meist mißglückten" Auseinandersetzung mit der Gemeinschaft der einzelne sich in Neurose oder Verbrechen verlieren kann, und schildert in einer „Charakterpathologie" Formen der Persönlichkeitsentartung. Er betont dann aber auch in einer „Charaktertherapie" die Aufgabe und die Heilkraft der Gemeinschaft, die dem einzelnen die Treue hält, ihn durch die Krisen führt und formt. Im Schlußband[3] werden die theoretischen Gedanken des Werkes nochmals systematisch zusammengefaßt in einer „dialektischen Charakterlehre". Danach wurzelt alle „Problematik" der Charakterentwicklung letztlich in dem „Ur-Gegensatz", daß alles Seelenleben ein Sichauseinandersetzen des Ichs mit der Welt, des Subjekts mit dem Objekt ist. In tausend Weisen führt das Leben in einzelne Gegensätze hinein und im Dreitakt von Thesis-Antithesis zur Synthesis, zur positiven — einer Seelenhaltung, in der man stets für neue Aufgaben und deren Lösung wach ist —, oder zur negativen, der Ichverkrampfung, der Angst, der seelischen Starre, der „Neurose" in allen Formen. Aus Naturverbundenheit und Gemeinschaft, aus dem „Wir" herausfallend, gerät die Seele in ihre Einsamkeit und innere Not. Sie muß den Weg aus der Krise zum „gereiften Wir" zurücksuchen, den Weg zur „Gelassenheit". Nicht zur falschen Gelassenheit, der bloßen Resignation, dem bloßen „Nicht-mehr-mittun-mögen", zum Wegwerfen von Lebenswerten, wie wenn ein Kind den halben Kuchen zerstampft, weil es nicht den ganzen bekam. Echte innere Gelassenheit und Freiheit ist ein Loslassen von allen verkehrten Schein-Sicherungen des Lebens, ist letztes Ausgeliefertsein an Gott, in der nur das Gebet bleibt und die Hingabe und offene Bereitschaft für neue Aufträge. Sie ist geistiges Verarmtsein, aber diese Armut besagt zugleich Freiwerden für neue Ziele und Kräfte des Lebens. Die Welt wird dabei leer und wertlos und steht doch plötzlich in strahlender Fülle und ungeahnten neuen Werten wie neu erschaffen da. Der echt „Gelassene" ist nicht mehr sein eigener Herr. Er wird Gefolgsmann einer höheren Macht. Der Mensch wird innerlich umgeschaffen zum „Lehensträger eines außer-raumzeitlichen Reiches" und von dieser Macht zugleich mit der Verantwortung für sein Volk und seine Schicksalsgefährten des Lebens beladen. Durch Irrtum und Verblendung, Leiden und Krisen geht der Weg zum immer wacheren Bewußtsein, daß einzelne wie Völker „Lehensträger der Weltregierung sind". In dieser Seelenhaltung finden sich Stille und Freude, Geduld und Arbeit, Zuversicht und ewig neues Fragen zur sinnvollen Einheit zusammen. Der einzelne muß zur „religiösen Reifung des Charakters mitten im irdischen Leben" zu gelangen trachten, indem er in die Gemeinschaft, in das „Wir" hineinwächst, das Träger der Kultur und Lehensträger Gottes ist. Kulturdienst wird so Gottesdienst.

Ist das zu guter Letzt nun wieder bloße Auferweckung alter Kulturvergötzung oder klingt da etwas vom gött-

[2] Charakter, Leiden und Heilung. 8° (VIII u. 235 S.) Leipzig 1934, Hirzel. M 5.—, geb. M 6.80.

[3] Charakter, Krisis und Weltanschauung. 8° (VIII u. 191 S.) Leipzig 1935, Hirzel. M 5.—, geb. M 6.80.

lichen Kulturbefehl, Aufforderung: in demütig-schlichter Treue auf seinem Platz in irdischem Leben zu Gott hin zu reifen? Mit der letzteren Auffassung hoffen wir Sinn und Absicht des Buches richtiger zu treffen. Jedenfalls bietet es eine Fülle von Gedanken, die zum Weitersinnen locken und die wir Katholiken vielfach in die Sprache etwa der Exerzitienbetrachtungen von Gottesdienst und „Indifferenz" übersetzen können. Das läßt auch über Einzelheiten, bei denen man sein Fragezeichen anbringt, etwas „hinweglesen". Doch bleibt am Ende ein unbefriedigtes Weiterfragen: die wertvolle Forderung nach metaphysischer Unterbauung des Diesseitslebens leidet an Scheu vor einer — bei aller Ehrfurcht gegenüber dem Geheimnis Gottes — doch dogmatisch klaren und so dem Leben auch klare Wege weisenden Religion. Möchten spätere Auflagen sich zu ihr hinfinden.

Obwohl Künkel sowohl Adler wie Freud als einseitig ablehnt, ist der Anklang an die Individualpsychologie bei ihm unverkennbar. Aber — und das ist sein Vorteil — er sucht den Fundamentalfehler der Individualpsychologie in ihrer Schulform zu vermeiden: sie forderte Einfügung des Ichwillens in den Gemeinschaftssinn, aber versagte bei der letzten Frage: Warum „soll" ich diese Einfügung pflegen? R. Allers hat meines Wissens zuerst darauf hingewiesen, daß hier der Grundfehler im „System" lag, im Vergleich zu dem die andern Fehler sich eher ausmerzen ließen (z. B. in seinem in 4. Auflage mit einem Geleitwort von P. A. Gemelli O. F. M. erschienenen „Werden der sittlichen Person" und viel früher). Von katholisch-theologischer Seite hat Nikolaus Seelhammer[4] eine Studie veröffentlicht, die sorgfältig die „Schuldoktrin" der Individualpsychologie darstellt, sie in sachlich stark zusetzender, mitunter einseitig pessimistischer, aber nie persönlich verletzender Kritik beurteilt; sie könnte allerdings wohl noch durch eine aufbauende und einbauende ergänzt werden. Auch hier wird wieder deutlich, daß der Fundamentalfehler der Lehre gerade in der religiös-weltanschaulichen Wurzellosigkeit zu suchen war. Die marxistische, materialistische Auffassung kennt eben nur die Beziehung des Menschen zur Erde und zum Erdgebundenen, nicht auch die des Menschen und der Welt zu Gott. Und darin liegt der unüberbrückbare Gegensatz zu christlicher Lehre vom Menschen.

Menschenleben erinnert an ein Glücksspiel. Es bringt keinen Gewinn, wenn man nicht zu Verlust bereit ist. Man muß den Einsatz des Ichs wagen und weiß doch bis zuletzt nie ganz, wie das Spiel enden wird. Das ist ein sinnloses Tun, wenn nur ein Schicksal bald für, bald gegen uns würfelt und am Ende nichts mehr bleibt. Es wird ein sinnvolles und kühnes, zielgewisses Glücksstreben, wo einer um Gottes willen immer wieder sich bemüht, aus seinem Ich herauszukommen, dienend und in menschlicher Gemeinschaft helfend auf seinem Lebensposten, dem glänzenden oder geringen, zu stehen, nicht in Resignation, sondern in Hingabe an die Vorsehung, der er glaubt und traut. Freilich, wo einer so „über sich hinaus will", mahnt ihn St. Bonaventuras „Wandererbuch der Seele auf dem Wege zu Gott": „Wir können uns nicht über unser Selbst hinaus erheben, wenn nicht eine Kraft von oben her uns emporhebt."

Alexander Willwoll S. J.

[4] Die Individualpsychologie Alfred Adlers, dargestellt und kritisch untersucht vom Standpunkt der katholischen Moraltheologie. Abhandlungen aus Ethik und Moral, hrsg. von Fritz Tillmann, XII. Bd. 8° (186 S.) Düsseldorf 1934, Schwann. M 3.—, geb. M 3.80.

Besprechungen

Bibel und Liturgie

1. Katholische Kirche und Bibel. Von Bischof Dr. Marius Besson. Übersetzt von Oskar Bauhofer. 8° (128 S., 17 Tafeln.) Einsiedeln 1934, Benziger. M 3.—, geb. M 4.50
2. Das Buch der Bücher. Volkstümliche Einführung in das Verständnis der Heiligen Schrift. Von Ernst Benz. 8° (VIII u. 155 S.) St. Gallen 1934, Leobuchhandlung. Kart. Fr. 2.50
3. Die Bibel im Leben der Völker. Von Ernst v. Dobschütz. 8° (240 S., 16 Taf.) Witten 1934, Westdeutscher Lutherverlag. Kart. M 2.50
4. Führer durch das Kirchenjahr. Von Bischof Dr. Christian Schreiber. Aus seinem Nachlaß gesammelt von Adolf Strehler. 8° (384 S.) Berlin 1934, St.-Augustinus-Verlag. Geb. M 6.80
5. Dein ist der Tag. Lebensaufbau aus dem Sonntag. Von Dr. P. Virgil Redlich O.S.B. 8° (159 S.) Salzburg 1934, Anton Pustet. Geb. M 3.30
6. Pastor Jakobs spricht. Ein Jahresbuch der Frohen Botschaft. Ausgewählt von Karl Geerling, mit einem Geleitwort von Abt Ildefons Herwegen. 8° (227 S.) Essen 1934, Fredebeul & Koenen. Kart. M 2.80, geb. M 3.50
7. Der Ruf von der Erde nach Gott und der Gottesdienst der Kirche. Ein Buch von der Kirche für ihre Zweifler. Von Franz Köhne. 8° (231 S.) München 1934, Ernst Reinhardt. Geh. M 4.50
8. Kurzgefaßtes Handwörterbuch des Kirchenlateins. Von Josef Schmid. 8° (238 S.) Limburg a. d. Lahn 1934, Gebr. Steffen. Geb. M 4.80

Bischof Besson von Lausanne gibt in seinem Werk „Katholische Kirche und Bibel" (1) einen vorzüglichen Überblick über die Stellung der Bibel im Leben des katholischen Mittelalters, in Kunst, Schule, Volk, Volkssprache usw., nicht ohne die landläufigen Schlagworte von der „verbotenen", „angeketteten" Bibel richtigzustellen. Das Buch ist eine kleine Kulturgeschichte der Bibel im Mittelalter, die mit reichen Einzelheiten und ausgewähltem Bildschmuck das Schlußurteil belegt: „Der Geist, die Worte und Gestalten der Heiligen Schrift erfüllten die mittelalterliche Predigt, die mittelalterliche Liturgie, die mittelalterliche Kunst bis hin zu den volkstümlichen Schauspielen." Zugleich steht das Buch im Dienst der Erneuerung dieses Geistes, der einer Verständigung mit den getrennten Bekenntnissen die Wege bahnen hilft.

Bessons Schrift ist die beste Berichtigung zu einigen unhaltbaren Sätzen, die E. v. Dobschütz in seinem Werk „Die Bibel im Leben der Völker" (3) schreibt, so von der Unduldsamkeit der Kirche gegen die Übertragung der Heiligen Schrift in die Volkssprache (109 118), von dem angeblichen Fehlen einer Auswirkung des Schriftgeistes auf das tägliche Leben (101) und einiges andere dieser Art. Im übrigen hat v. Dobschütz in den zwölf Kapiteln seines schmalen Büchleins eine Unsumme von wissenswerten Dingen niedergelegt, wie denn sein Werk mit Recht ein Abriß der geschichtlichen Bibelkunde von der ersten Entstehung der Heiligen Schrift durch alle christlichen Jahrhunderte hindurch bis in die Gegenwart genannt werden könnte. Wir haben kein Buch, das wie dieses auf so gedrängtem Raum und — bis auf einzelne oben angedeutete Fehlurteile — so zuverlässig und ausgiebig über das Schicksal der heiligen Bücher in der Geschichte der Christenheit unterrichtet. Es ist zu bedauern, daß ein vorzeitiger Tod den Verfasser gehindert hat, die „seit Jahren geplante umfassende Kulturgeschichte der Bibel", von der er im Vorwort schreibt, herauszugeben.

Nach der exegetisch-theologisch-apologetischen Seite hin ist die gediegene Arbeit von Benz, „Das Buch der Bücher" (2), eine gute Hilfe für den Leiter von Bibelrunden wie zum Selbststudium des Laien. Es bringt das Wichtigste aus der biblischen Einleitungswissenschaft und von den exegetischen Einzelfragen diejenigen, die heute besonders zeitgemäß sind, wie Schöpfungsbericht, Sintflut, Wundererzählungen u. a., darüber hinaus aber auch dogmatisch wichtige

Fragen und praktische Winke für die Bibellesung. Der Fachwissenschaftler wird in Einzelheiten der Erklärung hie und da anderer Meinung sein: im ganzen ist das Heft, dessen Inhalt aus Vorträgen eines biblischen Einführungskurses erwachsen ist, für die erste Orientierung auf diesem ganzen Gebiet ein sehr brauchbares Mittel.

In dem Band „Führer durch das katholische Kirchenjahr" (4) sind etwa dreißig Aufsätze gesammelt, die Bischof Schreiber für das Berliner Kirchenblatt über Festzeiten und Festtage des Kirchenjahres verfaßte. Die Hauptstärke der Darstellung liegt in der geschichtlichen Einführung in die einzelnen Festgedanken und in der praktischen Auswertung, während die liturgische Seite der Ausführungen sich im allgemeinen auf die Wiedergabe der liturgischen Texte beschränkt. Das Buch ist nach Inhalt und Ausstattung eine würdige Gabe der Erinnerung an den ersten Bischof der Reichshauptstadt.

Sonn- und Festtagsgedanken sind es auch, mit denen Pastor Jakobs, der Industriepfarrer, von Kanzel und Kirchenzeitung aus das katholische Kirchenjahr begleitete, und die nunmehr nach seinem Tod in Auswahl einem weiteren Leserkreis dargeboten werden (6). Wir verstehen, daß die gesprochenen Worte dieses gütigen, verstehenden Großstadtpriesters, in dem sich tiefer Glaube und seelsorgerliche Liebe, reife Menschenkenntnis und sinnige Naturbeobachtung, goldener Humor und erzieherischer Ernst glücklich mischten, bei seiner großen Gemeinde gute Aufnahme fanden. Sie sollte auch diesem Sonntagsbuch zuteil werden, um so mehr, als es ganz im Dienst des einen großen Gedankens steht, für den sich das Leben des Verfassers verzehrte: Ausrichtung des gesamten Christenlebens auf Christus und die Gliedschaft in ihm.

Ein Sonntagsbuch im eigentlichsten Sinn ist der schöne Band aus den „Büchern der Geisteserneuerung" von Virgil Redlich, „Dein ist der Tag" (5). Daß ein Buch über den Sonntag als Tag des Herrn heute seine volle und besondere Berechtigung hat, ist keine Frage. Hier wird nun feinsinnig und tief der christliche Sonntagsgedanke als Grundlage und Mittelpunkt des ganzen christlichen Lebensaufbaus durchgeführt. Sicher wird, wer immer den Gedanken dieses Buches besinnlich folgt, seinen eigenen Sonntag ganz neu sehen und erleben und dann vielleicht auch etwas von der Schönheit des Satzes spüren, der irgendwo in dem Buche steht: „Selber ganz Sonntag sein, das ist das freudige Geheimnis tiefer Menschen."

Ein Buch des Suchens und der Sehnsucht ist schon nach seinem Titel das Werk von Köhne, „Der Ruf von der Erde nach Gott" (7). Der protestantische Verfasser, der aus der Schule Heims kommt und vom Erlebnis der deutschen Revolution entscheidende Antriebe des Glaubens empfing, sucht für diese Zeit und ihre Zweifler nach dem Weg zu Gott. Er findet ihn im Gottesdienst der Gemeinde als dem Quellort des Glaubens. In nicht wenigen Punkten nähert er sich hochkirchlichen Anschauungen, so in den Gedanken über das Priestertum, über das Sakrament, Dogma und Bischofsamt. Das Werk spiegelt auch in der Form sehr deutlich das Ringen des Verfassers um Klärung der ihn bewegenden Gedanken und fordert vom Leser starke Bereitschaft, wenn er sich in den oft eigenwilligen Ideengang einleben will.

Zum Schluß sei noch auf ein brauchbares Hilfsmittel zum Eindringen in das Kirchenlatein hingewiesen, das Pfarrer J. Schmid in seinem „Kurzgefaßten Handwörterbuch" vorlegt (8). Das kleine, praktisch angeordnete Lexikon bietet nicht nur den Wortschatz für Missale und Brevier, sondern auch für das Rechtsbuch der Kirche, für das Rituale Romanum und das Memoriale rituum. Es leistet für ein erstes rasches Nachschlagen oder eine erste Einführung in die amtlichen Kirchenbücher gute Dienste.

A. Koch S. J.

Philosophie

Das Problem des Nicht. Von G. Kahl-Furthmann. 8° (XII u. 592 S.) Berlin 1934, Junker & Dünnhaupt. M 18.—

Die Verfasserin bietet uns eine scharfsinnige und erstaunlich reichhaltige Untersuchung über die mit dem „Nicht" zusammenhängenden Fragen. Im ersten Teil wird durch eine Darlegung verschiedener Auffassungen des Widerspruchsprinzips das eigentliche Problem heraus-

gearbeitet; alle Meinungsverschiedenheiten scheinen Kahl-Furthmann darin begründet zu sein, daß man die Frage nach dem „objektiven Korrelat" des Begriffs „Nicht" vernachlässigt habe. Im zweiten und dritten Teil wird das geschichtliche Material über diese Frage gesichtet, und zwar zunächst über die Frage nach dem objektiven Korrelat des negativen Begriffs, dann über die nach dem Korrelat des negativen Urteils. Nach dieser eingehenden Vorbereitung bringt der vierte Teil den Lösungsversuch. Der entscheidende Gedanke ist die Annahme einer Sphäre der „Objektivität" zwischen dem reinen An-sich-Sein und der durch das Subjekt konstituierten Sphäre des Gedankens. In dieser Sphäre sollen die negativen Sachverhalte unabhängig von jeder Setzung durch das Subjekt bestehen, während in der Sphäre des reinen An-sich-Seins (der „Faktizität") das Negative sich nicht findet, so daß z. B. auch das Widerspruchsprinzip auf sie nicht angewandt werden kann. Gegen diese Lösung erheben sich allerdings alle Schwierigkeiten, die stets gegen die Annahme derartiger Zwischenreiche erhoben wurden. Die „Sphäre der Objektivität" scheint uns nur durch die Fiktion zustande zu kommen, daß nicht bloß die Inhalte unserer Erkenntnis unabhängig von unserem Erfassen bestehen, sondern auch die Eigentümlichkeiten, die dem Gegenstand nur als gedachtem durch die Eigenart unserer diskursiven Erkenntnisweise zukommen. Weil diese Unterscheidung zu wenig beachtet wird, kommt etwas Verkrampftes in die Fragestellung hinein, wie es ja oft bei der Frage nach dem Nicht oder dem Nichts geht. Es entsteht wenigstens der Eindruck, als ob bei der Suche nach dem objektiven Korrelat des negativen Begriffs oder Urteils doch wieder nach etwas Positivem gefahndet würde, und das läßt sich natürlich in der wirklichen Welt nicht finden. — Durch diese Bemerkungen soll aber nicht geleugnet werden, daß das Werk dem Fachphilosophen wertvolle Anregungen geben kann, da es auf manche oft übersehene Probleme aufmerksam macht.

J. de Vries S. J.

Sexualität und Persönlichkeit. Wesen und Formen ihrer Beziehungen. Von Dr. O. Schwarz. 8° (XVI u. 205 S.) Wien-Leipzig-Bern 1934, Weidmann. M 10.50

Ringen und Tragik heutigen Denkens über den Menschen klingen in diesem Buche mancherorten auf. Es einheitlich zu kennzeichnen und zu werten, ist darum schwierig. Man muß es jedenfalls von zwei verschiedenen Sichtpunkten aus betrachten. Zunächst in dem, was der Verfasser vor allem wollte, in der Distanzierung von mechanistischer Anthropologie: das Buch drängt aus sinn- und wertblindem Denken und Triebvergötzung hinaus, zum Fragen nach dem innern Sinn biologischen und seelischen Geschehens. Das verrät schon seine Anlehnung nicht etwa an psychoanalytische Schemata der letzten Jahrzehnte, sondern an Charlotte Bühlers feinsinnige und wohlunterbaute Lehre vom Lebensrhythmus und seinen Phasen. Von vornherein wird hervorgehoben, daß menschliche Geschlechterbeziehung etwas im innersten Wesen anderes ist als bloße biologische Instinkthaltung, weil der ganze Mensch nicht nur Träger der „Natur", sondern auch Schöpfer und Träger von „Kultur, also einer vom Geist her bestimmten Lebensform" ist. Daher dann die große Frage nach „formalen Entwicklungsgesetzen" und dem Teilsinn der einzelnen Entwicklungsphasen im menschlichen sexuellen Werden. Es überrascht nicht, daß die menschenwürdige letzte Erfüllung des Entwicklungssinnes nur in einer für die Dauer geschlossenen Einehe gesehen wird. (Freilich arbeitet sich das Buch leider noch nicht zur Klarheit der konsequenten Forderung nach Unauflöslichkeit der Ehe durch.) Einst viel umredete Dinge, wie Kameradschaftsehe, Käuflichkeit, Entfraulichung der Frau in bolschewistischer Massenverproletarisierung u. ä., werden ebenso entschieden auch von rein „naturalistischem" Standpunkt aus wegen ihrer Sinnfremdheit und Sinnwidrigkeit abgelehnt, wie Hypothesen von moralfreier Promiskuität als menschlichem Urzustand in das Reich entwicklungssüchtiger Konstruktionen verwiesen werden. Das Abstandnehmen des Buches von Theorien, die vor zehn und weniger Jahren noch berühmt waren, wird an manchen Stellen unverkennbar.

Wie schade, daß diese Lichtseiten des Buches die Schatten um so störender

empfinden lassen und sie, vom Standpunkt umfassender Sinnbetrachtung aus, erst recht als Schatten zu sehen zwingen. Eine Serie von Abwegigkeiten — von kindlicher Autoerotik bis zu mißbrauchtem Verhältnis u. ä. — wird zwar in der Sinnwidrigkeit ihrer seelischen Struktur gezeigt, aber erscheint doch wie eine Reihe von Teilen eines naturgemäßen Entwicklungweges. Ist es unbewußtes Kapitulieren vor dunkeln Wirklichkeiten oder zu schnelles „Finalisieren-wollen" — jedenfalls wird das feine Schema des „Lebensrhythmus" auf ein Tatsachenmaterial angewandt, das nur einem Teil der Wirklichkeit entnommen und einseitig gesichtet ist. Die Tatsachensichtung wird jenem sehr gesunden Teil der Jugend nicht gerecht, der Abwege als Entwicklungswege ablehnt, der ernst und mit Erfolg an sich arbeitet, der, falls er sich teilweise verlor, die straffe Forderung des Ideals dennoch kompromißlos und führend vor sich haben will, der später auch in einer nicht dem Traum gemäßen Ehe eine zu lösende Aufgabe sieht. Selbst wenn alle Jugendlichen diese Serien von Fehlwegen durchliefen — was nicht der Fall ist und was der Verfasser auch nicht sagen will —, bliebe der „Abweg" dem Sinne und der Richtung des „Entwicklungsweges" durchaus zuwiderlaufend. Im Sinne wurzelt ein Sollen, und dieses vermöchte sich auch dem, was alle täten, verneinend entgegenzustellen. Gerade die mehr geglückten Partien des Buches lassen von Neuauflagen eine Ausweitung des Blickes für Sinn und Sollen wünschen!

A. Willwoll S. J.

Erziehung zur Persönlichkeit. Ein Zyklus in acht Betrachtungen. Von Albert v. Trentini. Nach dem Tode des Dichters veröffentlicht. 8° (121 S.) München-Berlin 1935, R. Oldenbourg. Kart. M 2.50

Der im Jahre 1933 verstorbene Südtiroler Dichter Albert v. Trentini ist auch ein Philosoph gewesen und hat Essays über Persönlichkeitsgestaltung hinterlassen, die nun nach seinem Tode veröffentlicht wurden. Der Titel des Buches ist eigentlich nicht richtig. Es wird nicht von der Erziehung zur Persönlichkeit gesprochen, sondern von den Wesensmerkmalen und dem Werden der Persönlichkeit. Die eine von den acht Betrachtungen erscheint nur als ganz kurzes Fragment, und auch die Gedanken der übrigen Aufsätze sind nicht bis zu letzter Klarheit durchgedacht und geglättet. Der Dichter selbst würde wohl noch länger an dem Zyklus gearbeitet haben, wenn ihm Zeit dazu geblieben wäre.

Auch so bietet das Büchlein viele wertvolle und originelle Einsichten. Über Persönlichkeit ist ja unendlich viel gesagt worden. Aber diese hier ausgesprochenen Gedanken eröffnen doch manche neue Aussicht und Durchsicht — nicht abschließende Erkenntnisse. Ein Problem wie das der Persönlichkeit wird ja wohl nie zu einem Abschluß gebracht werden können. Unter den Elementen, die in einer Persönlichkeit sich verbinden müssen, erscheinen besonders diese drei von überraschender Bedeutung und sind auch vom Verfasser in überzeugender Weise dargestellt worden: Anerkennung des Geheimnisses, der Unerforschlichkeit alles Daseins, Anerkennung des geheimnisvoll tragischen Widerstandes, den das Dasein an jedem Punkt uns entgegensetzt (das Leiden) und „Einheit von Leben und Werk". Die Betrachtungen sind philosophisch-psychologischer Natur, aber überall von religiöser und spezifisch christlicher Gläubigkeit beeinflußt.

P. Lippert S. J.

Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart. Von Karl Larenz. 2. Aufl. 8° (X u. 175 S.) Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. M 4.50, geb. M 6.—

Ein klar und flüssig geschriebenes Buch über die rechts- und staatswissenschaftlichen Ideen der Gegenwart, besonders der Nachkriegszeit! Positivismus, Neukantianismus, Phänomenologie, Wert- und Kulturphilosophie, Naturrecht, Metaphysik des konkreten Geistes im Sinne Hegels und endlich der völkische Staatsgedanke bilden den Inhalt. Das Ziel, die einzelnen Lehrmeinungen aus ihren jeweiligen geistesgeschichtlichen Grundlagen verständlich zu machen, ist bei aller Kürze wohl gelungen. Die Sympathie des Verfassers gilt der Metaphysik des konkreten Geistes und dem völkischen Staatsgedanken. Letzter metaphysischer Grund der Rechts- und Staatsordnung ist der Volksgeist. Dieser ist keine Abstraktion, sondern lebendige, indivi-

duelle Kraft, ja Substanz. „Der Volksgeist als schöpferischer Grund und Substanz, damit aber auch als Aufgabe und Verpflichtung, als Zu-sich-selber-kommen des Volkes im Werden und in der Gestaltung, als Leben und Tun erschließt sich uns auf Grund des objektiv-idealistischen Wirklichkeitsverständnisses." Ohne Zweifel kommt diese Lehre vom schöpferischen Volksgeist mannigfachen Tendenzen der Gegenwart entgegen. Aber die Problematik eines Volksgeistes als metaphysischen Gebildes ist durch die Berufung auf den objektiven dialektischen Idealismus doch nicht erledigt, vielleicht noch gar nicht genügend gesichtet. Es besteht die große Gefahr, daß das echt philosophische Verlangen nach Metaphysik mit einem Mythos oder gar einer Mythologie gestillt wird.

J. Schuster S. J.

Sozialwissenschaft

Sinn und Ende der Arbeitslosigkeit; die gesellschaftliche Neugestaltung aus dem Reichtum der freien Volkskräfte. Von Peter Dehen. 8° (VI u. 124 S.) Freiburg i. Br. 1935, Herder. M 2.50.

Dichterische Schau und Meisterschaft der Sprache verbunden mit gesundem, nüchternem Menschenverstand und christlichem Sinn geben dieser Schrift das Gepräge. Daneben hat Spannsche Soziologie den Verfasser in hohem Grade angeregt und befruchtet; in manchen Abschnitten meint man, Spann selber reden zu hören, in andern nimmt man mit Befriedigung wahr, wie manche Spannsche Überspitztheiten unmerklich berichtigt und zurechtgebogen sind. Nur in einer Fußnote (S. 18) macht sich der Verfasser die systembildende Irrlehre Spanns von der Unvereinbarkeit der klassischen vier causae (materialis, formalis, efficiens, finalis) der philosophia perennis und die grundsätzliche Ablehnung der wirkursächlichen Betrachtung zu eigen, ohne sich jedoch darum hindern zu lassen, an anderer Stelle sie recht sachgemäß und zutreffend selber anzuwenden. Dem Spannschen Einfluß ist es wohl auch zuzuschreiben, daß der Verfasser die von ihm vertretenen Gedanken für grundsätzlich neu ausgibt, während sie altes, nie verloren gegangenes Erbgut sind; auf den gleichen Einfluß wird es zurückzuführen sein, daß die kirchenlehramtlichen Kundgebungen zum Gegenstande überhaupt nicht berücksichtigt werden, und daß eine Reihe von Formulierungen — wenigstens dem Wortlaute nach — stracks das Gegenteil dessen sagen, was etwa in „Rerum novarum" und „Quadragesimo anno" steht.

Dehens Grundgedanke ist dieser: kraft der technischen Fortschritte vermögen wir die materielle Güterversorgung mit viel weniger Arbeit als früher zu bewerkstelligen. Diese Freisetzung von Arbeit ist kein Übel, sondern ein großer Gewinn, wofern es nur gelingt, die gewonnene Freizeit mit dem rechten Inhalt zu erfüllen, d. h. die Menschen wahrhaft menschenwürdig leben, den höheren Kulturgütern obliegen zu lassen. Dabei steht an erster Stelle die Freimachung des Menschen für seine Familie. Dieser Grundgedanke, von dem allein aus die heutige Arbeitslosigkeit richtig gesehen und gewürdigt werden kann, ist so wahr, daß es daneben ziemlich belanglos ist, ob die vom Verfasser gegebene wirkursächliche (!) Erklärung der Entstehung der heutigen Lage zutrifft oder nicht, ob die von ihm vorgeschlagenen Maßnahmen durchführbar sind oder nicht. Die gebotene Lösung erscheint sehr anfechtbar, aber dem läßt sich abhelfen: ist die Frage einmal richtig gestellt, dann wird auch die richtige Antwort bald gefunden sein. Dehens Schema ist dieses: Vorkapitalistisch hatten wir eine statische Wirtschaft und Gesellschaft. Das kapitalistische Zeitalter vollbrachte die gewaltige Leistung, unter Aufrechterhaltung der Deckung des starren Bedarfs in gewaltiger Dynamik die großen technischen Anlagen, wie Eisenbahnen usw., „zusätzlich" zu schaffen. Nachdem dies vollendet ist, kehrt die nachkapitalistische Wirtschaft und Gesellschaft wieder zur Statik zurück, d. h. die technischen Neuerungen werden nunmehr auch in die Statik eingebaut; ihr Besitz bedeutet jedoch, daß nunmehr die Befriedigung des Lebensbedarfs mit viel weniger Aufwand an Zeit und Kräften möglich ist; die nachkapitalistische Menschheit hat daher, nachdem sie sich eine den völlig veränderten Verhältnissen angepaßte Ordnung gegeben haben wird, ungleich mehr Zeit für die höheren Kul-

turbereiche. — Es genügt, an das Projekt der Autobahnen zu erinnern, um zu erkennen, wie fragwürdig es ist, ob das Zeitalter des technischen Fortschritts mit seiner Dynamik abgeschlossen hinter uns liegt und wir nur noch die Aufgabe haben, das Erbe dieses Zeitalters in Verwaltung zu nehmen. „Quadragesimo anno" setzt sich die Aufgabe, einer dynamisch bewegten, auch weiterhin im technischen Fortschritt begriffenen Wirtschaft und Gesellschaft die rechte Ordnung wiederzugeben. Das dürfte realistischer gesehen sein als die Idylle der Wiedergewinnung geruhsamer Statik auf höherer Ebene technischen Komforts, wie sie Dehen vorschwebt. So gegensätzlich aber die Werturteile der Enzyklika und Dehens über die Arbeitslosigkeit klingen mögen: sachlich besteht völlige Übereinstimmung.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Politischer Aktivismus und sozialer Mythos. Giambattista Vico und die Lehre des Faschismus. Von Walter Witzenmann (Neue deutsche Forschungen, Abtlg. Volkslehre und Gesellschaftskunde, hrsg. von Hans R. G. Günther und Erich Rothacker, Bd. 15). 8° (160 S.) Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. M. 6.—

Der Verfasser dieser suggestiven Studie glaubt, daß die Philosophie und Geschichtsdeutung des G. Vico im italienischen Faschismus ihre erste geschichtliche Verwirklichung gefunden hat. Vermittler dieser Einwirkung war der französische Sozialist Sorel, der eigentliche Schöpfer der sog. sozialen Mythosidee. Der Wille, die intuitive, unreflektierte Tat wird für Vico der Zugang zum Wahren. Dadurch steht er im schärfsten Gegensatz zum Rationalismus eines Descartes und dessen Bevorzugung der mathematischen Evidenz. Das eigentlich Wahre ist die Geschichte, die Verwirklichung des Menschen durch die Tat. Charakteristisch ist auch die Theorie der Zyklen in der geschichtlichen Entwicklung, ferner ein gewisser „Elitarismus", demzufolge nicht die Masse, sondern eine ausgewählte kleine Schar aktiver Träger der Geschichte wird, endlich der soziale Mythos als Voraussetzung und Kraftquelle für die politische Tat. Witzenmann verfolgt sehr eindringend die Einwirkung und zum Teil nicht unbeträchtliche Umbildung der Gedankenwelt Vicos durch Sorel. Vico war oder wollte wenigstens gläubiger Katholik sein, Sorel hat mit dem Gottesgedanken in jeder Form gebrochen. Ein lehrreicher Ausblick auf den Faschismus und seine Unterschiede von Hauptpunkten der nationalsozialistischen Lehre, besonders bezüglich Rasse und Blut, beschließt die anregende Arbeit. Der römische Mythos der Italianità ist nicht mehr eine Fiktion, wie der Sorelsche Mythos des Generalstreiks, er ist eine lebendige Wirklichkeit geworden, „ein religiöser Glaube, in dem der Mensch in seiner unlöslichen Verbundenheit mit einem höheren Gesetz gesehen wird, einem objektiven Willen, der über das Einzelwesen hinausgeht und es zu einem mitwissenden Glied einer geistigen Gemeinschaft erhebt". J. Schuster S. J.

Lebensbilder

Erinnerungen eines simplen Eidgenossen. Von Jacob Lorenz. 8° (352 S.) Erlenbach-Zürich 1935, Rentsch. Fr. 5.—

Diese ungewöhnlich spannend geschriebene Selbstbiographie schildert das Leben eines für die verschiedenartigsten Zeiterscheinungen und Einflüsse aufgeschlossenen Mannes ohne Schminke und Schönheitspflästerchen, gelegentlich auch wohl mit überraschender Ehrlichkeit, aber immer frei von abstoßendem Zynismus. Das Buch umfaßt die Zeit von 1883 bis 1933. Der Verfasser, bekanntlich Gründer der in der Schweiz vielbeachteten politisch-sozialen Zeitschrift „Das Aufgebot", ist heute Professor an der katholischen Universität in Freiburg im Üchtland.

In kleinbürgerlichen Verhältnissen seiner ostschweizerischen Heimat aufgewachsen, kommt der kleine „Lausbub" an die Klosterschule nach Engelberg. Infolge der mißlichen wirtschaftlichen Lage der Familie gezwungen, seine Studien vorzeitig abzubrechen, wird er für kurze Zeit Geschäftsreisender seines Vaters, eines gutmütigen, etwas ungeschickten, früher wohlhabenden kleinen Kaufmannes, dann Student der Nationalökonomie an der Universität in Freiburg. Er verdient sich nebenbei durch Stundengeben und literarische Dilettantenarbeiten den Unterhalt, unterstützt gleichzeitig seine

Eltern, sieht sich aber auch jetzt zum Abbruch der wissenschaftlichen Laufbahn genötigt, da des Vaters Geschäft vor dem Bankerott steht. Er besorgt nun zeitweilig die Schriftleitung von katholisch-konservativen Lokalblättern in Goßau und Wil und ist dabei im Herzen schon ein halber Sozialdemokrat.

Eines schönen Tages fährt der wagemutige junge Mann raschentschlossen nach Freiburg und meldet sich dort ohne genügende Vorbereitung zum Examen in der Nationalökonomie. Er fällt durch, kehrt in die Ostschweiz zurück und nähert sich immer mehr den Grundsätzen und Lehren des unverfälschten Marxismus — bei gleichzeitiger Vernachlässigung seiner religiösen Pflichten. Nur kurze Zeit, und Lorenz schließt sich förmlich den Sozialdemokraten an, wird u. a. Mitbegründer der bissig satirischen Zeitung „Die Wanze" und als Sekretär des alten Greulich einer der begeistertsten Anhänger der Internationale.

Die Enttäuschung bleibt nicht lange aus. Die Internationale, die noch im Herbst 1912 im schönen Basel in geräuschvollen Riesendemonstrationen „dem Krieg den Krieg" in allen Sprachen der zivilisierten Menschheit erklärt hatte, versagt, als der Weltkrieg tatsächlich ausbricht, geradezu kläglich — zum maßlosen Erstaunen und Ärger ihrer naiven Bewunderer vom Schlage unseres „simplen Eidgenossen": „Es war wie ein Schrei in uns. Aber vor allem — wo blieb die Internationale? Wo waren die Proletarier? Wo die Sozialisten? Ha, die rabiatesten Einträchtler, die geschultesten Gewerkschaftler zogen zum Teil freiwillig und singend ab!" (S. 280.) Trotz dieser schweren Enttäuschung vergehen noch einige Jahre, bis Lorenz seine Verbindung mit den Genossen vollständig löst. Die Jahre 1917 und 1918 bringen die seelisch bedeutungsvollste Wandlung zum Abschluß, die religiöse. Der verlorene Sohn kehrt zum Glauben seiner Jugend zurück und erfüllt fortan treu seine Pflichten als katholischer Familienvater und Staatsbürger. P. Maurus Carnot O. S. B. war es, den die Vorsehung dem Sozialdemokraten zum Führer in dieser wichtigsten aller Lebensfragen schenkte. Die zwei Kapitel, worin Lorenz dieses große innere Geschehen schildert, sind wohl die ergreifendsten und schönsten des ganzen Buches.

Der Verfasser fühlt selbst, daß hier seine „Erinnerungen" in der Hauptsache abgeschlossen vorliegen, er vermeidet — wohl absichtlich —, zu den neuesten wirtschaftlichen und politischen Fragen Stellung zu nehmen. So bringen denn die noch weiter folgenden Aufzeichnungen vermutlich vielen Lesern eine unliebsame Enttäuschung: sie hätten gar zu gern noch das Urteil dieses hellen Kopfes über so manche brennende Tagesfrage und vielumstrittene Zeiterscheinung vernommen. Aber auch sie werden wenigstens für die zwei Kapitelchen „Die Mutter stirbt" und „Im Dienste des Landes" dem Verfasser, der die Lücken seiner Bildung später ergänzte und ausglich, herzlich danken. Zumal die zarte, opferstarke Liebe des Sohnes zu der selbstlosen, rührend treubesorgten (protestantischen) Mutter gehört zu den gewinnendsten Zügen in dem fesselnd gezeichneten, aber doch wohl auch nach der Meinung des Verfassers nicht allseitig „mustergültigen" Charakterbild „eines simplen Eidgenossen".

A. Stockmann S. J.

Ein fremder Vogel. Kindheit. Von Ingeborg Maria Sick. Einzig berechtigte Übersetzung aus dem Dänischen von Pauline Klaiber-Gottschau. 8° (284 S.) Basel o. J., Friedrich Reinhardt. Geb. M 5.60 (Fr 7.—).

Die dänische Dichterin schildert uns in diesem Buch ihre eigene reiche Kindheit. Nach dem Tode ihres Vaters, eines französischen Komponisten, heiratete die Mutter einen älteren dänischen Theologieprofessor. So kommt die Kleine als „fremder Vogel" nach Kopenhagen. Es dauert lange, bis sich die lebhafte Französin in ihrer neuen nordisch-kühlen Heimat zurechtfindet, trotz der warmen, aber unbeholfenen Liebe ihres prächtigen Stiefvaters, zumal da sie bald auch ihre Mutter verliert.

In reizvoller Weise erzählt sie uns in Ichform manch heiteres und ernstes Erlebnis. Alles ist gesehen mit den großen, klugen Augen eines geweckten Kindes, das in seiner köstlichen Unbefangenheit die Menschen und ihre Welt noch ernst nimmt und gerade darum einen besonders scharfen Blick hat für die sonderbaren Unehrlichkeiten und Inkonsequenzen der schon vernünftigen

Erwachsenen. Mit köstlichem dänischem Humor schildert sie die kleinen Unarten ihrer Kindheit. Sehr schön erzählt sie von ihrem kindlichen Erlebnis des Leides und des Todes und von ihrem kindlich realen Verhältnis zum lieben Gott. Gerade hier brechen die katholischen Gedanken ihrer ersten Kindheit immer wieder durch, manchmal im Gegensatz zu den liebsten Menschen ihrer Umgebung. Und so bleibt sie auch in dieser Welt „ein fremder Vogel". — Beim Lesen der Übersetzung möchte man sich manchmal eine weniger wortgetreue Wiedergabe wünschen.

J. Coenen S. J.

Länderkunde

Malaya kreuz und quer. Mit Parang und Kompaß in tropischen Wäldern. Von Forstdirektor C. Hummel. Mit 25 Bildern u. Karten. 8° (168 S.) München 1935, Kösel & Pustet. Kart. M 3.80

Ein schlichtes und anspruchsloses Buch und doch wertvoll. Sehr unterhaltend geschrieben und doch mehr als bloße Unterhaltungsliteratur.

Der Verfasser, ein gebürtiger Allgäuer, trat nach Abschluß seiner Ausbildung im Forstfach in britische Dienste und wurde als Forstdirektor eines der britischen Staaten auf der Malayischen Halbinsel angestellt. Die drei Jahre, die er in diesem Dienst verbrachte, schildert er in vorliegendem Buch, wahr, anschaulich, in wohltuendem Erzählerton. Es ist ein aufgeschlossener, pflichttreuer und zugleich gütiger, innerlich vornehmer Mensch, der da im fernen Osten dem deutschen Namen wirklich Ehre machte. Freilich hatte er das Glück, fast durchweg mit ebenso liebenswürdigen und vortrefflichen Menschen zusammenzukommen und zusammenzuarbeiten — was den leisen Verdacht eines allzu großen Optimismus wachruft. Von besonderem Interesse ist das helle Licht, in dem die hervorragende kolonisatorische und allgemein politische Begabung des englischen Volkes sich darstellt. Darin dürfte dieser vorurteilslose Deutsche recht gesehen haben.

P. Lippert S. J.

Schöne Literatur

Johanna, Ketzerin und Heilige. Von Georg Bernanos. (82 S.) Leipzig 1934, Hegner. Geb. M 2.50

Das schlichte, ungebildete Bauernmädchen von Domrémy im Kampfe mit den gelehrten, aber verblendeten und harten Inquisitionsrichtern — unterliegend und doch durch ihre Heiligkeit siegend, das ist der Vorwurf, den sich Bernanos zu dichterischer Gestaltung gewählt und mit entsprechenden Bruchstücken aus den Prozeßakten ausgestattet hat. Stimmungsbilder einprägsamster Art werden gezeichnet. Alles Licht fällt dabei auf die Heldin, tiefe Schatten auf die Vertreter der Kirche, ihre Würdenträger und zünftigen Theologen. In seinem Eifer gegen die beamtete Prälatur, gegen Pharisäismus und Pazifismus, gegen die brave Nachhut des lauen, mittelmäßigen Gewohnheitschristentums ist aber der Dichter der Versuchung erlegen, den Ausnahmefall von Rouen zur Regel zu machen und so das Bild der Wirklichkeit zu verzerren. Gewiß: „Vom Oberhirten herab bis zu den kecken Ministrantenbengeln weiß jedermann, daß im Heiligenkalender sehr wenige politische Prälaten und schönrednerische Äbte vorzufinden sind." Die Rangordnung der Hierarchie ist eine andere als die der Heiligkeit. Immerhin darf daran erinnert werden, daß es auch in dem Stande der Bischöfe, Domherren, Äbte und Lizentiaten der Theologie viele aufrichtige Jünger Christi gegeben hat und gibt, und daß die Verbrennung einer Heiligen gerade nicht zu ihren alltäglichen Gepflogenheiten gehört.

Die dichterische Bearbeitung eines historischen Stoffes weckt naturgemäß wieder die Frage nach dem Verhältnis von Dichtung und Geschichte. Darüber hat kürzlich Peter Dörfler einen klugen und sachverständigen Vortrag veröffentlicht, in dem er auch den Wandel der Auffassung über dieses Verhältnis im Laufe der Jahrtausende berührt („Dichtung und Geschichte", Köln 1935, Bachem). Mit Recht mahnt er den Dichter zu ehrfürchtiger Scheu und Vorsicht, wenn er große historische Persönlichkeiten zum Gegenstand seiner Darstellung wählt. Über das Problem „Johanna, Ketzerin und Heilige" findet sich alles Nö-

tige in dieser Zeitschrift 110 (1925/26) 241—259. M. Pribilla S. J.

Heimat. Die deutsche Landschaft in Erzählungen deutscher Dichter. 12° (434 S.) Berlin 1934, Ullstein. Geb. M 4.80

Das Buch hält, was Titel und Vorwort versprechen: „Wer seinen Wegen folgt, tritt eine Reise an, die von der See über die deutsche Mitte zu den Alpen führt." Die bunte Vielfalt deutscher Landschaft ersteht vor dem Leser, erfüllt von den Menschen, die mit dieser Landschaft verbunden sind zu lebensvoller Einheit. Es sind prächtige Gestalten unter den Männern und Frauen, die uns hier begegnen. Etwa der alte Steuermann Lürsen in „Vor der Weser", der Bergmannn-Vater in „Romfahrt", der alte, trotzköpfige Bauer Wallbaumer in „Die gefangene Eiche", der ewig lustige Pfälzer in „Philp mit der Orgel". Wie die Heimat einem deutschen Menschen ans Herz wachsen kann, ist wohl am besten gezeigt an „Matthäus Deinböck", dem alten Bauern-Vater, der lieber langsam dahinstirbt, als seinen Söhnen den kleinen Hof mit den Kosten einer teuren Operation zu belasten, und an Oger in „Ein Feldzug gegen England", der das Unrecht des Kolonienraubes nicht verwinden kann und aus einer wunderbaren Harmonie von Verbitterung, Rechtsfanatismus und deutscher Ehrlichkeit auf eigene Faust seine alte Wahlheimat wieder erobern will. Leider wurden in diese sonst gute Sammlung auch einige weniger wertvolle oder gar wertlose Stücke aufgenommen, so etwa: „Ein Leuchtturm wird frisch gestrichen", „Die Mora Hanna", „Verlust und Gewinn", „Die Rettung", „Fliederbäumchen", „Das Lachen im Schnee." Von den 31 Beiträgen sind bis auf zwei alle Originalveröffentlichungen. A. Delp S. J.

Das blaue Haus. Eine Geschichte aus dem Leben. Von Helene Christaller. 8° (297 S.) Basel [o. J.], Friedrich Reinhardt. M 5.60

Das Buch erzählt vom Lebenskreis der Schriftstellerin im „Blauen Haus" oder in den italienischen Alpen. In bunter Mischung ist die Rede von ernsten und heiteren Dingen, meist von den Kleinigkeiten des Alltags. Das Buch gewinnt den Leser unwillkürlich durch die schlichte Wahrhaftigkeit seiner Erzählung und durch die reine Güte, mit der die Schriftstellerin auch die gewöhnlichsten Werktäglichkeiten zu beseelen vermag. Sie versteht es besonders, von der heilenden und weckenden Kraft der Liebe zu erzählen. Auch die Härten des Lebens sind nicht ganz verschwiegen. Die Grundstimmung des Buches aber ist doch ein idealisiertes Menschentum. Das ist auch die Frage an das Buch. Es wird immer wieder vielen ein paar stille Stunden schenken. Aber ob es wohl dem Leser die Kraft der Lebensmeisterung schenkt, die in diesem Idyll vorgezaubert wird? J. Neuner S. J.

Berichtigung. Im Augustheft der „Stimmen der Zeit" (S. 311, Z. 11/12 von unten) ist zu lesen: „Ich für Dich und Du für mich."

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.

Mit Gewalt — mit Geduld

Von Peter Lippert S. J.

Von eurer Ohnmacht und von eurer Übermacht wollen wir heute sprechen, meine Freunde. Und ich gestehe es offen, daß ich die kühne Hoffnung habe, etwas darüber sagen zu können; denn so glaube ich teilnehmen zu dürfen an eurer Ohnmacht und an eurer Übermacht. Ja, auch an eurer Ohnmacht; denn sie ist köstlich und vornehm und eigentlich göttlich. Gott selbst wollte, da er Mensch wurde, an ihr teilnehmen.

Ohnmächtig fühlt ihr euch, und ihr seid es wirklich, wenn wir an die Wirkungen denken, die ihr alle nicht hervorbringen könnt in dieser Welt. Ihr habt so gute Gedanken, und ihr müht euch ab in kleinem oder großem Kreise, und es ist so selten, daß euch etwas nach Wunsch gelingt. Diese Welt, eure Welt, wie klein oder groß sie auch sein mag, geht ihre Wege, unbekümmert um euer Wollen. Und wenn sie je einmal sich fügsam erweist nach eurem Wunsch oder Befehl, dann ist es meist doch nicht das Rechte; es wird doch alles nicht so schön oder so gut, wie es eurem guten, zuversichtlichen und begeisterten Wollen vorschwebte.

Ach, das meiste Tun, das geschieht, wird an uns getan von einem geheimnisvollen Jemand. Wie auf einem Strom treiben wir steuerlos dahin, und es sind so schwarze und tiefe Wasser, die uns tragen, daß wir sie nicht einmal sehen können. Wir bemerken nur die ewig wechselnden Erscheinungen, die wie Uferlandschaften an uns vorübergleiten, wir wissen immer nur eins: es geht dahin.

Aber es gibt doch auch ein Tun, das wirklich von Menschen getan wird. Und auch das ist uns verwehrt, wir können uns nicht daran beteiligen. Ich will euch mit einem Worte den Grund eurer Ohnmacht sagen, meine Freunde: Das meiste in dieser Welt kann man nur mit Gewalt machen, und ihr, ihr könnt so, mit Gewalt, nichts machen, nichts von all dem, was euch machenswert, schaffenswert erscheint. So müßt ihr also hoffnungslos ohnmächtig sein. Was in dieser Welt von Menschen geschieht, sichtbar, greifbar, zählbar, wird durch Gewaltanwendung gemacht, durch die Kraft der Arme und der Beine oder der hölzernen und eisernen Werkzeuge, die man in den Händen trägt. So ist es schon von Kindheit an. Solange sich das Kind ganz ohnmächtig fühlt einem schmerzlichen Zustand gegenüber, weint es nur hilflos. Aber schnell lernt es, daß man durch heftige Bewegung von Ärmchen und Beinchen Etliches bessern kann. Und immer schnellere Fortschritte macht das junge Menschenwesen in dieser Kunst, umsichzuschlagen, zu strampeln, zu treten, die Fäuste zu gebrauchen, die Ellenbogen und die Absätze. Und dann kommt die eigenmächtige oder fremde Unterweisung im Waffengebrauch, im Gebrauch eines Steckens oder einer Keule und später eines Maschinengewehrs oder eines Tanks, und schließlich jener feinen und schlauen

Zwangsmittel, mit denen man alle Mitmenschen und Mittiere sich gefügig machen kann. Aber auf eine Peitsche, die mit Angst, Schmerz, Hunger und Tod droht, kommt es immer hinaus.

Der etwas wackelige Gleichgewichtszustand zwischen den Völkern, den wir Frieden nennen, wird doch immer nur aufrechtgehalten durch Gewalt oder durch Drohung mit Gewalt. In der Tat kann sich, wie die Welt immer war und wie sie heute noch ist, ein Staat nur so im Dasein behaupten, daß er den mißgünstigen und habgierigen Nachbarn Angst einflößt durch seine Wehrhaftigkeit, durch die Kraft seiner gewappneten Fäuste. Durch Gewalt ist die Verteilung der irdischen Weideplätze, d. h. die Gestaltung der Weltgeschichte, wie wir in unserer hochtrabenden Redeweise uns ausdrücken, vor sich gegangen. Immer wurde der Schwächere verdrängt vom Stärkeren, immer bekam der Gewalttätige zunächst die fetten Beutestücke und hernach auch das Recht, sie zu behalten.

Auch innerhalb der Völker wird ein friedlicher Gleichgewichtszustand immer nur erreicht durch die Kraft, mit der die Stärkeren einer Gruppe den andern ihren Willen aufzwingen, durch die eiserne Widerstandskraft, mit der die Regierenden allen Störungsversuchen vonseiten der Benachteiligten und Unzufriedenen sich widersetzen. Alle bürgerlichen Gesetzbücher gelten nur soviel, als ihnen die Strafgesetzbücher an Geltung zu verschaffen vermögen. Und wenn auch die von der Gewalt Unterjochten unter diesem Zustand leiden und darüber murren, greifen sie doch immer selbst, wenn sie einmal in den Besitz eines Machtinstrumentes gelangen, flugs zu ebensolcher Anwendung von Gewalt. Niemand dachte je anders, als daß man die menschlichen Dinge, die irdischen Verhältnisse und Zustände nur mit starker Hand, in manu forti, gestalten könne. Und diese Gestaltung dachte man nicht etwa nur oberflächlich und äußerlich, nein, man hoffte auf solche Weise bis in die untersten Tiefen der Menschenseele hineinzuwirken. Jahrtausendelang war das wichtigste Erziehungsmittel der Stock, ja selbst den inwendigsten Glauben an Gott, an Christus und seine Kirche hat man zuzeiten mit Gewalt, mit Drohung und Peinigung zu erzwingen gesucht.

Meine armen Freunde, nun wollt ihr schon anfangen, euch zu beklagen, warum ich euch solchermaßen das Herz schwer mache. Es gebe doch auch Mächte und Kräfte, die stark und sichtbar die Welt gestaltet haben und die nicht einer von außen zuschlagenden Peitsche gleichen, die vielmehr aus den Tiefen der Menschenseele hervorkommen: die großen glänzenden Visionen von Gold, von Genuß, von Glanz und Ehre, ja selbst von Glauben und Treue hätten doch ganze Völker in Bewegung gesetzt. Und wenn diese Visionen auch oft dunkel waren und abgründig, von Haß, Wut und Grausamkeit erfüllt, wenn diese gestaltenden Mächte auch nur allzu oft Dämonien waren, wilde Triebe, furchtbare Instinkte, sie kamen doch schließlich aus den Seelen selbst, waren nicht von außen mit Gewalt eingebleut. Ja, aus solchen Tiefen der Seele brachen sie hervor, daß sie schon vor allem Bewußtsein da waren, diese wilden Reiter, die den Augen der Menschen erst erschienen, wenn sie schon über die Totenfelder jagten. Woher kamen sie? Doch wohl aus den Menschenseelen selbst.

Ihr habt recht, meine Freunde, all das gibt es; aber auch diese wilden Reiter aus den Talgründen unserer Seelen sind doch immer nur Gewalttätige; alle diese Triebe, die in uns schlummern, vor allem die bösen und grausamen Triebe, können nur wirken und sich auswirken, wenn sie Gewalt brauchen. Oder habt ihr je einen haßerfüllten Menschen gesehen, der durch Geist und Güte wirken wollte? In seinem letzten Vorhaben wollte er immer nur schlagen und treten. Selbst der wundersamste Instinkt der Menschenseele, der Trieb zu Gott, wird zu einem verheerenden Trieb, wenn er sich hemmungslos, eben triebhaft entfalten kann; zu einem Religionskrieg wird er, zu einer Verfolgung, zu einem Haßgesang.

Ihr aber, meine Freunde, ihr haltet nichts von dieser Art, zu wirken. Ihr habt ja auch nicht die Machtwerkzeuge in Händen, die dazu nötig wären, und wenn sie euch geboten würden, ihr ließet sie gleich fallen, wie man glühendes Eisen fallen läßt. Ihr wollt ja nicht leugnen, daß sich mit Gewalt manches Gute oder doch Nützliche und Notwendige bewirken lasse, daß ohne Gewaltanwendung die Menschheit und vor allem die guten Menschen längst aufgefressen wären von dem menschlichen und tierischen Raubzeug. Ihr wißt wohl, ohne Zwang können wir nicht leben. Aber ihr wißt auch, ohne Liebe hat das Leben keinen Sinn. Darum wollt ihr selbst niemandem, auch nicht dem liebsten Menschen, etwas aufzwingen. Ihr meint, das sei nicht eure Sache, es gebe genug Leute, die mit Zwangsmitteln für die äußere Ordnung in der Welt sorgen, dazu brauche man euch, die ihr hier um diesen runden Tisch sitzet, wirklich nicht zu bemühen. Und wenn ihr es müßtet um eines Amtes willen, würdet ihr an diesem Amte schwer tragen; ihr würdet euch seiner schämen und es nicht als vornehm empfinden, weil es nicht schöpferisch, nicht geistig, nicht wirklich genug wäre. Ihr wollt nicht künstliche Blumen zusammenstücken, sondern lebendige Blumen sollen um euch wachsen, aus ihrem eigenen innern Gesetz und Drang, und euer ganzer Ehrgeiz ist es, einem solchen Wunder eben nur beiwohnen zu dürfen, nicht mehr dazu beitragen zu müssen als ein bißchen Pflege, sorgsame, aber ehrfürchtige und Abstand haltende Pflege, wie man sie eben Blumen oder jungen Tieren oder auch Kranken angedeihen läßt. Das ist euer Ehrgeiz, diese Bescheidenheit. Aber sie ist wahrlich der größte Stolz, den es gibt; es ist der Stolz Gottes.

Eigentlich steht ihr gar nicht so allein mit diesem eurem adeligen und vornehmen Willen. Im Grunde sind auch die großen Gewalthaber, die Gewaltmenschen, die mit aufrichtiger Fröhlichkeit ihre Peitsche schwingen, ganz und gar nicht zufrieden mit ihrer Macht. Sie fühlen mit stets wachsender Deutlichkeit, daß ihre Macht irgendwo und schon bald an ein Ende kommt, an eine sehr nahe Grenze stößt, daß sie nicht bis in die Mitte der Dinge, nicht bis ans Lebendige heranreicht. Darum versuchen sie so leidenschaftlich, schließlich sogar in das heimliche Denken und das innere Wollen der Menschen einzugreifen, es zu bestimmen, ja zu befehlen. Es liegt ihnen nichts daran, nur die Körper zu bewegen, wenn sie nicht auch die Geister unter ihren Willen beugen. Aber selbst, wo sie schließlich die Meinungen, ja die Überzeugungen der Menschen nach ihrem Befehle

formen, ist doch auch diese Errungenschaft nur künstlich hervorgebracht, nicht naturhaft gewachsen; sie hat eine leidige Ähnlichkeit mit dem Drill, den man einem Tiere beibringt. Darum streben wahrhaft große Menschen niemals nach Macht und Herrschaft im Bereiche des menschlichen Zusammenlebens. Sie schämen sich jedes Wirkens, das nur auf Gewalt beruht.

Gibt es denn gar keine Möglichkeit für uns, meine Freunde, in den Menschenseelen selbst etwas Lebendiges keimen zu lassen, so wie wir es möchten? Nicht bloß Muskelzuckungen der Körper möchten wir hervorrufen, sondern Bewegungen in der Seele. Und auch nicht nur wilde oder furchtsame Triebe, die wie Vulkane aufbrechen und wie Schlammfluten über alles Geistige sich ergießen, mit roher Gewalt alles verheerend, sondern lichtes Denken und freies Wollen möchten wir hervorrufen, an dem wiederum Licht und Freiheit sich entzünden können. In den Seelen selbst soll das aufleuchten. Wir möchten nicht immer nur fremde Ampeln in die Menschen hineintragen, die nur kurzen Schein verbreiten und dann die Seelen wieder in Finsternis zurücklassen; für immer hell und strahlend möchten wir die Seelen machen. O, ich kenne euch, meine Freude, so wie Gott selbst möchtet ihr es machen, der in unsere Mitte tritt, und siehe, wir leben, wir atmen auf, wir blühen und bringen Frucht. Es ist nicht auffällig, dieses göttliche Wirken, nicht massenhaft, nicht laut und dröhnend, aber es ist doch da. Es gibt immer und überall Seelen, Stunden und Räume, die von Gott angerührt und durchwaltet sind, von seiner Gnade, von seiner Liebe, von seiner Gegenwart, von seiner Freiheit.

Habt ihr schon einmal das einzigartige Schaffen betrachtet, das Christus in seinem Sakramente tut? Er ist einfach da, er spricht kein Wort, er kleidet und verhüllt seine Gegenwart in leuchtenden, aber unansehnlichen Gestalten. Sonst tut er nichts. Aber das ist schon übermächtig, ein Geschehen, wie es sonst keines mehr gibt. Da nimmt er die Menschen an der Hand und redet mit ihnen auf ihrem Weg, so daß ihre Herzen warm werden und erglühen. Da brechen auch die unterbewußten Tiefen in den Seelen auf, aber nicht in unklaren und dunklen Trieben, sondern in hellen Gedanken, in frohem Aufschwung, in Hoffnung und in Jubel. Der Glaube und die Liebe ungezählter Menschen, unermeßlicher Räume und Zeiten fliegt diesem Mysterium entgegen. Warum? Weil es eine Wirklichkeit ist, weil Christus wirklich da ist. Es ist die Wahrheit, die da siegt, aber nicht eine bloß gedachte oder gesprochene Wahrheit, nicht ein leeres System, nicht eine Idee oder Ideologie, sondern ein wirkliches Sein, das einfach auftritt und eben damit wirksam wird. Auch nicht ein bloßes Symbol wird da geschenkt, sondern ein Inhalt unter Symbolen. Die wunderbarsten Bildwerke, die wir geschaffen, wirken nicht so stark auf den Glauben und die Liebe der Menschen, wie es die Brotsgestalten in den Händen der Priester tun. Die genialsten Stimmungswunder, die wir mit Hilfe von Licht, Farben und Chören hervorzaubern können, ziehen die Herzen nicht so an, wie das Wunder der Wandlung, in der Brot und Wein zum Leib und zum Blut des Gottmenschen werden. Der begabteste Regisseur kann keine solchen Schauer der Ergriffenheit erzeugen, wie sie immer wieder an der

Kommunionbank sich ergießen. Und warum? Weil hier die Wirklichkeit auftritt, nicht ein kunstvoll gesprochenes Wort oder ein hochkultiviertes, aber leeres Symbol. Nicht etwas Gemachtes, sondern etwas Seiendes ist da. Seht ihr den Unterschied, meine Freunde, auch das genialste Menschentun ist nur gemacht, also schwächer als das ärmlichste Sein. Seht ihr, meine Freunde, ein Sein müssen wir einsetzen, wenn wir wirken wollen, so wie wir es möchten. Ein jedes Wesen hat aber nur eine Wirklichkeit, die es hinstellen kann, sich selbst. Auch Gott kann schließlich nichts anderes verschenken als sich selbst. Das eben ist sein Schöpfertum, daß er teilnehmen läßt an seiner eigenen Macht und Schönheit, an seinem Dasein und Leben, an seinem Geist und seiner Güte.

Seht ihr nun, meine Freunde, warum wir nicht durch Gewalt, nicht durch bloßen Zwang, durch Drohen, Schelten und Schlagen in die Tiefen eines andern Wesens hineinwirken können! Weil wir auf solche Weise nichts von uns selber geben. Wer nur schlägt und drückt, gar in Haß, Abscheu oder Verachtung, in Unmut oder Hochmut, der schließt sich eben damit ab von dem Geschlagenen, der verweigert sich ihm, der treibt ihn in die Ferne; kein Wunder, daß er ihn nicht mehr erreicht, daß er die Fühlung mit ihm und dadurch auch den Eingang zu ihm verliert. Vielleicht hat er noch Macht über seinen Leib, über seine Güter, über seine Arbeit und seinen Dienst, aber die Macht über seine Seele hat er verloren. Wirkliche Macht über ein fremdes Dasein hat nur ein wirkliches Dasein, eine tatsächliche Gegenwart. Eine solche Gegenwart aber müssen wir immer selbst leisten, da kann man sich nicht vertreten oder ersetzen lassen. Wer irgendwo wirklich sein will, der muß sich schon selbst hinbegeben, wer irgendwo einströmen will, der muß sich hineingeben. Wirken kann man also nur durch Schenken, durch Sich-selbst-schenken, durch Selbsthingabe. Das ist das Geheimnis alles Schöpfertums.

Diese geschenkte Wirklichkeit muß aber auch sichtbar werden, muß irgendwo an die Sinne branden; für unsichtbare Dinge ist die Menschheit nicht zu gewinnen. Selbst den unsichtbaren Gott lernt sie nur kennen und lieben, wenn sie gelernt hat, die geschaffene Welt als sein Gewand zu erfühlen oder gar in einem Menschenwesen, in einem Kind, in einem Leidenden, in einem Du Gottes höchsteigenes Ich anzureden. So müssen also auch wir sichtbar werden, sichtbar uns hingeben, wenn wir wirken wollen. Aber seht, unsere Hingabe ist das Unsichtbarste von allem, was es gibt. Sie vollzieht sich in den tiefsten Kammern unseres Seins, sie ist die Haltung und Richtung im Mittelpunkt unseres Wesens. In einem Punkt aber eine Richtung zu erkennen, das ist wahrlich kaum möglich; ein Punkt wendet sich doch nirgends hin, sonst wäre er schon kein Punkt mehr. Daher kommt es, meine Freunde, daß ihr so ohnmächtig erscheint. Das Armseligste, was es gibt, die Selbstsucht, der Haß und die Bosheit mit ihrer Gewalttätigkeit sind schmerzhaft, sogar grausam und darum sichtbar und fühlbar und darum auch siegreicher in dieser Welt als alles Gute, Reine und Heilige. Und das Mächtigste, was es gibt, eure Güte, euer Dienstwille, eure schaffensfrohe Sehnsucht, eure Traurigkeit, die um andere weint, eure Selbstaufopferung sind in Finsternis begraben, in den

gleichen Finsternissen, in denen der unsichtbare Gott wohnt. Seht ihr, das ist eure Übermacht, die Wirklichkeit eures Seins und Wollens und Leidens und Hinströmens, eine wahrhaft schöpferische Wirklichkeit. Ihre Sphäre ist die höchste und die tiefste, sie liegt in der Mitte des Seins und schafft einen tragenden Grund für alles, was wirklich werden will. Aber das ist auch eure Ohnmacht, daß ihr eurem Sein und Lieben keinen sichtbaren Ausdruck geben könnt in dieser dunklen Welt, daß wir kein Sakrament spenden können, in dem wir selbst, unser Fleisch und Blut, unsere Seele und unser ganzes Menschentum, eingehen könnten in die Seelen der andern. Wir können wohl Worte sprechen und Symbole schaffen, aber das Wort allein verklingt und verrauscht schnell, es ist kurz und arm. Und wenn wir unsere Wirklichkeit in schaubaren und greifbaren Gleichnissen aussprechen, in Farben, Formen und Klängen, dann wird sie schon gegenwärtiger für diese Welt, dann kann sie schon zu einem mächtigen Symbol werden. Aber auch Symbole können noch leer sein, aufgebauscht, unecht oder erstarrt. Ein ganz von Wirklichkeit erfülltes und überströmendes Symbol aber, das wäre ein Sakrament. Das wäre das Stärkste, was es gibt, Wirklichkeit und Sichtbarkeit in einem, so stark wie der sichtbar gewordene Gott selbst. So ist also das Wort immer schwächer als das Symbol, und dieses selbst ist schwächer als das Sakrament, das die Wirklichkeit selbst unter seiner Hülle trägt, die Wirklichkeit Gottes und seiner Liebe. Darum wird die religiöse Menschheit nie mehr aufhören, den im Sakramente gegenwärtigen Gott zu suchen, nicht etwa bloß leere Gedanken über Gott, nicht geistvolle Stimmungen in Gott, sondern ihn selbst im Sakrament. Aber Gott selbst im Sakrament, uns selbst in einem Sakrament, können wir je so etwas bieten?

Seid nicht traurig, meine Freunde; denn seht, bewußt und absichtlich und künstlich können wir kein Sakrament einsetzen. Aber es bildet sich von selbst um den Glutkern unseres Wesens, so wie es sich um Christus gebildet hat. Entsteht nicht immer eine leuchtende Hülle um jede glühende Sonne? Ist nicht Gott selbst unter dem Drang seiner schöpferischen Liebe aus seiner Unsichtbarkeit hervorgetreten? Es heißt doch: „Erschienen ist die Güte und die Menschenliebe unseres Gottes und Heilandes" (Tit. 3, 4). Er brauchte nur da zu sein unter den Menschen, da erschien er auch schon. Gleich auf seine Geburt folgte seine Epiphanie, und sein Glanz fiel in sehende Augen, sein Trost in tastende Hände, so daß sie zu jubeln begannen: „Was von Anfang an war und was wir gehört, was wir mit Augen gesehen und was wir geschaut und was unsere Hände berührt haben vom Worte des Lebens, das verkünden wir euch. Das Leben hat sich uns geoffenbart, und wir haben es gesehen, und wir bezeugen und verkünden euch das ewige Leben, das beim Vater war und das uns erschienen ist" (1 Joh. 1, 1—2).

So wird es auch mit euch sein, meine Freunde. Ihr braucht nur da zu sein, hier rund um den kleinen Tisch, in diesem stillsten Winkel der Welt. Ihr braucht nicht laute Programme zu entwerfen oder große Gründungen zu unternehmen oder Gewaltmärsche irgendwohin. Ihr braucht euch nicht unter Blitzlampen zu stellen; hier in diesen Dämmerungen

eurer Verborgenheit und Kleinheit webt sich ein Lichthof um eure Seelen — wenn ihr nur da seid. Aber ihr müßt da sein mit eurer Seele, ganz ausgefüllt und ausfüllend, es dürfen da keine Leerheiten und Hohlheiten, keine Lücken und keine Lügen, keine Verweigerungen und Versagungen in euch sein. Dann wird unter dem Schein des Lichtes, das in eurer Seele ist, auch in den Seelen der Menschen etwas aufblühen jenseits aller Wortkünste, fern von allen gemachten Versuchen, mit denen man sonst die Menschen bedrängt. Eine Gnade braucht nur da zu sein, um Gnade zu bewirken.

Ist es nicht ein großes Wunder, daß in einer Menschenseele etwas zu wachsen und zu blühen anfängt, wenn eine andere Seele wie eine Sonne über ihr steht und sie bestrahlt? Das ist noch wunderbarer als das Wachsen eines Keimes in der dunklen Erde, wenn die Sonne über der Scholle steht und sie anwärmt. Und solch ein Wunder, das da geschieht und das immer möglich ist, fordert unser ehrfürchtiges Staunen, unser erwartungsvolles Stillesein vor jeder dieser Seelen. Das ist das wichtigste und oft das einzige, das wir selbst beitragen können. Meine Freunde, laßt uns dastehen und warten vor dem Wunder, das in jedem fremden Menschen aufbricht oder doch möglich ist! Diese Ehrfurcht und diese Stille wird uns hindern, mit allzu aufdringlichen Worten in sie eindringen zu wollen oder gar mit schroffem Wesen, mit harten Befehlen. Diese Stille und Ehrfurcht läßt uns warten, bis das Leben in der Tiefe jener Menschen sein Werk getan hat. Wir wollen da nichts beschleunigen, nichts abkürzen, nichts ummodeln; wir wollen nicht treiben und nicht stoßen und erst recht nicht mit roher Gewalt das zarte Wesen in der fremden Seele herausziehen. Wir werden inne, daß es keine rechte Erziehung ohne Vertrauen, keine wahre Seelsorge ohne Ehrfurcht gibt.

Dieses stille, ehrfürchtige Warten und dieses demütige Staunen vor dem kommenden Wunder, das ist Geduld, meine Freunde, jene heilige Geduld, mit der wir vor jeder Herzenstür stehen müssen, um zu warten, ob sie auf unser leises Klopfen etwa aufgeht; das ist der holde Engel der Geduld, der dem furchtbaren Engel der Gewalt gegenübersteht und mächtiger ist als er. Gott selbst ist der große Geduldige, der so wartet. Wir können in dieser Geduld ihn gar nicht übertreffen; denn wir sind immer allzu ungeduldig. Diese Geduld Gottes aber ist ein langmütiges Stehenbleiben vor der frei geschaffenen Seele, die fähig ist zu wunderbaren und Gott selbst entzückenden Entscheidungen, die aber diese Entscheidungen aus sich selbst hervorbringen muß. Diese Geduld ist ein demütiges Warten, bis das zagende oder zögernde oder stammelnde Ja der Kreatur sich formt. Sie ist eine Anerkennung des eigenen Rhythmus und der eigenen Schwingungen, die in dieser Kreatur sind. Ja selbst ein duldendes Gewährenlassen ist sie gegenüber dem Irrtum, der Sünde, der Bosheit oder Krankheit, die in dieser Seele sind. Selbst dieses Unkraut, das in ihr wächst, will der ewig geduldige Gott und Herr der Seele nicht ausreißen, bis es selbst reif geworden ist zusammen mit dem guten Weizen, der auch in der Seele unterdessen heranwächst und reift.

Ja, meine Freunde, das Unkraut ist da in jedem Menschen, und wir dürfen es nicht übersehen oder leugnen wollen. Und selbst dieses Unkraut wird unsere Geduld stärken, unser Warten und unsere stille Ergebung in alle Vergeblichkeiten. Es ist doch so, daß in allen Menschen die Gier, die Leidenschaft, der Haß, die Blindheit und Torheit von unermeßlicher Größe sind, schier einen weiteren Raum einnehmen als das Lichte, das Reine und Gute. Und wenn die Menschen sich zusammenballen, wenn sie in großen Massen auftreten, schreien und marschieren, dann wird die Macht der Finsternis in allen zusammen nicht bloß zusammengezählt, sondern miteinander vervielfacht. Die neue Bosheit, die in zwei vereinten Menschen auftritt, ist immer größer als ihre beiden Bosheiten zusammengenommen. Weil aber das Unkraut da ist und bis zum Ende bleibt, darum wird kein Mensch und erst recht keine Masse von Menschen jene Früchte der Gnade bringen, die der Aussaat von Gnade entsprechen würden, es wird immer viel kostbares Saatgut verloren sein. Es gibt immer wieder Stunden, Zeiten, in denen wir einem Menschen nichts bieten, nichts schenken, nichts in ihm hervorbringen können; ja nicht einmal der gegenwärtige Gott kann sie zu einem Blühen und Wachsen verlocken. Es scheint sogar Menschen zu geben, in denen überhaupt nie ein Wunder Gottes geschieht, in denen kein Anruf der Güte Gehör findet, Menschen, die also nur für die harte Sprache der Gewalt, der Peitsche und des Schwertes empfänglich sind, die man nur zwingen kann, die man nur mit Gewalt verhindern kann, ihre wilden, verwüstenden Triebe ausbrechen und austoben zu lassen über unschuldige Kreaturen.

Aber über welche Menschen solche Unfruchtbarkeit verhängt ist, wer kann das wissen? Wir stehen vor jeder Stunde und vor jeder Seele wie vor einem tiefen Geheimnis, wer kann wissen, was sie in sich birgt? Ob die Tiefe, die darin ist, ihre Hände aufhebt, flehend, willig und sehnsüchtig, oder ob sie hart und starr ist wie ein Stein? Und weil wir das nicht wissen können, gerade darum laßt uns mit stiller Geduld vor diesen Abgründen verharren. Das Wunder ist doch immer möglich, und wir dürfen es nicht versäumen, nicht verscheuchen, nicht verschütten.

Diese Geduld ist also selbst schon jenes Verschenken, jenes Verströmen, jene höchste Hingabe, die das Geheimnis alles tiefen Wirkens, alles geistigen Schaffens bildet. Indem eine Seele sich hingibt an eine andere Kreatur, verehrt sie dieses andere Dasein. Und diese Verehrung ist eben ihre Geduld. Und indem sie geduldig steht vor einer verschlossenen Türe und auf das Öffnen harrt, verläßt sie sich und das Eigene und geht zum andern, selbstlos, also auch liebend. Die Geduld ist Liebe, und jede wahre Liebe ist Geduld. Ach, meine Freunde, daß wir doch dies allezeit wüßten!

Staat und Nation

Von Johann B. Schuster S. J.

Wie verhalten sich Staat und Nation? Bedeuten sie das gleiche oder sollen sie sich wenigstens der Tendenz nach decken, so daß etwa der Staat nichts anderes ist als die politische Organisation eines Volkes? Tatsächlich ist das Ideal des sog. Nationalstaates auch im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts nicht erreicht worden. Die Prophezeiung, daß die Zukunft immer mehr dem Nationalstaat gehören wird und der Nationalitätenstaat verschwinden muß, hat sich nicht erfüllt. Am allerwenigsten am Ende des Weltkriegs, der doch nach der Versicherung W. Wilsons das vollkommen freie Selbstbestimmungsrecht aller Nationen bringen sollte. Durch die Friedensverträge sind zwar eine Reihe neuer Staaten entstanden, in denen verschiedene Nationalitäten politische Selbständigkeit erlangten. Aber auch diese waren nichts weniger als reine und eigentliche Nationalstaaten. Im Gegenteil wurde ein bisher nicht gekanntes ausgedehntes Völkerstreugebiet in Mittel- und Osteuropa geschaffen, das vom Baltikum bis zum Balkan reicht. Etwa 35 Millionen beträgt die Zahl der sog. Minderheitsgruppen, die zu 12 Völkern gehören und unter 17 Staaten aufgeteilt sind. Diese Bildung von Volkssplittern und Minderheiten löste nun eine geistige Bewegung für den Minderheitenschutz aus, die das Bewußtsein für naturrechtliche und im Gewissen verankerte Pflichten des Staates gegen die Eigenwerte der fremden Nationen zu schärfen suchte.

Am erfreulichsten wirkt dabei die Wahrnehmung, daß die Probleme des Nationalstaates oder des Verhältnisses von Staat und Nation von neuem zur Diskussion gestellt und mit größerer Sorgfalt und Verantwortung durchgearbeitet werden als im letzten Menschenalter, das hier mehr oder minder bewußt unter dem Einfluß der Ideen von 1789 und des scheinbar so gegensätzlich gerichteten Denkens von Hegel stand. Kurt Stavenhagen untersucht in seinem Buch „Das Wesen der Nation“ [1] ausdrücklich das Verhältnis von Staat und Nation im mitteleuropäischen Völkerstreugebiet und kommt dabei zu Ergebnissen, die aller Beachtung wert sind, zumal der Verfasser, ein Deutschbalte aus Lettland, keineswegs eine politische Programmschrift oder leidenschaftliche Anklage schreiben, sondern in wissenschaftlicher Zielsetzung und Haltung das Wesen der Nation und die Beziehungen zwischen Staat und Nation erforschen will, um einen praktischen Vorschlag für das Zusammenleben mehrerer Nationalitäten in einem einzigen politischen Gemeinwesen vorzulegen.

Stavenhagen ist sich klar, daß nur eine Besinnung auf das eigentliche Wesen von Staat und Nation Klarheit schaffen kann. Man sprach zwar bis jetzt von Kulturnation und Staatsnation. Die Schweiz gilt als Beispiel einer Staatsnation, weil dort verschiedene Nationalitäten — Deutsche, Franzosen, Italiener und Rätoromanen — nicht bloß zwangsweise in einem

[1] Berlin 1934. Vgl. diese Zeitschrift Juni 1935, S. 211.

Staatsverband zusammengehalten werden, sondern auch in einem, mancherlei Stürmen trotzenden, lebendigen Staatsbewußtsein die staatliche Einheit als überragenden Wert empfinden, bejahen und verteidigen. Kulturnationen sind Deutsche, Franzosen, Italiener usw., die, obwohl zu verschiedenen Staaten gehörig, doch durch gemeinsame Sprache, Abstammung oder sog. nationale Kulturgüter verbunden sind. Indes findet Stavenhagen, daß diese beiden Begriffe mehr Probleme als Lösungen enthalten. Er führt zwei andere Begriffe der Gemeinschaft ein, die eher geeignet sind, das Verhältnis von Staat und Nation zu erhellen, nämlich geistig-seelische und pragmatische Gemeinschaften.

Beide Formen sind zunächst empirisch-soziologische, noch nicht ethische Begriffe. Es wird nicht gefragt, ob und wie und zu welchen Zielen Menschen in Gemeinschaft treten sollen, sondern wie tatsächlich die Einigung der Gruppen vor sich geht. Da besteht nun ein großer Unterschied. Es gibt einen Typus des Sich Eins-Wissens oder Eins-Fühlens in Liebe und Achtung, Begeisterung, kurz, eine wahre Solidarität. Freundschafts- und Liebesverhältnisse, Standesgemeinschaften, in denen sich die Mitglieder in ihrem Ehrbegriff eins wissen (Adel), gehören zu dieser Gruppe geistig-seelischer Gemeinschaft. Neben diesen Gemeinschaften gibt es andere, die zwar auch durch eine gewisse Solidarität konstituiert sind, so z. B. Familien, Schulklassen und andere Kameradschaften, Nachbarschaften (in Siebenbürgen), Dorf- und Stadtgemeinschaften im alten Sinne. Das einigende Band sind jedoch nicht seelisch-geistige Werte, sondern mehr äußere Güter und Ziele, für die man sich verantwortlich fühlt, weil man äußere Interessen bedroht sieht. So sind die Menschen, die im gleichen Raum nebeneinander wohnen, auf die gegenseitigen Hilfeleistungen und das solidarische Füreinander-Einstehen angewiesen. In einer solchen pragmatischen, nicht seelisch-geistigen Gemeinschaft bildet sich die soziale Tradition als Gewohnheitsrecht und soziale Autorität, zuletzt die staatliche Hoheit. Denn der Staat gehört als solcher zur Form der pragmatischen Gemeinschaft. Freilich sind diese beiden Gemeinschaftsarten, seelisch-geistige und pragmatische, nicht so stark voneinander geschieden, daß es nicht Übergänge vom einen zum andern Typ geben könnte.

Während nun der Staat zur pragmatischen Umwelts- und Situationsgemeinschaft gehört, verkörpern Volk und Nation die seelisch-geistige Gemeinschaftsform. Im Volk und noch mehr in der kulturell entwickelten Gestalt der Nation zeigt sich der Tendenz oder je nachdem auch der Wirklichkeit nach eine freilich erst in neuerer Zeit bedeutsame Gestaltung seelisch-geistiger Einheit. Sie wurzelt in einer lebendigen Tradition und einem einheitlichen Wertfühlen. Die Muttersprache hat hier ihre große Bedeutung als Trägerin dieser traditionellen gemeinsamen Werte.

Nun ist es aber klar, daß neben Staat und Nation auch Standesideale und vor allem religiöse Ziele und Überzeugungen seelisch-geistige Gemeinschaft hervorrufen. Weil jedoch die verschiedenen Gemeinschaften mehr oder weniger den Drang zur Totalität haben, so sind Reibungen und Unterschiede in der Gefühlshaltung gegenüber den verschiedenen Gruppen zu erwarten. So fühlt sich jemand etwa in erster Linie als Prote-

stant, in zweiter als Edelmann, und erst in dritter als Deutscher. Freilich ist gerade dieser Fall heute vielerorts ein Stein des Anstoßes. Die „Wir-Ideen" der Völker nehmen heute die Einzelindividuen, wenigstens im Prinzip, als Gesamtpersönlichkeiten in Anspruch. Daß heute die geistige Nationalgemeinschaft den Rang einer Totalgemeinschaft erlangte, ist nach Stavenhagen eine Folge der demokratischen und rationalen Entwicklung Europas. Die beiden Formen der geistig-seelischen und der pragmatischen Gemeinschaft haben in der Gestalt der Nation und des Staates in der Neuzeit eine Reihe von theoretischen und praktischen Problemen gezeitigt, mit denen sich Stavenhagen auseinandersetzt. Das praktische Problem untersucht er im 7. Kapitel: Staat und Nation im mitteleuropäischen Völkerstreugebiet. Es wird die Frage an die Spitze gestellt: Welches soll das Verhältnis des Staates zu den beiden Gemeinschaftsarten sein? Als Verkörperung von welcher Gemeinschaft soll er sich fühlen? Hier muß sich die Fruchtbarkeit der vorausgegangenen Unterscheidungen und Beschreibungen offenbaren.

Bei der weiteren Erörterung wird nur auf die Verhältnisse in Mitteleuropa Rücksicht genommen. Die Frage lautet nach dem Sollen, nicht nach dem Sein. Denn diese neuen Nationalitätenstaaten sind noch nichts Bestimmtes. Für die privilegierten Mehrheitsvölker sind diese Staaten organisierte geistige Volksgemeinschaften mit dem Schönheitsfehler der Minderheiten, über den sie hinwegsehen oder den sie durch entsprechende Maßnahmen beseitigen wollen. Für das Gefühl der Minderheiten sind sie entweder Gewaltherrschaften, aus denen die meisten dieser Gruppen trotz aller Loyalität ausscheiden würden, wenn es nach ihren Wünschen ginge, oder im andern Fall eine Art Zweckverband, mit dem sie sich bis auf weiteres abgefunden haben, so lange, bis sich ein besseres staatsrechtliches Dach über ihnen errichten läßt.

Nach vielen Staatsrechtslehrern ist das Ideal des Staates der Staat als Organisationsform e i n e r Kulturgemeinschaft. Nur auf einer sich bewußt als geschichtlichen Träger fühlenden Volksgemeinschaft kann eine als Staat bezeichnete Organisation eines Volkes sich aufbauen. Das fordert nicht nur die Sicherheit des Staates in innen- und außenpolitischen Stürmen, sondern vor allem die Idee einer sittlichen Begründung des Staates, die ihn als objektiven Geist erkennen und den empirischen Staat durch die Ethik begründet sein läßt. Dieser Hegelsche Gedanke genügt aber Stavenhagen keineswegs. Er sieht recht gut, daß die unzweifelhaften Aufgaben des Staates als Hüters der Wohlfahrt und des Rechts auf ganz andern Gegebenheiten beruhen. Es ist die räumliche Verbundenheit und die daraus fließende Nötigung und Verantwortlichkeit für die Glieder einer räumlichen Umwelt, die hinsichtlich ihres Wohles und Wehes aufeinander angewiesen sind.

Ferner ist eine Aufteilung der mitteleuropäischen Staaten in reine Nationalstaaten schlechterdings unmöglich. Es ist nicht einzusehen, wie auch beim besten Willen und der reinsten Gerechtigkeit die Staatsgrenzen mit den Nationalgrenzen zusammengelegt werden könnten. So ergibt sich die Folgerung, daß in einem Staat mehrere Nationen friedlich und im un-

gestörten Besitz ihrer nationalen Kulturgüter zusammenleben müssen. Das heißt aber, daß die einseitige nationalstaatliche Idee ein Ungedanke ist, der den Zustand verewigt, der schon Herders sittliche Empörung erregte, daß nämlich Völker, statt nebeneinander, durch- und übereinander drückend wohnen. Sie verewigt eine Gesellschaftsordnung, innerhalb deren es privilegierte Völker gibt und Gruppen zweiter Kategorie, die das geistige Leben ihres Muttervolkes nur teilweise mitleben dürfen und deren Kulturbedürfnisse immer an zweiter Stelle stehen, wenn sie nicht ganz unterdrückt werden.

Dieser Übelstand ist nun nicht zufällig im Mangel an Gerechtigkeit und Verständnis für andere begründet, sondern in der überspannten Nationalstaatsidee. Schon vor 1914 hatte der Staat seine Würde, unparteiischer Hüter des Rechts zu sein, an nicht wenigen Stellen preisgegeben und war in den Dienst der nationalstaatlichen Idee getreten. Das sog. Minderheitenrecht genügt noch nicht, der Kernpunkt der nationalen Frage liegt im Verhältnis der Nation zum Staat als solchem. Dieser kann nur gedeihen, wenn er die nationalen Minderheiten in ihrer betonten kulturellen Eigenart als gleichberechtigte Glieder des staatlichen Herrschaftsgebildes anerkennt. Nun meint aber Stavenhagen, daß dies im Nationalstaat unmöglich sei. Innere Gleichberechtigung für alle Nationalitäten fordern, heißt den Nationalstaat aufheben. Und so kommt er zur abschließenden Feststellung: Es ist also nicht nur unmöglich, den Nationalstaat in Mitteleuropa sittlich zu rechtfertigen, sondern es ist auch ein widerspruchsvolles Unternehmen, mit Hilfe des Nationalstaatsgedankens in Mitteleuropa staatliche Gemeinschaftsverbände errichten zu wollen. Ja, man kann umgekehrt sagen: Wenn es irgend ein Mittel gibt, um mit Sicherheit heute noch existierende pragmatische Nationen von innenher zu sprengen, so ist es das Hineintragen der Nationalstaatsideologie. Will also der Staat mehr als bloßer Herrschaftsverband sein und eine höhere Würde als die des bloßen Zweckverbandes erreichen, will er Gemeinschaftsverband werden, so ist die einzige Möglichkeit dazu, daß er bestrebt ist, pragmatische Gemeinschaft zu werden. Aber nur als geistig-kulturell neutraler Staat kann er im Lauf der Zeit organisierte pragmatische Nation werden.

Die Furcht, durch die Loslösung der geistigen Nationgemeinschaft vom Staate käme es zu einer Degradierung und Entleerung des Staates von sittlichen Werten, ist unbegründet. Denn durch eine entschiedene Aufgabe des Nationalstaatsgedankens würde niemand soviel gewinnen wie der Staat, dessen sittliche Würde durch sein Bündnis mit dem staatsführenden Volk bedenklich gelitten hat. Inmitten einer Gesellschaft, die durch nationale Gewalttätigkeit und soziale Gegensätze vor dem Abgrund steht, ist die Wiederherstellung des Rechtsgedankens die höchste sich bietende Aufgabe, und nur als Zwingherr zur nationalen und sozialen Gerechtigkeit, nicht aber durch Parteiergreifen für nationale Engherzigkeit und Sichpreisgeben an die kollektivierten Geltungsbedürfnisse kranker Massen kann der Staat wieder sittliche Bedeutung und Autorität erlangen.

So weit gehen die grundsätzlichen Ausführungen Stavenhagens. Er bringt dann noch ein paar praktische Vorschläge, die ein wirklich auto-

nomes Kulturleben der verschiedenen Nationen in einem Staat sichern sollen. Uns interessiert indes vor allem die Prinzipienfrage über das Verhältnis von Staat und Nation. Diese ist wirklich nichts Nebensächliches. Die Entscheidung geht auch weiter als der Verfasser unmittelbar beabsichtigt. Denn schließlich kann auch in einem Staat mit einheitlicher Nation noch unterschieden werden zwischen den eigentlichen Staatsaufgaben und den sog. Kulturzwecken. Wir müssen also die Thesen Stavenhagens und vor allem auch die grundlegende Unterscheidung von geistig-seelischer und pragmatischer Gemeinschaft prüfen. Wer sich die Mühe genommen hat, den oft schwierigen Entwicklungen des Verfassers zu folgen, kann ihm das Zeugnis nicht verweigern, daß er mit wissenschaftlichem Ernst an seine Aufgabe herangegangen ist und sich seine Arbeit nicht leicht machen wollte. Die Anknüpfung an den überlieferten Gegensatz von Kulturnation und Staatsnation, sowie der Versuch, den Begriff der Nationalität von der konkreten Erlebnisseite her zu bestimmen, sind gewiß zu begrüßen. Die Rolle der Tradition und der gemeinsamen Muttersprache als wichtigsten Trägers der gemeinsamen Wertüberlieferung sind sehr gut geschildert. Höchstens möchte man zuweilen einen Vorbehalt oder eine Ergänzung hinsichtlich der phänomenologischen Methode machen. Indes spielt diese Frage für unser eigentliches Problem keine so große Rolle.

Denn was das Entscheidende ist, wie Stavenhagen sehr deutlich gesehen hat, ist die Tatsache, daß der Staatsbegriff wesensnotwendig auch ein Normbegriff ist. Zuletzt geht es doch in der Auseinandersetzung zwischen den einzelnen Nationen im gleichen Staat um Gewissensfragen, um die Gerechtigkeit. Und noch dankbarer muß man es anerkennen, daß im Gegensatz zu einer weit verbreiteten Meinung das irreführende Doppelspiel bei der sog. sittlichen Begründung des Staates aufgedeckt und schonungslos gebrandmarkt wird. Hier lag und liegt z. T. noch ein großes Versagen der herrschenden Staatsrechtslehre vor. Es genügt eben noch lange nicht, den Hegelschen Gedanken vom objektiven Geist zu beschwören und mit dem an sich löblichen und notwendigen Appell an die Ethik den empirischen Staat legitimieren zu wollen. Die dem Staat zu Grunde liegende Idee ist die Gerechtigkeit und Wohlfahrt einer Volksgruppe, die im gleichen Raum beisammenwohnt und deshalb nach dem Willen des Schöpfers zur gegenseitigen Hilfe und Dienstleistung verpflichtet ist. Daß hier eine einheitliche Nationalität im Durchschnitt eher die Gewähr friedlichen Zusammenlebens bietet als eine Vielheit von Völkern, wird niemand leugnen. Aber die sog. Nationalstaatsidee, derzufolge der Staat in allen Fällen seine erste und einzige Begründung aus der Entwicklung der nationalen Werte zieht, bleibt mangelhaft und — gefährlich. Das hat Stavenhagen mit Recht betont.

Trotzdem könnte das Problem des eigentlichen Staatszieles und seiner ethischen Begründung noch wirksamer behandelt werden, zumal die ausführlichen Erörterungen über die verschiedenen Arten der Gemeinschaft unmittelbar für die Frage der Gerechtigkeit in der Auseinandersetzung zwischen der Staatsgewalt und den verschiedenen Nationalitäten nicht so

viel bedeuten können. Denn die zwei Hauptformen seelisch-geistige und pragmatische Gemeinschaft sind doch in erster Linie soziologische Seins- und nicht Norm- oder Sollensbegriffe. Im Anschluß an die Staatsphilosophie der sozialen Rundschreiben Leos XIII. und Pius' XI. soll deshalb das Resultat K. Stavenhagens noch weiter vertieft und ergänzt werden. Natürlich kann nicht das ganze Gebiet der Fragen um Nationalstaat, Nationalitätenstaat, Nationalitätenprinzip usw. zur Behandlung kommen. Es mag genügen, ein grundlegendes Problem zu erläutern, das für alle andern Fragen entscheidend ist, nämlich die sog. sittliche Begründung des Staates und seiner Wertziele.

Es ist heute kaum mehr umstritten, daß die Ethik für die Ergründung der staatlichen Gemeinschaft zuständig ist. Der Staat ist nicht bloß ein tatsächliches, mit mechanischer Notwendigkeit sich entwickelndes Gebilde. Autorität, Vollmachten und Würde des Staates lassen sich gar nicht anders erklären als durch Berufung auf die Ethik, die Lehre von menschenwürdigen Zielen und den daraus fließenden Pflichten und Rechten. Aber mit dieser allgemeinen These ist noch nicht viel gewonnen. Es gilt, die eigenartigen Gemeinschaftswerte aufzuzeigen, die dem Staate Sinn und Notwendigkeit verleihen. Der Begriff sittliche Werte und dessen eigentümliche Verengung in den letzten hundert Jahren hat hier zu manchen Abwegen geführt. Während eine mehr als tausendjährige Tradition seit Aristoteles im Rechtsschutz oder der Aufrechterhaltung der Friedensordnung sowie in der Förderung der allgemeinen Wohlfahrt, das arteigene Ziel der staatlichen Gemeinschaft sah und dieses Ziel ohne alles Bedenken als eine ethische oder objektiv sittliche Aufgabe betrachtete, hat der deutsche Idealismus besonders seit Hegel die sog. sittliche Begründung des Staates in einer viel umfassenderen und zugleich spezialisierteren Form gesucht.

In einer eigentümlichen Terminologie unterscheidet Hegel die Sphäre der persönlichen Moralität, des äußern Rechts und der eigentlichen Sittlichkeit, die erst in der größeren Gemeinschaft, zumal des Staates, ihre Verwirklichung findet. Selbstverständlich wurden Rechtsschutz und Wohlfahrtsförderung nicht geleugnet, aber man sah bewußt oder unbewußt in der Einschränkung auf solche „Teilziele" eine mangelhafte Betrachtungsweise, bei der die eigentliche sittliche Totalität und Würde der staatlichen Gemeinschaft ihre innere und autonome Begründung nicht finden konnte. Ging doch die Tendenz Hegels dahin, im Gegensatz zur Volkssouveränitäts- und Vertragslehre eines Rousseau die innere Überlegenheit der staatlichen Gemeinschaft, ihrer Gewalten und Ziele über den Willkürwillen der einzelnen sicher zu stellen. In der Bekämpfung dieses Extrems ist Hegel auf der andern Seite zu weit gegangen. Und gerade die energische Betonung der Sittlichkeit im Gegensatz zu Recht und Moralität hat seitdem immer wieder zu dem irrtümlichen Dilemma geführt: Entweder sucht man eine sittliche Legitimierung des Staates — und diese liegt nur in der Entfaltung der Kulturtotalität eines Volkes —, oder man verfehlt diese eigentlich sittliche Sphäre und begnügt sich mit äußern Zwecksetzungen

des Rechtsschutzes und der Wohlfahrtförderung, die mehr utilitaristisches Gepräge haben.

Natürlich kommt bei der sittlichen Bedeutung von Rechtsschutz und Wohlfahrtsförderung nicht die sog. subjektive freie Tat- und Gesinnungsmoralität in Frage. Beim Staat handelt es sich ja um Institutionen, Organisationen, Abgrenzung von Rechten und Pflichten durch die Bildung einer überragenden Autorität usw. Um die objektiv sittliche Bedeutsamkeit des Staates und seiner Inhalte geht also der Streit. Menschliche Gemeinschaftszwecke verlangen aber als Lebensgrundlage offensichtlich die staatliche Organisation. Das eigentliche Problem liegt also mehr darin, ob sich in diese „utilitaristische" Bestimmung die eigentliche Werttotalität des Staates, wie sie der moderne Kulturmensch empfindet, auffangen läßt. Anscheinend wird dadurch die Gefahr heraufbeschworen, den Staat zu einem Mittel für fremde Werte herabzudrücken und, kurz gesagt, die staatlichen Eigenwerte auszuschalten.

Die heutige soziale Literatur kennt einen doppelten Staatsbegriff. Sie versteht unter dem Staat einmal die Gesamtheit der staatlich geeinten Glieder, dann aber auch die bestimmte Form der Einigung und ihre sichtbaren Repräsentanten in der Autorität, der Verfassung usw. Es ist der Gegensatz von Staat und Volk, der in diesem zweiten Begriff zum Ausdruck kommt. Der Staat wird zur Organisation und Gliederung eines Volkes. So verstanden, ist aber der Staat ein Mittel für das Volk und seine Wertziele. Die Diensthaftigkeit und Mittelhaftigkeit aller staatlichen Einrichtungen ist so selbstverständlich, daß sie nicht übersehen werden kann. Eine Geringschätzung der vom Schöpfer gegebenen Staatsvollmachten ist darin nicht enthalten. Man braucht übrigens in den staatlichen Vollmachten nicht nur ein reines Mittel zu sehen. Schon der hl. Paulus hat die Idee der göttlichen Stellvertretung bei der staatlichen Obrigkeit recht wirksam hervorgehoben (Röm. 13, 1). Die Staatslenker sind im besondern Maß, noch mehr als im häuslichen Kreis die Eltern, Stellvertreter Gottes, Offenbarung der göttlichen Macht und Herrschaft.

Der Gegensatz von Staat und Volk ist indessen relativ. Und wenn man von den Eigenwerten des Staates redet, kann man nicht von den Wertzielen des Volkes bzw. der Völker absehen. Die „Eigenwerte" des Staates schließen die Werte der sittlichen Personen mitsamt ihrer jenseitigen Zielordnung ein. Nur vom konkreten Staat als der organisierten Gliedgemeinschaft läßt sich ein, wenn auch mannigfach begrenzter, Selbstwert behaupten. Nur die Entfaltung der völkischen Werte gibt den staatlichen Einrichtungen ihren überragenden Wert, bestimmt aber auch ihre Grenzen. Die katholische Sozialtradition hat im sog. Grundsatz der ergänzenden Hilfeleistung (Prinzip der Subsidiarität) aller sozialen Gruppen die entscheidende Formel für den Spannungsausgleich von Glied und Gemeinschaft, von kleineren Gruppen und Staat gesehen. Der Totalitätsgedanke dagegen ist zum mindesten vielen Mißverständnissen ausgesetzt und bedarf wegen seiner Unbestimmtheit einer sorgfältigen Umschreibung. Gewiß ist die staatlich organisierte Einheit einer oder mehrerer Volksgruppen unter bestimmter Rücksicht eine Totalität. Aber welcher Art diese Ganz-

heit ist, wie weit sich die Tendenz der Einheit oder Integrierung der verschiedensten kulturellen und völkischen Eigentümlichkeiten verwirklichen soll und darf, das ergibt sich nur aus der Besinnung auf die Diensthaftigkeit der staatlichen Organisation für die völkischen Werte. Nicht in der blinden Behauptung der Totalität liegt das entscheidende Kennzeichen für die Eigenart und Würde der staatlichen Befugnisse, sondern in den drei Tatsachen der Universalität und Dringlichkeit der Wertziele des Staates und in den aller privaten Willkür überlegenen Gewalten der staatlichen Obrigkeit, die unmittelbar ein Ausfluß der göttlichen Herrschaftsgewalt sind.

K. Stavenhagen ist sicher beizustimmen, wenn er meint, daß die vornehmste Aufgabe des Staates darin besteht, Hüter der Gerechtigkeit zu sein. Und diese Aufgabe ist eine eminent sittliche, weil sie im sittlichen Weltplan des Schöpfers gelegen ist. Gerechtigkeit ist das sittliche Lebenselement des Staates und der staatlichen Gewalten, Gerechtigkeit auch gegen die Gliedgemeinschaften in einem Nationalitätenstaat, die dann von selber ausströmt auf die Beziehung von Staat zu Staat in der größeren Völkergemeinschaft.

Thomas Morus und Desiderius Erasmus

Von Professor Josef Kuckhoff.

Daß Thomas Morus unter die Zahl der Heiligen aufgenommen wurde, hat in der katholischen Welt keine breiten Wellen geschlagen. Insbesondere in Deutschland hat dieses bedeutsame Ereignis im Grunde wenig Eindruck gemacht. Und doch sollte es gerade hier, im Heimatlande der Reformation, zum Nachdenken anregen.

Denn Thomas Morus ist unter den Humanisten, den Kündern einer neuen Zeit, als einer der gefeiertsten zu nennen, nicht weil er wie jene Latein und Griechisch kannte und mit ihnen die antike Bildung als Voraussetzung allen Menschentums ansah, sondern weil er durch seine Lebenshaltung in und mit der Kirche ein Führer in die neue Zeit war und ist. Und dieser Humanist Thomas Morus ist der intime Freund und Gesinnungsgenosse des Desiderius Erasmus gewesen. Wir können diese Namen nicht voneinander trennen, können auch nicht den einen von ihnen einer kirchlichen, den andern einer außerkirchlichen Richtung des Humanismus zuzählen. Es geht nicht an, Erasmus „den führenden unter den jungen (d. h. kirchenfeindlichen) Humanisten" im Gegensatze zu seinem Freunde zu nennen. Denn dann müßte man wohl Morus zu den kirchentreuen Humanisten rechnen. Er würde aber sehr erstaunt gewesen sein, wenn ihn einer zu seiner Zeit gesinnungsmäßig in Gegensatz zu seinem Freunde gestellt hätte.

Die Sache ist auch nicht damit abgetan, daß von katholischer Seite Erasmus als angeblicher Vorläufer der Kirchenspaltung verurteilt, von protestantischer Seite aber in eben dieser Hinsicht laut gepriesen wird. Denn Erasmus ist als ein Katholik gestorben, der darauf Wert legte, seine

Rechtgläubigkeit (wenn auch nicht in allem seine „Kirchlichkeit") zu betonen. Es ist nicht anders möglich, als Erasmus und Morus miteinander zu nennen und zu beurteilen.

Um das Gemeinsame an beiden Männern zu würdigen, müssen wir zunächst die Voraussetzungen ihrer Wirksamkeit kennen. Ihr Leben und Wirken gehört ganz in die Zeit der europäischen Wende des Christentums. Als sie starben (Morus 1535, Erasmus 1536), war die mittelalterliche Einheit von Kirchenvolk und Reichsvolk und damit die Quelle mittelalterlicher deutscher Sendung dahin. An die Stelle der Jenseitigkeit, der Ruhe in Gott, trat die Diesseitigkeit der Gottsucher, an der Stelle des Imperiums, des Reiches, erstand das Nebeneinander der Nationen; das Volk Gottes teilte sich in Staaten, während es früher nach Nationen geordnet war. Kirche oder was man darunter verstand, wurde Gegenstand oder Mittel der Politik, während sie vorher Lebensquelle in der Einheit der Völker und in jedem Volke gewesen war.

Die Jugend des Erasmus und Morus gehört dagegen, insbesondere hinsichtlich ihrer Erziehung, noch ganz dem Mittelalter an. Man muß aber anmerken, daß auch damals nicht mehr die ursprüngliche Einheit im Kirchenvolk, das Miteinander von Weihepriestertum und Laienpriestertum in der Gemeinde bestand. Zwischen Klerus und Volk war die Spaltung unverkennbar und wurde von Gottesfreunden beklagt. Der Klerus war zum guten Teile, vor allem in der deutschen Kirche, lediglich Nutznießer kirchlichen Besitzes. Auch sah er in weitem Umfange im Volke bloß ein Objekt für die kirchliche Gnadenvermittelung.

Des Erasmus Heimat am Niederrhein trug zur Zeit seiner Geburt (1469) noch am meisten das Gepräge geistiger und religiöser Einheit, und der im Jahre 1478 geborene Morus verbrachte seine Jugend noch in den Kämpfen der roten und weißen Rose um Englands Königsherrschaft, da man jeder Erörterung dogmatischer Streitfragen ganz fern war. Von dem, was man gemeinhin Humanismus (als Summe der neuen Bildungsbestrebungen) nennt, waren beide in ihrer Jugend noch wenig berührt. Auf beide Knaben hat die mittelalterliche Geisteseinstellung ohne Abschwächung einwirken können. Und das Volk am Niederrhein (auch England gehört in diesen Kulturkreis) hat ja trotz der Blüte des Humanismus noch bis ins 17. Jahrhundert hinein mittelalterlich gedacht und gefühlt.

Dem widerspricht nicht, daß die Länder am Rhein die Heimat des ältesten humanistischen Schulwesens geworden sind, und daß Erasmus wie Morus von Lehrern unterrichtet wurden, die Griechisch kannten und Latein sprachen wie die besten Humanisten. Erasmus war der Schüler des Alexander Hegius, des Vaters der deutschen Humanistenschule; des Morus Lehrer waren William Grocyn, Thomas Linacre, William Lily. Diese und insbesondere sein Seelenführer John Colet waren so sehr Humanisten, daß der weit fortgeschrittene Erasmus noch bei ihnen lernte. Und doch sind sie, wie auch ihres Geistes Kind, die katholische Humanistenschule, Fortsetzer mittelalterlicher Erziehungsgedanken.

Der Aufstieg des Humanismus in Deutschland läßt sich nach der gewöhnlich beliebten Formel nicht befriedigend zeichnen. Die übliche Dar-

stellung sagt: „Die Renaissance war in Italien zu Hause, ihr Kind ist der Humanismus, die Summe aller Bestrebungen zur Bildung des Menschen auf Grund der Antike. Für Deutschland war diese Geistesrichtung Import; seit dem Baseler Konzil (1431—49) setzt die Bewegung nach Norden ein, besteht einen harten Kampf mit den rückständigen Theologen an den Universitäten und siegt schließlich in Erasmus, dem König der Humanisten." Das ist dann „das Drängen des modernen Geistes nach einer zeitgemäßen Erscheinungsform" (Fr. Paulsen), die im Protestantismus ihren sprechenden Ausdruck gefunden haben soll. In dieser Darstellung erscheint der Humanismus als Wegbereiter der Glaubensspaltung und wird im Gegensatz zur Kirche gesehen.

Wer diesen Gedankengängen folgt, wird weder einem Erasmus je gerecht werden, noch auch einen Morus begreifen. Er muß den einen von ihnen außerhalb des Humanismus sehen; das herzliche Freundschaftsverhältnis beider muß ihm ein Rätsel bleiben. Aber auf einem andern Wege kann man dem Sinn ihrer geistigen Gemeinschaft nahekommen. Sie lebten und atmeten in der Luft der niederdeutschen „Devotio moderna", deren Inhalt mit Worten schwer zu umschreiben ist. Das ist ähnlich, wie wenn wir heute versuchen, die „Actio Catholica" zu definieren. Beide sind auch in ihrem Grunde dasselbe, nur ist die Form verschieden. Beide haben katholisches Leben zum Inhalt, ihre Namen sind zeitbedingt und gleicherweise unübersetzbar.

Devotio moderna ist der Lebenswille des katholischen Menschen, der sich im Widerspruch gegen zu starre Bindungen religiösen Lebens in feststehenden Formen geltend macht, und der die praktische Erneuerung des Lebens in der Nachfolge Christi will. Das war der Humanismus (fast möchte man sagen Individualismus) in der kirchlichen Gemeinschaft, eine Folgerung aus dem im Mittelalter lebendigeren Gedanken des allgemeinen Priestertums, eine neu bewußt gewordene Verpflichtung jedes einzelnen auf dem Wege über das persönliche Gewissen.

Man muß darauf verzichten, die Vergangenheit nach dem Maße heutiger Stimmung und Erkenntnis zu beurteilen, man muß sich in das Mittelalter hineinstellen, um nicht nur zu verstehen, sondern auch zu erleben, was Devotio moderna ist: die Anwendung mystischer deutscher Gottesgewißheit und Gottinnigkeit auf das Leben in einer sich von der Ruhe in Gott lösenden Zeit. In dem von niederdeutscher Art bestimmten Abendlande äußert sich schon im 13. Jahrhundert ein unwilliges Aufbegehren gegen eine übertriebene, das kirchliche Leben einengende Gesetzmäßigkeit. Der dadurch hervorgerufenen Bewegung unter den Gottesfreunden und Begarden kam von Süden her in der Auswirkung des franziskanischen Armutsideals ein gleich tiefer Strom kirchlichen Lebens entgegen, der die niederdeutsche Mystik in sich aufnahm und gestaltete. An Rhein, Mosel und Maas herrschte von da an mehrere Jahrhunderte lang blühendes religiöses Leben, das in Eckehardt, Seuse und Ruysbroek Höhepunkte aufweist. Es war etwas ganz anderes, als was landläufige Darstellungen „mittelalterlichen Katholizismus" zu nennen pflegen.

Dieses Leben ist mit dem Mittelalter nicht zu Grunde gegangen, son-

dern es wurde Antrieb einer ständigen Reformbewegung, die mit Gert de Groot und den von ihm befruchteten Gründungen der Fraterherren und der reformierten Augustiner einsetzt. Diese Reform war viel eher erfolgreich als alle sonstigen Bemühungen in der Kirche um eine innere Erneuerung. Als diese Reform in den von den Fraterherren beeinflußten Klöstern und in den Schulen zur Erziehung eines würdigen Klerus eine hohe Blüte erreicht hatte, kam wieder ein neuer Geist von Süden und verband sich mit ihr, gab ihr, so wie ehemals Franziskus, Gestalt. Das war der Humanismus. Gedanken über Erziehung brauchten die Männer, die im Geiste eines Thomas von Kempen, der den Höhepunkt der Devotio moderna darstellt, lebten und wirkten, nicht von den Italienern zu entlehnen. Aber sie begrüßten die Humanisten aus dem Süden, die gleich ihnen von der schönen Form der Antike begeistert waren und darum den Formalismus der scholastischen Dialektik abschüttelten. Der Unterschied zwischen den italienischen und den deutschen Humanisten aber besteht darin, daß jene von der Form der Antike ausgingen und darüber oft die Kirche vergaßen, während diese von der Kirche kamen und darum die Sorge um diese ihre Mutter niemals loswurden.

Das Bewußtwerden des Widerspruchs der Devotio moderna gegen den Formalismus in der Kirchlichkeit kann man am besten mit christlicher Renaissance umschreiben.

Und in diese Renaissance gehört Morus so gut wie Erasmus. Die letzten Verbindungspunkte mit dieser religiösen Bewegung sind bei Erasmus durch seinen Bildungsgang gegeben. Er stand sowohl als Schüler wie in der Zeit seiner geistigen Entwicklung im Kreise der Fraterherren und war auch als Mitglied des Ordens der regulierten Augustiner-Chorherren in einem zur Windesheimer Kongregation gehörigen Kloster durchaus ihres Geistes Kind, viel mehr, als er selbst wahr haben mochte. Nachdem Erasmus das Kloster verlassen hatte, blieb er mündlich oder durch seinen Briefwechsel in Verbindung mit Männern der niederdeutschen Frömmigkeit. Auch bei seiner ersten Anwesenheit in England waren um ihn Humasten streng kirchlicher Richtung, die dem Gedanken einer innerkirchlichen Reform mit Ernst und Eifer dienten. Sein „Handbüchlein des christlichen Streiters", sozusagen das Ergebnis seiner ersten geistigen Entwicklung, ist in den Niederlanden verfaßt worden (1503).

Auch bei Morus sind die Verbindungslinien zur Devotio moderna unschwer aufzuzeigen. Nicht nur, daß John Colet und andere humanistisch gebildete Reformfreunde seine Lehrer gewesen sind, die entscheidende Wendung seines Lebens geschah durch seine enge Verbindung mit den Kartäusern in London. Der Orden dieser stillen Mönche blühte in alter kirchlicher Strenge, aber aufgeschlossen für das neuzeitige Streben, als Rose unter den Dornen vielfältiger kirchlicher Verwahrlosung. Nicht nur in England, sondern in vielen Städten des Nordens. Er war durch die Devotio moderna sehr stark beeinflußt. Wie Morus in London, so fand nicht viel später in Köln Petrus Canisius erste Hinweise zu seiner Sendung in der Mystik bei den Kartäusern.

Von hier aus wird die Abneigung des Erasmus gegen die Bettel-

orden verständlicher, und nun ist es auch zu begreifen, daß Morus in den überall wiederkehrenden satirischen Ausfällen seines Freundes gegen die Mönche keine zu rügende Lieblosigkeit gefunden hat. Denn in den Kreisen der Fraterherren war der Gegensatz zu den Mendikanten immer lebendig, dagegen bestand stets Freundschaft mit den Orden, die das Betteln ablehnten und sich durch ihre Arbeit den Lebensunterhalt verdienten. Das waren vor allem die Zisterzienser und Kartäuser. Erasmus und Morus haben also die Abneigung gegen die Bettelmönche als geistiges Erbe überkommen[1].

Man bedenke auch noch dieses: Thomas von Kempen (Nachfolge Christi I 25) lobt die Mönche, die unter strenger Klosterzucht gehalten werden, selten ausgehen, in Essen und Kleidung strenge Abtötung üben, viel arbeiten, wenig reden, lange Nachtwachen haben, früh aufstehen, lange beten, viel lesen, eifrige Aszese üben. Das ist eine offensichtliche Absage an das Mendikantentum seiner Zeit und wird noch deutlicher in den Worten: „Ich weise hin auf die Kartäuser und Zisterzienser und andere Religiosen, die sich jede Nacht zum Chorgebet erheben."

Weil Erasmus wie Morus von der Devotio moderna herkamen, war ihre grundsätzliche Haltung in Fragen der Erziehung durchaus gleich. „Alle Wissenschaft ist ohne die christlichen Tugenden nur eine glänzende Schande." Dieser Satz findet sich bei Morus, er findet sich in anderer Form bei Erasmus und bei allen christlichen humanistischen Pädagogen. Was Erasmus insbesondere an christlicher Erziehung im Hause des Morus erlebte, das fesselte ihn stark.

Schon aus diesen Gründen verbietet es sich, einen Gegensatz zwischen Erasmus und Morus zu konstruieren. Doch sind das nur Voraussetzungen. Wesentlicher ist es, die Gleichheit der Anschauungen beider Freunde in Sachen der alle Herzen tief bewegenden Frage der Kirchenreform nachzuweisen.

Man findet den Ausdruck der Kirchenfeindschaft bei Erasmus vor allem in seinen berühmtesten Schriften, dem „Handbüchlein des christlichen Streiters" (Enchiridion militis christiani), in dem „Lob der Narrheit" (Moriae encomium) und in den „Freundesgesprächen" (Colloquia familiaria). Diese Büchlein gehören zu den am meisten genannten der Weltliteratur. Kein Gebildeter wird sich gern sagen lassen, daß er die Namen nicht kennt. Aber es liest sie kaum jemand. Das Urteil über den Verfasser steht ja fest: Für die Katholiken ist er gerade durch diese Bücher der Führer zur Kirchenspaltung geworden, und die Gegner nehmen sein Urteil gerne als Begründung für die Notwendigkeit einer kirchlichen Umwälzung, obwohl sie nicht gerade große Begeisterung für ihn aufbringen können, weil er nach ihrer Meinung insofern inkonsequent gewesen ist, als er bei der Kirche blieb.

So einfach aber ist die Sache nicht abgetan. Es ist auch heute noch nicht ohne Reiz, die Schriften des Erasmus zu lesen. Und wir sind viel eher geneigt, uns in die Gedankengänge jener Tage hineinzuleben und

[1] Vgl. über Devotio und Kartäuser die Zeitschrift für Aszese und Mystik 1935, 1. Heft, S. 35—51.

gerecht zu urteilen als die Menschen der damaligen Zeit voll heftigster theologischer Parteikämpfe. Katholische Geschichtsbetrachtung dürfte keineswegs dabei stehen bleiben, daß sie Erasmus jeden Einfluß auf die Erneuerung des kirchlichen Lebens abspricht und ihn als episodenhafte Figur des „jüngeren Humanismus" abtut. Es ist auch nicht gerecht, ihn damit beiseite zu schieben, daß man sagt: Er hatte kein Recht, von Reform zu sprechen, weil er, ein Priester, kaum jemals die Messe las, und weil er, der über die Bettelmönche nicht genug zu spotten wußte, sein Leben lang am Tische reicher Gönner zu Gaste war. Man wird solche Dinge von unserem Standpunkte aus tadeln, aber man wird auch dabei bedenken müssen, daß Morus an dieser Haltung des Freundes nichts zu tadeln fand, und daß umgekehrt Erasmus durch die Frömmigkeit des Morus und durch das Leben vorbildlich gewissenhafter Priester stets angezogen wurde.

Man sagt, Erasmus habe durch seinen Spott über die Mendikanten und die Mißbräuche der Volksfrömmigkeit die kirchliche Abfallbewegung vorbereitet, und protestantische Geschichtsbetrachtung stellt es so dar, als ob er mit der Sakramentenlehre und der Heiligenverehrung der Kirche gebrochen hätte. Der Inhalt seiner Schriften beweist das Gegenteil; und wäre der Vorwurf richtig, dann träfe er gleichzeitig einen Heiligen der katholischen Kirche, seinen Freund Morus. Oder will einer etwa bei diesem innere Unwahrhaftigkeit, falsche Toleranz und Feigheit gegenüber dem Freunde in Sachen des Glaubens annehmen? Morus hat ganz gewiß nicht so gesprochen und geschrieben wie sein Freund. Seine Stärke war der Humor, die des Erasmus die Satire. Im sachlichen Urteil aber stehen sie durchaus nebeneinander. Morus hat aber auch stets des Freundes Art zu schreiben gebilligt. Nur einmal haben beide, als die Kirchenspaltung zur Tatsache geworden war, gemeinsam den Ton (nicht die Sache) des Büchleins „Lob der Narrheit" bedauert, weil sie nicht daran gedacht hätten, daß andere diese Folgerungen daraus ziehen würden. Das „Handbüchlein des christlichen Streiters" ward geschrieben, als die Freundschaft beider in der ersten Blüte stand, und das „Lob der Narrheit", angeblich „Auftakt der Reformation", ist im Hause des Morus und auch mit seiner Hilfe geformt und vollendet worden.

Wenn wir Erasmus gegen den Vorwurf der Kirchenfeindschaft oder gar der Häresie verteidigen, so tun wir das ganz sicher im Sinne des Morus. Am Standpunkte des Erasmus haben wir von uns aus recht vieles auszusetzen. Jeder aber, der unbefangen das „Handbüchlein des christlichen Streiters" durchblättert, wird angenehm berührt. Nehmen wir etwa die Anweisungen über Heiligenverehrung und Gebet heraus. Da lesen wir: „Anstatt zu Christus gehen die Leute zu den Heiligen. Für alle Anliegen und je nach den Orten wird dem einen Heiligen diese, dem andern jene Fähigkeit zu helfen zugeschrieben. Wenn es bei dieser Frömmigkeit nur um irdische Vorteile oder Nachteile geht, und sie sich um Christus nicht kümmert, dann ist sie so wenig christlich wie der Aberglaube derjenigen, die einstmals den Göttern ein Geschenk versprachen um einer Gnade willen. Die Namen haben sich geändert, aber die Absicht ist die-

selbe. Du bittest Gott, daß er dich vor allzu frühem Tode bewahre, und du tätest besser, ihn um Frömmigkeit zu bitten, daß der Tod, wann immer er kommt, dich nicht unvorbereitet treffe. Du denkst nicht daran, dein Leben zu bessern, und bittest Gott, daß du nicht sterbest. Worum also bittest du? Doch wohl um die Erlaubnis, möglichst lange zu sündigen.... Einzelne Mönchlein, denen die Frömmigkeit Erwerb ist, erheben Einspruch, und sie sagen: Also will Erasmus die Heiligenverehrung verbieten? Ich aber verurteile nicht so sehr den frommen Aberglauben einfältiger Leute als vielmehr das Bestreben, derartiges als wahre Frömmigkeit auszugeben und aus der Dummheit des Volkes materielle Vorteile zu ziehen."

„Wenn du mit Christus begraben bist der Seele nach und nun in einem neuen Leben zu leben dich bestrebst, dann erkenne ich dich als Christen an. Mit geweihten Wassertropfen besprengst du dich. Was soll das, wenn du nicht die Flecken deiner Seele abwischst? Du verehrst die Heiligen, du rührst mit Freuden ihre Reliquien an; aber das Beispiel ihres Lebens, das Beste an ihnen, mißachtest du. Maria ist keine Verehrung lieber, als wenn du ihre Demut nachahmst. Wenn du die Tugend des hl. Franz nachahmst, das ist ihm lieber, als wenn du ihm hundert Kerzen anzündest. Du hältst viel davon, im Kleide des hl. Franz begraben zu werden. Das Kleid nützt dir nichts, wenn dein Leben dem seinen nicht gleicht. Wenn du Christus in seinen Heiligen nacheiferst, tadele ich auch Äußerlichkeiten nicht. Du verehrst Reliquien des hl. Paulus in einem Glasbehälter, die Seele aber, die aus den Schriften des Paulus leuchtet, verehrst du nicht."

Man hat oft darauf hingewiesen, daß Erasmus so ungerecht über das Mönchtum urteile, weil er selbst ohne Beruf ins Kloster eingetreten ist und seinen Orden wieder verlassen hat. Man glaubt, ihn von seinem eigenen Geschick reden zu hören, wenn er in zu sorgloser Verallgemeinerung sagt: „Sobald die Mönche einen finden, der das Laster meidet und nach größerer Tugend strebt, dann treiben sie ihn mit ganz ungehörigen Mahnungen, Drohungen, Schmeichelreden in ein Kloster, als wenn es in der Welt kein Christentum gäbe. Wenn sie ihn dann mit richtigen Skrupeln und unausweichlichen Gewissensquälereien bis oben gefüllt haben, dann fesseln sie ihn in nebensächlichen überkommenen Gewohnheiten, stürzen den Armen in einen jüdischen Gesetzesformalismus, lehren ihn Angst und nicht Liebe. Mönchtum ist nicht Frömmigkeit, sondern Lebensberuf, nützlich oder schädlich je nach der individualen geistigen und körperlichen Veranlagung. Ich rate nicht dazu, wie ich auch nicht davor warne. Frömmigkeit äußert sich nicht im Essen, nicht in der Lebenshaltung. Bei wem du das wahre Bild Christi erkennst, dem schließe dich an. Wenn dir die Menschen fehlen, aus deren Verkehr du sittliche Förderung erwartest, dann ziehe dich aus der menschlichen Gesellschaft zurück, unterhalte dich mit den Propheten, den Heiligen, mit Christus, den Aposteln. Vor allem mach dir Paulus zum Freunde!"

Wie es hier Erasmus darstellt, so hat es Morus in einem wirklichen Apostolat des Lebens gehalten. Er traf ausdrücklich die Entscheidung, daß er nach seiner Anlage „Gott besser in einer keuschen Ehe dienen

könne als in den ständigen Versuchungen eines falsch verstandenen Klosterberufes". Und des Morus Gebet war Anwendung dessen, was Erasmus über Frömmigkeit nach der Weise des Thomas von Kempen lehrte: „Gib mir Gott, ein lebendiges Verlangen, bei dir zu sein, nicht, um von den Mühseligkeiten dieser traurigen Welt befreit zu sein, nicht um den Flammen des Fegfeuers oder der Hölle zu entgehen, nicht einmal, daß ich die Freuden des Himmels erlangen und genießen könne, überhaupt nicht um meines eigenen Vorteils willen, sondern einzig aus Liebe zu dir." Erasmus sah in Morus sein Ideal der Frömmigkeit verkörpert, und darum war er so geneigt, ihn zu bewundern. Und umgekehrt lag es angesichts der Stimmung der Zeit nahe, daß auch Morus seinem Freunde gern folgte, wenn er schärfste Kritik an den beklagenswerten Zuständen übte. So verstanden es auch alle andern humanistisch geschulten Katholiken, weil sie bei Erasmus all das, was ernster katholischer Frömmigkeit feind war, zum ersten Male in klassischer Form verurteilt sahen.

Es dürfte schwer sein, in dem „Handbüchlein des christlichen Streiters" Gehässigkeiten gegen katholische Einrichtungen zu finden. Anders muß man das „Lob der Narrheit" beurteilen. Hier werden die Torheiten aller Berufe, insbesondere die der Kleriker, gegeißelt, indem sie von der einzig wahren Weisheit, das ist von der Torheit, gepriesen werden. Der Satiriker ist oft lieblos und zeigt übermäßige Bissigkeit, die sich aus seiner Abneigung gegen die Theologaster als Gegner der Humanisten und gegen die Mendikanten erklärt. Er will ganz sicher, daß die Lauge des Spottes ätzend wirkt, er will nicht nur ridendo dicere verum. Doch richtet sich die Satire stets gegen Personen und nicht gegen Stände. Der Kritik liegt das Aufbegehren gegen das Versinken der Kirchlichkeit im „Judaismus", wie Erasmus zu sagen pflegt, in den Formen und Formeln einer übertriebenen Gesetzlichkeit zu Grunde. Und so dürfte der Ton auch von Morus empfunden worden sein, sonst hätte er sicher Einspruch erhoben.

Die Anklagen der „Moria" gegen die Geistlichkeit halten sich immerhin in maßvollen Grenzen, wenn man andere Kritiker jener Zeit danebenstellt. Wer ehrlich urteilen will, muß auch anhören, was Erasmus selbst über seine Absichten zu sagen weiß, und wie ihn Morus gegen den Vorwurf der Kirchenfeindschaft verteidigt hat. Erasmus hat dem „Lob der Narrheit" eine Vorrede an seinen Gastfreund Morus vorausgeschickt, in dessen Hause das Buch entstand. Schon auf der Reise nach England hat er sich, wie er darlegt, die ihnen gemeinsamen Gedanken durch den Kopf gehen lassen. Denn wenn auch Morus nicht bei ihm ist, so steht er doch mit ihm stets in geistigem Verkehr. Seine Freundschaft ist ihm das Liebste auf Erden. Vom „Lob der Narrheit" (Moria) zu reden, hat ihn der Name Morus angeregt, der Gegensatz im Gleichklang. Er glaubt, daß der Freund an dem literarischen Scherz seine Freude haben wird; er kennt seine Neigung zum geistreichen Humor. Morus erhebt sich durch Begabung und Wissen über die Masse, seine Liebenswürdigkeit macht ihn aber auch wieder populär. Darum soll das Werkchen des Morus Eigentum, nicht das des Erasmus sein. Die Splitterrichter werden ja allerhand auszusetzen haben, weil die Witze für einen Theologen gar zu leichtsinnig

sind und allzu boshaft christlicher Liebe widersprechen. Aber es ist das Recht des Gebildeten, daß er über allgemein menschliche Schwächen witzig schreibt. Dann berührt Erasmus den Kern der Sache. Die Hochgestellten können heute nur noch feierliche Lobreden ertragen. Und man begegnet Leuten, die eher die schwersten Schmähungen gegen Christus in Kauf nehmen, als daß ein geistlicher oder weltlicher Würdenträger auch nur mit einem leisen Witz bedacht wird.

Als das Büchlein in Theologenkreisen vielfach abgelehnt wurde, hat Erasmus sich in seinem bekannten Schreiben an Martin Dorpius in Löwen gerechtfertigt: das „Lob der Narrheit" wolle in der Form des Witzes nichts anderes als das „Handbüchlein des christlichen Streiters". Das Ganze „war nicht mehr als ein müßiger Scherz im Hause des Morus, unter Gleichgesinnten sicher verstanden. Alles wurde gemieden, was aufreizend wirken konnte, jede Unflätigkeit und Obszönität. Wenn etwas über Heiligenverehrung gesagt wird, dann ist stets bemerkt, daß lediglich die abergläubige und falsche Verehrung gegeißelt wird. Wenn etwas an Fürsten, Bischöfen und Mönchen bemängelt wird, dann füge ich stets an, daß nicht der Stand getroffen werden soll, sondern seine schlechten, unwürdigen Vertreter."

Es ist entscheidend für die Beurteilung der Haltung des Erasmus wie auch des Morus, ob diese Worte wahrhaftig sind oder nur eine feige Entschuldigung darstellen. Wer unbefangen des Erasmus Schriften liest, muß zugeben, daß er in der Tat lediglich die Toren und Scheinheiligen angreift. Aber er hat doch manchmal verallgemeinert, oder er ist Anlaß gewesen, daß andere verallgemeinert haben. Man hat den Erasmus Vorbild und Vorgänger der Pamphletisten im Sinne und Stile der Verfasser der nicht viel später erschienenen Dunkelmännerbriefe genannt. Nichts ist verkehrter und ungerechter. Diese Machwerke sind eine Schmach für das deutsche Volk; die Verfasser versinken im Dreck ihres Hasses und ihrer Unflätigkeit. Wenn auch nur die Spur der Berechtigung bestände, Erasmus in einem Atem mit diesen seinen „Nachfolgern" zu nennen, wie hätte dann der hl. Morus unentwegt der Freund dieses Mannes bleiben, wie hätte er ihn gegen alle Vorwürfe der Gegner verteidigen, wie hätte er ihm in unwandelbarer Treue auch noch in der Zeit anhangen können, als man Erasmus einen Häretiker nannte?[2] Darum gibt die Tatsache der Heiligsprechung zu denken; sie mahnt dazu, daß wir uns fragen, ob unsere geschichtliche Auffassung von Erasmus wirklich in allem richtig war, ob wir sie nicht vielmehr nachprüfen müssen.

Man beachte: Das Buch, das angeblich Auftakt zur Reformation gewesen ist, wurde im Hause und unter tätiger Mitarbeit eines Heiligen der Kirche geschrieben. Wir müssen uns an den Gedanken gewöhnen, daß der Humanist (nicht etwa, obwohl er Humanist war und vielleicht einmal mit den Zeiterscheinungen liebäugelte) heiliggesprochen wurde. Morus gehört zu den Männern, die, getragen vom Geiste einer christlichen Renaissance, im Widerspruch gegen die Formen einer in

[2] Über das Verhältnis beider Männer vgl. auch H. Bremond, Thomas Morus; übersetzt von Höcht und von der Wehd.

Zweckmäßigkeitsrücksichten ermüdeten Kirchlichkeit reformfreudig vorwärtsstrebten. Daß sie dabei scharf mit denen zusammenstießen, die alles Überkommene unter allen Umständen wahren wollten, ist natürlich. Der Unterschied zwischen Erasmus und Morus aber besteht darin, daß Morus die Reform lebte, während Erasmus sie predigte, ohne selbst Beispiel zu sein. Erasmus ist ganz Kritik, Morus dienende Liebe. Wir haben in der Heiligsprechung des Morus die Tatsache, daß einer von denen durch die Kirche auf die Altäre erhoben wurde, deren Haltung in ihrer Zeit von den anerkannten Vertretern des angeblich einzig echten Christentums als verdächtig und dem Glauben gefährlich verketzert wurde.

Der Wille zur Reform in der Kirche war nirgendwo so alt und so stark wie am Rhein. Die Scheidung der Geister führte auf der einen Seite den in seinen Ansprüchen gefährdeten pfründenbesitzenden Klerus zusammen, dem alle zur Seite traten, denen die Kirche lediglich Werk für das Volk war. Denen gegenüber sah man eine Jugend von Laien und Priestern, die im Geiste der mittelalterlichen Reich-Gottes-Auffassung die Kirche auch als Werk durch das Volk erleben wollten. Diese Richtung hätte sich als eigentliche Reformation auswirken können, wenn sie nicht durch die Feinde der hierarchischen Ordnung gestört worden wäre, von denen die Spaltung ausgegangen ist. So ist es auch erklärlich, daß die reformeifrigen Katholiken am Rhein fast alle, trotz mancher dogmatischer Irrungen, doch den Schritt aus der Kirche nicht getan haben.

Man hat gesagt, daß die Väter der Kirchenspaltung Männer des Dogmas waren. Das mag zutreffen. Die um Erasmus und Morus waren in diesem Sinne keine Männer des Dogmas. Denn Lehrpunkte konnten sie nicht trennen, weil sie unbedingt gewillt waren, in der Kirche zu bleiben, und die Autorität des kirchlichen Lehramtes nicht bezweifelten. Was sie über Lehrpunkte zu bemerken hatten, das sagten sie mehr vom Standpunkte des humanistischen Gelehrten, der Fragen der Weltanschauung zur wissenschaftlichen Debatte stellte. Morus konnte darum keinen Augenblick an der Glaubenstreue seines Freundes zweifeln, auch nicht, als im Jahre 1516 gegen des Erasmus Ausgabe des Neuen Testamentes ein Sturm der Entrüstung seitens der Theologen losbrach. Er hat ihn vielmehr eifrig verteidigt.

Vielleicht wird in dieser Verbindung auch manches an des Morus oft genannter „Utopia" verständlicher. Das Büchlein gibt ja so viel Rätsel auf und wird von seinen Beurteilern mit Rätseln immer mehr umgeben. Wenn Morus die Bürger in seinem Nirgendland eine Art kommunistischer Staats- und Gesellschaftsordnung vertreten läßt, wenn die Leute dort den Freitod unheilbar Kranker preisen, und wenn sie die vollkommene Gleichheit aller Religionsauffassung als Mittel religiösen Friedens vertreten, so kann man das nicht damit abtun, daß man solche Äußerungen als Witz oder Satire kennzeichnet. Die Zeitgenossen, nicht nur Erasmus, haben die Erörterung solcher Thesen durchaus ernstgenommen. Die „Utopia" ist ein echt humanistischer Versuch der freiesten Aussprache über wissenschaftliche Fragen. Die Thesen werden in aller Ruhe vorgetragen, und

es wird nicht danach gefragt, ob sie dogmatisch richtig sind. Wer es anders meinte, der mochte auftreten und seine Sache verfechten.

Aber man mag noch so eifrig nach Deutungen der „Utopia" suchen, eine ganz sichere Lösung wird man nicht finden. Man liest das Buch immer wieder und ist nie recht befriedigt, es sei denn, daß man den lateinischen Text nimmt und seine Freude hat an der glänzenden Sprache. Mag sein, daß das Büchlein den Humanisten wesentlich geistreiches Spiel gewesen ist. Jedenfalls würde man zu weit gehen, wenn man hier reformerische Gedanken suchen wollte.

Sieht man Erasmus und Morus in dem Kreise der humanistisch gerichteten Katholiken, dann ist es nicht schwer, sie in ihrem Freundschaftsbund zu verstehen. Diese westdeutschen Humanisten waren eifrig besorgt um das Wohl der Kirche. Sie sahen ihre Not und die Verderbnis der Sitten des Klerus. Selbst größtenteils Priester, gaben sie in ihrem Leben ein Beispiel der Reinheit und des Opfergeistes. In ihnen steckt manchmal freilich auch ein Stück Überheblichkeit über die Vertreter des überkommenen scholastischen Wissenschaftsbetriebes. Daraus erklärt sich ihre Gegnerschaft gegen die Universitäten. Teilweise zeichnen sie sich aus durch ihr herzliches vaterländisches Empfinden. Ihre Sorge war es, die Ehre ihres Vaterlandes zu wahren gegenüber den anmaßenden Italienern. Und wenn auch Erasmus in seiner Haltung als Germane wie als Priester aus der Reihe tritt, so eint ihn doch mit ihnen das Band aufrichtiger Verehrung.

Auf den Reformsynoden vor dem Trienter Konzil waren katholische Humanisten die treibenden Kräfte. Ihre Sprache war dabei manchmal sehr heftig. Liest man ihre Reden und Schriften, dann wundert man sich über das Urteil, das gemeinhin einen Erasmus tadelt und ihn in Gegensatz zu einem katholischen Humanismus stellt. Es erübrigt sich, näher auf die einzelnen Männer einzugehen. Sie sind bekannt genug. Johannes Janssen hat im ersten Bande seiner Geschichte reichliche Belege aus Sebastian Brant, Geiler von Kaisersberg, Trithemius und vielen andern zusammengetragen. Ich möchte hier ein mehr abseits liegendes, aber durch die gegebene Veranlassung doch bedeutsames Beispiel dafür herausgreifen, wie die Humanisten in Verbindung mit den Reformversuchen in der Kirche zu sprechen pflegten.

Auf der Kölner Synode des Jahres 1527 hielt der Humanist Anton Corneli die Eingangsrede. Das war noch unter dem Erzbischof Hermann v. Wied. Es ist erstaunlich, was die Prälaten und Theologen auf dieser Synode sich haben sagen lassen. Dafür einige Belege aus Cornelis Rede[3]: „Manche Päpste haben keine Zeit gehabt zum Gebet, sie haben nicht über Gottes Gesetz nachgedacht, sie wohnten nicht im Gezelte des Herrn. Statt des Gesetzes des Herrn galt ihnen das Gesetz des Mars, der Venus, des Bacchus, aus dem Gezelte des Herrn gingen sie in blutige Kriege, statt des Schwertes des Geistes führten sie das Schwert des Mars....

[3] J. Hartzheim, Concilia Germaniae VI 210 f.

Das Schlimmste ist, daß der Klerus auf Erwerb sinnt, sich zu bereichern trachtet. Sie reißen sich um Priesterämter und Pfründen wie auf einer öffentlichen Warenversteigerung. Wenn Isaias die meisten unserer Pfarrer sähe, würde er wieder sagen: Blinde Hirten der Herde, stumme Hunde, die nicht bellen können.... Wo gibt es heute einen Hirten, der das verirrte Schaf sucht, um es zurückzuführen? Und wenn sie ein Schäflein suchen gehen, dann meist aus dem Grunde, um ihm die Wolle zu scheren, es zu schlachten."

Auch der Humanist Friedrich Nausea, der spätere Bischof von Wien, hat auf Reformsynoden oft recht heftige Worte gebraucht und die Schuld an den religiösen Wirren dem Klerus zugeschrieben. Ebenso hat es John Colet, der Beichtvater des Morus, auf der englischen Synode im Jahre 1512 getan. Und wer hätte dem allem mehr Beifall zollen können als Morus, der die Beispiele schlimmster Mißwirtschaft an seinem Vorgänger im Kanzleramte, an Kardinal Wolsey, in nächster Nähe sah?

Wenn man unbefangen die Sorge, die aus den Worten aller dieser eifrigen Katholiken spricht, auf sich wirken läßt und sich damit in jene Zeit hineinversetzt, dann nimmt man eine heftige, rasche Wendung nicht mehr so schwer und versteht es auch, daß geistvolle Männer das Werkzeug der Satire oft so handhabten, daß sie denen, die sie treffen sollte, weh tat. Wenn Morus dem Erasmus seine Freundschaft unverbrüchlich wahrte, so steht er nicht allein. Vielmehr haben alle reformfreudigen Katholiken gerade wie Morus immer treu zu Erasmus gehalten. Man verweist da am besten auf den als „Praeceptor Germaniae" gepriesenen Jakob Wimpfeling, den untadeligsten unter ihnen. Er hat Erasmus hoch gefeiert, hat an ihm und seiner Art nie Anstoß genommen. Und die Bewunderung, die ihm seinerseits Erasmus zollte, ehrt beide Männer. Wie übrigens Erasmus die schlechten Sitten im Klerus geißelte, so hat er es stets geliebt, die Sittenreinheit, Bescheidenheit und Gelehrsamkeit der guten Priester hoch zu erheben.

Man soll also zwischen Erasmus und Morus keinen Gegensatz zu konstruieren versuchen. Die Geschichte muß sie miteinander nennen. Morus ist der ganze katholische Mensch, wie ihn das Mittelalter sah und erlebte, dem die neue Bildung und die Menschlichkeit in den Formen der Antike Erfüllung, nicht Umbruch bedeuteten. Erasmus dagegen, der gern geneigt war, den katholischen Menschen in seinem Freunde zu bewundern, wahrte in seiner Eitelkeit zu viel Distanz gegenüber der Kirche, die in ihm nie ganz lebendig geworden ist, die er nicht in ihrem Wesen sah, sondern nur in ihren äußern Formen.

Die polnische Kunst und die polnische Nationalidee

Von Dr. Alfred Kuhn.

Der Tod des Marschalls Pilsudski hat die Blicke der Welt von neuem auf das Phänomen des polnischen Nationalbewußtseins gelenkt, dessen stärkstes Produkt dieser Mann war, der es vermocht, aus Wünschen, Hoffnungen und Entwürfen die Realität zu gestalten, der dem, was über ein Jahrhundert dunkel geahnt, ungenügend, ja blindlings versucht, mit Leidenschaft ergriffen und mit Resignation wieder verlassen worden war, endlich die lebensfähige feste Form gegeben.

„Die polnische Seele", so schrieb einst Przybyszewski, „hat ein ganz besonderes, nur ihr eigenes, jeglicher Sehnsucht fremder Völker völlig unbekanntes Merkmal: den Aufruhr!" — „diese zügellose, von Kraft und übermächtigem Schwung erfüllte Seele vollzieht ihre Sendung durch „bunt" — Aufruhr — durch den höchsten Ausdruck des menschlichen Verlangens: Freiheitsbrunst!" Aber eben jene „zügellose Seele" hatte in ihrer Freiheitsbrunst auch den Zusammenbruch des Reiches verursacht. „Die vollkommene Gleichheit aller und eine auf diese gestützte größtmögliche Unabhängigkeit jedes Einzelnen", wie Helmut v. Moltke in seiner berühmten Studie von 1832 diese Adelsrepublik charakterisierte, hatte mit ihrem liberum veto, mit der Einrichtung, daß ein einziges „nein" auf einem Reichstage alle andern „ja" besiegen, sogar sämtliche vorher in der Session getroffenen Entscheidungen ungültig machen mußte, das ganze Elend herbeigeführt, das sich in den drei Teilungen Polens von 1773, 1793 und 1795 furchtbar vollendete.

Überdenkt man, daß unter August II. von 18 Reichstagen nur 5 zum Ziele führten, daß in der fast dreißigjährigen Regierung Augusts III. nur ein einziger Reichstag wirkliche Beschlüsse hinterließ, daß der polnische Staat im 18. Jahrhundert so gut wie kein Heer, keinen Staatsschatz, kaum nennenswerte Einkünfte besaß, daß endlich ein Zehntel des Nationalvermögens von etwa 6 Milliarden, wie Forst-Battaglia in seinem eindringlichen Buch über Stanislaw August ausführt, in den Händen von sechs Personen lag, von Magnaten, die die ganze Kultur des Westens an ihren Höfen entfalteten, während der niedere Adel in oft beispielloser Armut, Unwissenheit und Roheit dahinlebte, sieht man, welche Kluft hier dauernd offenstand, von jenen Klüften nicht zu reden, die zwischen völlig rechtlosen Bauern und Herren, fast rechtlosen Städtern und Adel drohend gähnten, so ermißt man, in welchen Zustand der Zersetzung, ja Verfaulung das anarchische polnische Freiheitsbewußtsein im 18. Jahrhundert einen Staat geführt hatte, der in den Zeiten der Jagellonen, Stefan Bathorys glorreich und mächtig dagestanden, der jahrhundertelang das Bollwerk der westlichen Kultur gegen die Horden des Ostens gewesen. So war es gekommen, daß Rußland sich mit verbrieftem Recht in die polnischen Angelegenheiten mengen durfte; denn war der verkommene Adel darauf aus, sein liberum veto zu behalten, so ging darin Katharina II. mit ihm

zusammen, da sie nur bei diesem Wahlsystem durch die Minderheit der Dissidenten, das heißt hier der polnischen Orthodoxen, eine Möglichkeit hatte, ihre Interessen wirksam vertreten zu sehen.

Die Teilung Polens wirft ihren Schatten schon bis zum 5. März 1768 voraus, zu jener verhängnisvollen Reichstagssitzung, in der Rußland als Garant des liberum veto, der Gleichstellung von Dissidenten und Unierten mit den Römischkatholischen und der freien Königswahl vertragsmäßig anerkannt wurde. Es ist dann bis zu seinem Zusammenbruch im Weltkrieg nicht wieder aus der polnischen Geschichte verschwunden. Hätte in jenen Tagen die polnische Szlachta wirkliches Nationalbewußtsein besessen, hätte sie die Fähigkeit gehabt, über ihr nächstes kleines Individualinteresse hinauszusehen, so hätte sie sich mit dem König Stanislaw August und den Czartoryski verbündet, hätte vernünftige Reformen eingeführt, das Gefüge des nationalen Staates gefestigt und ihm jenen Grad von Macht gegeben, dessen er eben in jenen Jahren bitter notwendig bedurfte.

Es wird nicht wundernehmen, daß dieses Polen, das innenpolitisch das Bild einer solchen Zerrissenheit darbietet, auf dem Felde der Künste kein imponierendes nationales Gepräge zeigen konnte; denn im Grunde lassen sich diese Dinge nie voneinander trennen. Auch in den vorausgegangenen Jahrhunderten hatte Polen keine eigenartige bedeutende Kunst besessen. Davon wird schwer etwas abgestritten werden können. Im 13. und 14. Jahrhundert, als die Verbindung mit Deutschland eng war, als ein Bürgertum entstand und blühte, das, deutscher Herkunft, nicht nur das Recht seiner Städte aus der Heimat nahm, sondern auch seine Bildschnitzer, Maler, Stecher und Buchdrucker von dort bezog, herrschte eine Architektur und eine Kunst von teils rein deutschem, teils fast deutschem Gepräge. Die engen Beziehungen zwischen Krakau und Nürnberg sind allgemein bekannt. Sie dauern noch fort, als Zygmunt I. (1506—1548) die Mailänder Prinzessin Bona Sforza gefreit und als langsam, aber in immer steigendem Maße, der italienische Einfluß über die Alpen kam.

Doch die Kraft der Städte wurde allmählich zermürbt und somit ihr Wohlstand und ihre künstlerische Produktivität. Hatte das Petrikauer Statut von 1496 den Bauern unter die Faust des Adels rechtlos herabgedrückt, den Bürger vieler Rechte entkleidet und ihn fast zum alleinigen Träger der Steuerlast gemacht, so fügte die Konstitution von Radom (1505) zur tatsächlichen Steuerfreiheit des Adels die gesetzliche Sicherheit, nun hinfort den ganzen Staatsapparat allein nach eigenem Vorteil laufen zu lassen. „Nihil novi", nichts Neues, durfte eingeführt werden, was nicht der gesamte Adel jeweils gebilligt hatte. Und weil der Adel möglichst ungestört leben wollte, mußte ihm in Zukunft jeder Heereszug, jedes Gesetz abgekauft werden; weil er nichts bezahlen wollte, wurden die Städte immer unerträglicher belastet, und weil er leben wollte, ohne zu arbeiten, so sank der dem Adel leibeigene Bauer immer tiefer in eine kulturlose, fast viehische Existenz hinab, die ihn keine Macht glühender hassen lehrte als seine angestammten Herren. Das hat sich noch 1846 in Galizien in furchtbarer Nachwirkung gezeigt, als die Bauern Hunderte von Ade-

ligen erschlugen, die zum Kampf für die Unabhängigkeit Polens gegen Österreich aufriefen.

Aber es wäre irrig, zu glauben, daß die Szlachta nun als Kulturträger an die Stelle der Städte getreten wäre. Mitnichten. Sie lebte einfach, in der Tradition der Altvordern auf der Scholle, abhold jeder höheren Kultur, ein Freund der Tafel, der Jagd, Künste und Wissenschaften dröhnend verlachend. Da ihre Angehörigen durch tiefe Vorurteile von den Bürgern getrennt waren — verlor doch beispielsweise der Adelige sein Wappen, sobald er ein Geschäft betrieb —, so gab es keine Möglichkeit, die geistige Tradition der Städte auf die Szlachta überzuleiten.

Künstlerisch interessiert, Pfleger der Wissenschaften waren nur Hochadel und Kirche. Diese jedoch drängten aus der Enge und der Dürftigkeit des nationalpolnischen Szlachzizenlebens in die Weite der internationalen Existenz. Der Sohn aus vornehmem Hause machte seine Italienreise. Seit dem 16. Jahrhundert gewinnt Italien übermächtigen Einfluß. Jan Kochanowski, der erste große polnische Dichter (1530 bis 1584), vermittelt seinen Landsleuten den Geist der Antike. Italienische Architekten bauen, auch wohl Niederländer, aber es sind die Schlösser der Magnaten und Kirchenfürsten, es sind Kirchen und Klöster, an denen sie ihre Kunst üben. Der kleine Adelige lebt in seinem schmucklosen Holzhaus weiter und hängt sich allenfalls ein paar Wirkteppiche, „Kilimen", oder ein paar gemalte Leinentapeten, „Koltrinen", an die Wände. Weder hatte der traditionelle polnische Holzbau die Möglichkeit, im großen Stil sich zu entwickeln und dem Westen entgegenzutreten — denn, verließ man ihn als rückständig, sobald man es materiell konnte, sofern er überhaupt die Zeiten kriegerischer Verwüstung überdauert hatte —, noch wurde die Importkunst der Magnaten populär. Kann man auch so etwas wie eine polnische Spätrenaissance mit hoher Attika, Säulchen und Türmchen feststellen, reizvolle Bildungen von seltsam zwiespältigem Charakter: einer unbarmherzigen kunsthistorischen Prüfung unterworfen, halten sie als wirklich „nationale Produkte" neben deutschen, französischen, englischen oder spanischen nicht stand.

Aber es war ja nicht nur die innere Zerklüftung des nationalen Lebens, die Opferung der Bauern, der Städte zu Gunsten eines egoistischen Kleinadels, die Distanzierung der sich mit fremden Federn schmückenden Magnaten von der misera plebs, was eine breite nationale Kultur nicht aufkommen ließ, es war auch die geopolitische Situation und die aus ihr geborene Geschichte. Es ist die Lage „an der Grenzscheide zweier Welten", wie sich der geistvolle Kaden-Bandrowski in seinem Penclub-Vortrag 1928 ausgedrückt hat. Polen war immer „belastet mit der Nachbarschaft des Ostens", von dem es im Grunde soviel zu eigen hatte, nicht nur an Land und Leuten, von dem es aber nichts wissen wollte. Polen fühlte sich dem Westen zugehörig, es bekannte die römischkatholische Religion, seine Gebildeten verstanden Lateinisch und sprachen es gern, es empfand Wahlverwandtes in der Antike, seine Sehnsucht ging nach dem Süden, aber seine Grenzen gegen Rußland verschwammen und mußten immer von neuem mit dem Schwerte gezogen werden. Seine Bevölkerung war sla-

wisch, wenn auch stark nordisch überdeckt, aber das Slawische als Kulturbegriff bedeutete ihm kaum etwas. Mit Deutschland verband es vieles, doch ein innerer Gegensatz bestand fort, lange noch, nachdem die Macht des Deutschritterordens gebrochen, und als endlich ein kraftvolles Preußen dastand, wuchs der Gegensatz zu einer Lebensfrage des Entweder—Oder empor.

So sehen wir am Ende des 18. Jahrhunderts ein Land, das eine organisch gewachsene tragfähige Kultur im eigentlichen Sinne nicht besaß, weder eine politische noch eine künstlerische, dessen allein regierende Schicht, der Adel, in seiner Masse verkommen war, dessen dünne Magnatenschicht über die Grenzen schielte, und dessen letzter König sich bemühte, mit den Methoden des Merkantilstaates ein paar Industrien zu schaffen und dem Bürgertum jene Stellung zu geben, die es in ganz Westeuropa längst besaß. Mag sein, daß mit der Zeit doch noch etwas Eigenes hätte entstehen können. Einstweilen war es nur Import, ob es sich um Architektur, Malerei oder Plastik handelte, um Fayence, Majolika oder Porzellan. Die keimende Frucht durfte nicht reifen. Die freiheitliche Verfassung vom 3. Mai 1791, die energisch mit liberum veto, persönlichem Wahlkönigtum, Konföderationen und den meisten andern Mißständen aufräumte, kam zu spät. Unzufriedene Adelige verbanden sich mit Katharina, die Russen rückten ein. Polens Uhr blieb stehen, eine Stunde, nachdem ein schwacher, wenn auch wohlmeinender königlicher Uhrmacher es versucht hatte, sie zu reparieren. Die falschverstandene „Freiheitsbrunst" des Adels hatte Polen zu Grunde gerichtet, hatte eine autochthone polnische Kultur verhindert, hatte ein zerklüftetes Volk zurückgelassen, dessen Edelste noch einmal in Scham und blutiger Verzweiflung sich aufbäumten, das jedoch als Gesamtheit nicht die Kraft besaß, das mühevolle Werk der Befreiung zu leisten.

Das 19. Jahrhundert ist für Polen die Zeit ihrer Vorbereitung. Überblickt man es, so wird auf einmal der Sinn jeder einzelnen Epoche klar. Jeder Schritt, ja jeder Fehlschlag erscheint notwendig, jeder Arbeiter steht an seinem Platze, keine Träne, kein Tropfen Blut ist umsonst geflossen, und eben dieses Schauspiel ergreift den gläubigen Christen, der Gottes Hand in der Geschichte walten sieht. Unglückliche Kämpfe nach der Teilung, enttäuschte Versprechungen Napoleons, dann 1830 Aufstand gegen Rußland, ein Aufstand des Adels, der sich auf sich selbst besonnen hatte. Aber er brach zusammen, denn es war kein Aufstand des Volkes, dessen überwiegender Teil, die Bauernschaft, noch immer, trotz buchstäblicher Aufhebung der Leibeigenschaft (1807), in tatsächlicher Sklaverei dahinlebte; befand sich doch das bäuerliche Eigentum an Grund, Boden und Inventar unverändert in der Hand des Gutsherrn.

Die Reste der geschlagenen polnischen Armee und die „Intelligenz" wanderten nach Frankreich aus. Von jetzt ab schlägt Polens Herz fast ein Menschenalter in Paris. Und dieses Herz erforscht sich, erkennt seine Fehler, seine Schwächen, klagt sich an, bereut, erhebt sich gestärkt und ruft auf zu neuer Tat. Adam Mickiewicz empfindet das Schicksal seines Volkes gleichnishaft. Wie Christus für die Menschheit um der Gerechtigkeit willen gelitten, so leide Polen für die ganze

Christenheit. Gedanken Andrzej Towiańskis (1799—1878) vom himmlischen Vaterlande und der Prävalenz der innern Tat wurden hier weitergebildet. Mickiewicz verlangt vor allem Glauben, Christentum, Sittlichkeit, dann werde der materielle Sieg von selbst kommen, dann werde auch Polen, der Messias der Völker, über den „Satan" der Gewalt obsiegen und dem Blutopfer der Nationen ein Ende bereiten. „Mit den Ideen und dem Glauben kann man Throne stürzen und wieder aufrichten." Aber er sieht auch sehr klar die Ursache des Zusammenbruchs: „Die Glacéhandschuhe haben uns ins Verderben geführt; denn dadurch erhoben wir uns als stolze Gecken über das Volk, welches sich nicht schämt, seine schwieligen Hände zu zeigen" (nach Nitschmann). In einer Reihe großer Schriften, vor allem in den „Büchern der polnischen Nation und der polnischen Pilgerschaft", in „Totenfeier", III. Teil, und im „Conrad Wallenrod" hat er seinem Volke die geistigen Mittel zur Aufrichtung und Erneuerung in die Hand gegeben, Werke, die für den Nichtpolen, selbst in der Übersetzung, oft schwer zugänglich sind, die aber auf den ihnen bestimmten Kreis eine beispiellose Wirkung ausgeübt haben.

Es ist das Verdienst der „großen Emigration", in einer Zeit, als Polen nicht einmal mehr ein geographischer Begriff war, das polnische Volk eine Scheidung zwischen Nation und Staat gelehrt, Hoffnung auf die Zukunft erweckt (Krasiński), einen nationalen Mythos geschaffen (Słowacki in „Lila Weneda" und „Anhelli") und endlich in dem Hinübergreifen auf Bauern und Bürger die Zusammenschweißung der Nation vorbereitet zu haben (Mickiewicz), die schließlich am Ende desselben Jahrhunderts durch andere vollbracht wurde.

Auf dem Gebiete der bildenden Kunst setzt die nationale Bewegung später ein. Wohl stellt Piotr Michałowski (1800—1855) die Taten der polnischen Legion unter Napoleon dar, aber weder Ethos noch Wirkung seiner Kunst können mit denen der gleichzeitigen Dichter verglichen werden. Erst Arthur Grottger (1837—1867) findet jene leidenschaftlichen Töne, die an das Wort von der „Kraft der Gefühlsmacht" denken lassen, das Przybyszewski geprägt hat, und das nun in immer steigendem Maße für das Wesen der polnischen Kunst bestimmend wird, Grottger schildert Szenen aus dem unglücklichen Aufstand von 1863. In gewaltigen graphischen Zyklen mit den Titeln Warszawa, Polonia, Lituania erhebt er Klage über Polens Schicksal. Zwischen den Hervorbringungen Grottgers und den Dichtungen der großen Emigration, besonders denen Słowackis, besteht ein deutlicher Zusammenhang.

Nach dem Zusammenbruch des Aufstandes von 1863 verhängte Rußland die schärfsten Maßregeln. Nachdem Bismarck durch die Alvenslebensche Militärkonvention vom 8. Februar 1863 eindeutig erklärt hatte, er werde die Bildung eines selbständigen Polens niemals zulassen, begann eine schonungslose Russifizierungspolitik. Die polnische Sprache wurde aus den Lehranstalten, ja womöglich aus der Öffentlichkeit verbannt, die Unierten wurden gewaltsam zur Orthodoxie bekehrt, dem katholischen Klerus wurde der direkte Verkehr mit Rom untersagt, die Kirchengüter kamen unter staatliche Verwaltung, jede Pflege polnischer Kultur wurde

in dem von Rußland „Weichselgebiet" genannten Landesteil aufs strengste verfolgt. In dieser Zeit, als in Warschau notwendigerweise eine Lähmung der patriotischen Aktivität eintreten mußte, als Resignation dem leidenschaftlichen Auftrieb folgte, viele die Aufstände mit Schärfe zu verurteilen begannen und ein Sichfügen unter die russische Herrschaft empfahlen, wurde auf einmal Krakau zum Zentrum des polnischen Gedankens, wo das bei Königgrätz geschlagene Österreich wohl oder übel Konzessionen machen mußte, abgesehen davon, daß ihm den panslawistischen russischen Gedanken gegenüber ein wohltemperiertes polnisches Nationalbewußtsein gar nicht so unerwünscht sein konnte. Das Herz Polens wanderte aus Paris, nachdem die großen Zeugen der Emigration entschlafen, in den Wawel, um hinfort bei den Särgen der alten Könige unentwegt mahnend zu schlagen.

Waren es in Paris die Dichter gewesen, die es gehütet, so übernahmen jetzt die Maler die Wacht. Unter ihnen ist Jan Matejko (1838—1893) der größte. Nicht der größte als Künstler im eigentlichen Sinne, dies muß immer wieder betont werden: der Landschafter Chełmoński, der Maler und Graphiker Leon Wyczółkowski übertreffen ihn bei weitem an Gestaltungskraft, an Bodenverbundenheit an Tiefe — aber der größte an patriotischer Glut, an Hingabe an die Idee Polens, an Fähigkeit, mit dem Instrument des Pinsels seinen Mitbürgern ein geistiges Vaterland zu schaffen, in einem Augenblick, als das materielle verloren schien. Matejko malte die großen Begebenheiten der polnischen Vergangenheit, den Triumph des Stephan Bathory über die Russen, die Schlacht bei Racławice mit dem Sieg des heldenmütigen Kosciuszko, er wurde nicht müde, in einer virtuosen Malmanier, die etwa die Mitte zwischen Delaroche, Piloty und Makart hielt, die nationale Phantasie seiner Landsleute zu nähren. Vor diesen Bildern schöpfte die Jugend neuen Mut, Abbildungen wanderten, vorsichtig versteckt, über die Grenze nach Rußland, wechselten heimlich die Hände und verhinderten das Vergessen der Zusammengehörigkeit. Man wird Matejko nicht gerecht, wenn man ihn nur als Historienmaler beurteilt, er ist schlechter als Delacroix oder auch als Menzel, aber er läßt beide weit zurück in seiner Wirkung. Er ist Agitator, er ist Freiheitssänger, Rufer im Streit, und auf dieser Ebene gibt es keinen seinesgleichen in der gesamten Kunst des 19. Jahrhunderts.

Matejko hat die adelige Tradition der Freiheitskämpfe von 1794 und 1830 aufgenommen und das Gedächtnis des ritterlichen Polens besungen. In einer Zeit des „Positivismus" und „Realismus" versetzte er den Betrachter zurück in eine Epoche, in der Glaube, Leidenschaft, Todesbereitschaft das Unmögliche schufen. Aus derselben durchaus romantischen Einstellung heraus ist die Produktion des Dichters Henryk Sienkiewicz (1846—1916) zu erklären. Seine Romane „Mit Feuer und Schwert", „Die Sintflut", „Herr Wołodyjowski" (1888 ff.) sind keine Unterhaltungslektüre. Die heroisch-romantische Diktion des Dichters schildert das polnische Heldenzeitalter der Türkenkriege des 17. Jahrhunderts und in den „Kreuzrittern" (1898) die gewaltigen Kämpfe mit dem Deutschen Orden bis zum Tage von Tannenberg-Grunwald.

Aber es ist nicht zu leugnen, daß für die neue Arbeit, die zu leisten war, das Schwelgen in vergangenen Siegen, in romantischem Kämpfen und Sterben nicht genügte. Nicht umsonst wies die Krakauer Historikerschule darauf hin, daß die sozialen Unterlassungssünden den Zusammenbruch von 1831 und 1863 verschuldet. Worum es ging, war an die Stelle einer Adelsrepublik eine Volksgemeinschaft zu setzen, das seherische Wort des Mickiewicz wahr zu machen: „Fürst, Graf, Bauer, Jude sollen in gleichem Maße Mitglieder der polnischen Nation werden." Ein Bürgertum hatte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts langsam gebildet, es war wohlhabend geworden und hatte sich sozial der Szlachta angeglichen. Also war jetzt beim Bauern anzufangen. Die Liga Polska, die in jener Zeit gegründet wurde, und die es sich zur Aufgabe machte, alle nationalen Kräfte zur Wiedererlangung der Unabhängigkeit Polens zu sammeln (sie entwickelte sich später in die nationaldemokratische Partei), nahm sich der Bauern an. Es wurden geheime Lesezirkel für sie gebildet, Vorträge wurden ihnen gehalten, Zeitschriften für sie herausgegeben. Das „ins Volk gehen", das sich in jener Zeit in ganz Europa entwickelte und den nationalen Aufstieg gerade der kleinen Völker anregte — es sei nur an die Tschechen, die Serben, die Esten und Letten erinnert —, bekam in Galizien eine besondere Bedeutung. Die Bewegung blieb hier wiederum nicht rein politisch oder rein nationalökonomisch. Die Bilder eines Chełmoński und Wyczółkowski, diese herrlichen Schilderungen der weiten polnischen Landschaft, der ernsten Bauern in ihren malerischen Trachten, reden dieselbe Sprache.

Breit jedoch wurde diese Frage erst Ende des Jahrhunderts, als der Maler und Schriftsteller Stanislaw Witkiewicz (1851—1915) in Schrift und Bild leidenschaftlich die Abwendung vom oberflächlichen Positivismus predigte und die polnische Kultur auf heimische, erdverbundene Grundlage stellte, als Kazimierz Tetmajer die Tatra in seinem Epos „Auf den Felsen des Podhale" besang, Jan Kasprowicz und Orkan in demselben volkstümlichen Sinne wirkten, als endlich die Krakauer Maler Wladyslaw Jarocki (geb. 1879), Fryderyk Pautsch (geb. 1877), Kazimierz Sichulski (geb. 1879) das Dasein der Bergbewohner der Tatra, der Goralen und der seltsamen ruthenischen Huzulen, mit farbigem Pinsel zu schildern begannen. Ein wahrhaft nationalpolnischer Rausch entstand unter den Intellektuellen und Bürgern Galiziens, Malczewskis tiefsymbolische Gemälde wurden leidenschaftlich diskutiert, ein kunstgewerblicher Stil „Zakopański" wurde gefunden, der an die Kunstübung der Bergbevölkerung in der Umgebung des Tatradörfchens Zakopane anknüpfte, Bauernromane wurden geschrieben und verschlungen, unter denen von europäischer Bedeutung jener von Reymont ist, ja in demonstrativer Weise verheirateten sich der Maler Wlodzimierz Tetmajer und der Dichter Rydel mit Bauerntöchtern aus der Umgebung von Krakau. Die Vermählung der Intelligenz mit dem bäuerlichen Volke, der Hoffnung Polens, sollte vollzogen werden.

Hier knüpft das berühmte Theaterstück Stanislaw Wyspiańskis (1869 bis 1907) „Hochzeit" (1901) an, um dieses ganze Gehabe ins Lächerliche zu ziehen, um zu zeigen, daß mit volkskundlichem Getue, mit Reden und

Planen nichts erreicht werde, wenn Kraft und Entschlossenheit zur erlösenden Tat fehlen. Wyspiański hatte ein Recht, so zu sprechen; denn wenige haben nach den großen Emigranten soviel für die Erweckung des polnischen Nationalbewußtseins getan wie dieser geniale, frühverstorbene Dichter und Maler. In der „Legenda" (1897) hatte er den Sagenschatz seines Volkes lebendiggemacht, in den „Legionen" (1900) der Gestalt des Adam Mickiewicz selbst das Wort gegeben, um sich mit ihr auseinanderzusetzen und dem alten romantischen Ideal abzusagen. In der „Erlösung" (1903) wird dem „versteinerten" Mickiewicz eines nur schwärmenden, sentimentalen Vergangenheitskultes in dem jugendlichen Konrad das lebendige Polen, das Polen der Tatentschlossenheit, entgegengestellt. „Meine Geliebte heißt Wille", sagt Konrad. Erfahren wir aus der Biographie Pilsudskis, daß der spätere Marschall 1902 nach Krakau kam, um die polnischen militärischen Verbände zu organisieren, so wird der Zusammenhang klar, die Verknüpfung der geistigen Vorbereitung durch die Dichter und Maler mit der endlichen Vollbringung durch den großen Organisator und Soldaten.

Aus dem letzten Kapitel der nationalpolnischen Kunst — alle andern Richtungen können hier füglich beiseite bleiben[1] — ist wenig zu erzählen. Es knüpft organisch an das Voraufgegangene an. Die Tradition des folkloristischen Flügels der „Sztuka" (der Krakauer Künstlergesellschaft, die etwa der Sezession entspricht), wird durch das Schaffen des jüngst verstorbenen Maler-Graphikers Wladyslaw Skoczylas und seiner großen Schule fortgesetzt und weitergebildet, die sehr dekorative Zofja Stryjeńska popularisiert ländliche und historische Motive, der Bildschnitzer Jan Szczepkowski steigert die ornamentale Schnitzarbeit der Tatrabewohner ins Monumentale, staatliche und private Kilimmanufakturen setzen die uralte bäuerliche Kunstübung fort. Noch immer lebt in der polnischen Kunst der Atem der Leidenschaft, die Erinnerung an die „kämpfende Mission", wie sie Kaden-Bandrowski treffend genannt hat, die sie einst in den Tagen der großen Emigration aufgenommen und die sie getreulich getragen und weitergegeben — bis zum Erfolg.

Kulturbericht

Von Jakob Overmans S. J.

I.

Die ungewöhnliche kirchenpolitische Bedeutung des tschechoslowakischen Katholikentages, der in Prag in der letzten Juniwoche gefeiert wurde, hat über die Tagespresse hinaus in den europäischen Zeitschriften starken Widerhall gefunden. Wie im Krakauer „Przegląd Powszechny" (Juli/August 1935, S. 256) zu lesen war, hatte das freisinnige „Prager Tagblatt" sich über den raschen Wandel gewundert, der

[1] Siehe darüber Alfred Kuhn, Die Polnische Kunst von 1800 bis zur Gegenwart. Berlin 1930.

darin liege, daß man vor fünfzehn Jahren die katholische Kirche in der Tschechoslowakei totgesagt habe, und daß sie jetzt durch eine so glänzende Tagung ihre lebendige Macht offenbare; es gehe also nicht an, mit geschlossenen Augen nur immer wieder die alten antiklerikalen Sprüche zu wiederholen. Im selben Sinne sagte bei der Abfahrt des päpstlichen Legaten von Prag der Polizeipräsident zu einem französischen Geistlichen des Gefolges, der ihn beglückwünschte: „Sie sind zufrieden, aber wir haben gestaunt" („Études", 5. August 1935, S. 365). Und von Kennern der Verhältnisse hatte dieser Geistliche mehr als einmal gehört: „Vor sieben oder acht Jahren hätte niemand an einen solchen Katholikentag auch nur denken können" (S. 358). Die Hunderttausende, die in städtischer Kleidung oder in den Uniformen katholischer Vereine oder in der bunten Mannigfaltigkeit völkischer Trachten den großartigen Wenzelsplatz und das riesige Masarykstadion füllten, waren begeistert dem gemeinsamen Hirtenwort ihrer Bischöfe gefolgt, die ihnen gesagt hatten: „Auf diesem Katholikentag soll nicht eine neue politische Ordnung geschaffen werden, auch nicht eine neue Theorie zur Lösung der uns bedrückenden Fragen, sondern er soll die Seelen zu einem reinen Leben im Glauben bewegen." Keinerlei Unterschiede der Stände oder der politischen Parteien hinderten die katholische Einheit, und alle Sprachen des Staates, Tschechisch und Slowakisch, Deutsch und Ungarisch, Ukrainisch und Polnisch, klangen im gemeinsamen Bekenntnis des katholischen Glaubens zusammen. René Draguet, als westlicher Vertreter der östlichen Theologie an der Universität Löwen ein besonders urteilsfähiger Beobachter, faßte seinen Haupteindruck in die Worte („La Revue catholique des idées et des faits", 2. August 1935, S. 11): „Die Tagung hat den Katholiken der Tschechoslowakei das Gefühl ihrer Einheit gegeben und damit das Bewußtsein ihrer Macht. Sie haben nun erlebt, daß sie in ihrem Staate von großer Bedeutung sind, und daß der Staat ihre Bedeutung achtet, denn er hat amtlich an ihrer Tagung teilgenommen, und er hat den Legaten des Papstes mit landesherrlichen Ehren empfangen."

Will hier jemand politischen Katholizismus feststellen, so braucht man sich deshalb nicht zu entsetzen; denn diese Art von „politischem Katholizismus" ist nicht jene „Politisierung der Konfessionen", die Adolf Hitler auf dem Nürnberger Parteitag zurückgewiesen hat. Weder der Präsident der Tschechoslowakei noch ihr führender Minister stehen im Rufe zu großer Kirchenfreundlichkeit. Also wird, was sie an kirchlicher Freiheit gewähren und sogar begünstigen, schwerlich mit den Rechten des Staates unvereinbar sein. Wie wirtschaftliche oder berufliche Gruppen, so haben selbstverständlich auch die Mitglieder einer Religionsgemeinschaft das Recht und die Pflicht, sich mit gesetzlichen Mitteln gemeinsam um eine Gestaltung des öffentlichen Lebens in ihrem Sinne zu bemühen, soweit dadurch wirkliche Rechte Andersdenkender nicht verletzt werden. Und da der Katholik, wo immer er sich betätigt, der Sittenlehre seiner Kirche untersteht, ist es nicht weltliches Machtstreben, sondern pflichtmäßige Erfüllung religiöser und sittlicher Sendung, wenn die Kirche ihre Gläubigen darüber belehrt, was auf politischem Gebiete erlaubt

oder unerlaubt ist. Die Achtung vor der Majestät des Gewissens wird ja die Staatsregierungen hindern, jemals von einem Angehörigen einer staatlich anerkannten Religionsgemeinschaft etwas zu verlangen, was ihm nach der Lehre seiner Religion nicht erlaubt ist. Geschieht das aber dennoch, so bleibt nach dem Hirtenbrief der Bischofsversammlung von Fulda nur die Antwort der Apostelgeschichte (5, 29): „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen." Allerdings hatte Alfred Rosenberg kurz vorher in seiner Heiligenstädter Rede („Leipziger Neueste Nachrichten", Nr. 231, 19. August 1935) gesagt, es sei nicht zu glauben, „daß die Gewissensnöte zum Widerspruch zwängen", denn „diese Gewissensnöte hätten die Konfessionen von 1918 bis 1933 haben müssen, wenn sie echt gewesen wären"; damals hätten sie aber „alle kirchenfeindlichen Kräfte, weil sie sich fürchteten, geduldet", und sie hätten mit ihnen sogar „die innigste Koalition" geschlossen. Wenn Rosenberg wirklich so gesprochen hat, macht er sich offenbar eine von gewisser Seite hartnäckig wiederholte und völlig falsche Gleichsetzung der katholischen Kirche mit dem Zentrum zu eigen. Immer ist das Zentrum eine politisch von der Kirche unabhängige, auch Nichtkatholiken offenstehende Partei gewesen, die zwar aus religiösen Gründen von der Kirche bevorzugt, aber von ihr nicht als die einzige für einen Katholiken erlaubte Partei erklärt wurde. Nicht die Kirche, sondern das Zentrum hat zeitweilig mit der Sozialdemokratie in Koalition gestanden. Die politische Bewertung dieser Koalition ist hier nicht zu erörtern; wer aber als Laie ein sachverständiges Urteil über die katholische Gewissensfrage der sittlichen Erlaubtheit dieser Koalition zu hören wünscht, kann in dieser Zeitschrift (121 [1931] S. 321 bis 325) den genauen Nachweis der Erlaubtheit finden; und die dort gemachten Ausführungen hat bald nachher der „Osservatore Romano" (Nr. 219, 20. September 1931) gebilligt und übersetzt.

Um in den durch alle Jahrhunderte gehenden Kämpfen zwischen Staat und Kirche das Grundsätzliche klarer zu sehen, ist es nützlich, sie zuweilen so frei wie möglich von persönlichen Beziehungen in der Geschichte fremder Völker zu betrachten. Dazu bietet besonders die revolutionäre Entwicklung der Staaten Südamerikas im 19. Jahrhundert Gelegenheit. Reichen und in Europa noch wenig bekannten Stoff zu solchen Erwägungen enthält der erste Band der Kirchengeschichte Ecuadors („La Iglesia Ecuatoriana en el siglo XIX), den Julio Tobar Donoso, Mitglied der Ecuadorianischen Akademie für Geschichte, voriges Jahr in Quito veröffentlicht hat. Der Verfasser gelangt noch nicht zum glänzenden Aufstieg der Kirche unter dem Präsidenten García Moreno, und so hat er Jahrzehnte eines kirchlichen Verfalles zu schildern, der freilich in einigen andern Teilen Südamerikas noch schlimmer war. Die Untersuchung zeigt, daß dieser Verfall „aus vielen Ursachen entstand, besonders aber aus der unberechtigten Einmischung des Staates in geistliche Angelegenheiten" (S. XVIII).

Von ehrenvoller katholischer und deutscher Arbeit in Nordamerika berichtet die Benediktinerin Mary Regina Baska in ihrer Washingtoner Dissertation „The Benedictine Congregation of Saint Scho-

lastica, its Foundation and Development" (Washington 1935). Aus der Abtei St. Walburg in Eichstätt, die diesen Sommer ihr neunhundertjähriges Jubiläum gefeiert hat, zogen im Juni 1852 die ersten drei Benediktinerinnen zu den deutschen Kolonisten in den damals noch kulturarmen Wäldern Pennsylvaniens. Sie mußten in einem Holzbau, durch dessen Dach im Winter der Schnee auf ihre Betten fiel, von morgens halb vier bis abends halb neun ihr mühsames Werk tun und einen Tag wie den andern von Kartoffeln, Buchweizen, Roggen und schwarzem Kaffee leben (S. 25 f.). Bis heute sind aus diesen dürftigen Anfängen 34 blühende Benediktinerinnenklöster hervorgegangen (S. 42).

Eine Vermehrung und Verbreitung solcher quellenmäßig Licht und Schatten gerecht verteilenden Darstellungen würde anständigen Menschen aller Bekenntnisse mehr zusagen als die organisierte Hetzpropaganda gegen die Katholiken, die in Schottland und Irland als die eigentliche Ursache der durch die Tagespresse gemeldeten schweren Gewalttätigkeiten erkannt worden ist. „Monatelang", so heißt es in einer öffentlichen Erklärung des katholischen Erzbischofs von St. Andrews und Edinburgh, „war gegen die Katholiken ein Feldzug voll roher Erniedrigung und Verleumdung geführt worden, der in unsern Tagen fortgeschrittener Bildung kaum seinesgleichen findet.... Nun haben die verantwortlichen Staatsangehörigen und die Behörden, denen Ruhe und Ordnung im Gemeinwesen anvertraut sind, zu entscheiden, ob sie eine Wiederholung der bedauerlichen Ausbrüche pöbelhafter Wut heraufbeschwören wollen, die unsere Stadt in diesen Monaten vor der Welt entehrt haben" („Catholic Times", Nr. 3438, 19. Juli 1935). Ebenso bezeichnete der Vorsitzende des städtischen Leichenuntersuchungsamtes in Belfast antikatholische Hetzreden als Ursache der blutigen Unruhen, mit deren Opfern er sich zu beschäftigen hatte. „Es gäbe", sagte er, „weniger Fanatismus, wenn es weniger Reden von der Art gäbe, wie sie sogenannte Führer der öffentlichen Meinung halten.... Die Predigt des Hasses und der Feindschaft gegen Leute, die sich von uns religiös und politisch unterscheiden, ist kein guter Protestantismus. Jeder hat ohne Rücksicht auf Religion und Politik ein Recht, in Frieden zu leben" („Catholic Times", Nr. 3439, 26. Juli 1935). Es ist bei dem irischen Temperament begreiflich, bleibt aber beklagenswert, daß trotz bischöflicher Mahnungen ungesetzliche Gegenmaßnahmen ergriffen wurden. Der protestantische Dechant Kerr von Belfast schrieb: „Im weiteren Verlauf wurden scheußliche Grausamkeiten begangen, aber nicht bloß von einer Seite.... Man kann sich nur mit Beschämung an diesen Aufruhr erinnern" („The Spectator", 30. August 1935, S. 325 f.).

Eine große Rolle spielt bei solchen Vorkommnissen auch die gefährliche Übersteigerung des Begriffes der Herausforderung. In Ländern, wo verschiedene politische oder religiöse Gruppen ihr gesetzliches Daseinsrecht haben, sollen doch friedliche Aufzüge oder Versammlungen einer dieser Gruppen nicht ohne weiteres als „Provokation" empfunden werden! Solche Veranstaltungen sind der natürliche Ausdruck der Begeisterung für Ideale, deren Pflege der Staat freigestellt hat, und ruhig denkende Anhänger einer andern, ebenfalls von Staats wegen erlaubten

Gemeinschaft werden darin um so weniger etwas Aufreizendes finden, als ja auch sie selber das Recht zum öffentlichen Bekenntnis ihrer Anschauungen besitzen und gebrauchen. Daher heißt es in den zwischen der Reichsregierung und den deutschen Bischöfen im Jahre 1933 vereinbarten Auslegungsgrundsätzen zu Artikel 31 des Reichskonkordates über etwa in staatliche Verbände einzugliedernde katholische Organisationen: „Die Einordnung darf nicht ihr vereins- und verbandsmäßiges Eigentum und Eigenleben, das heißt den katholischen Charakter und die Selbständigkeit in der Erfüllung ihrer satzungsmäßigen Aufgaben, einschließlich der Führung der bisherigen Vereinstracht, der Abzeichen und Banner bei öffentlichem Auftreten, ausschließen.... Die Mitglieder der katholischen Organisationen dürfen irgend einen rechtlichen Nachteil in Schule und Staat aus ihrer Zugehörigkeit nicht erfahren" („Archiv für katholisches Kirchenrecht", 113 [1933] S. 651). Leider ist es nicht gelungen, diese friedliche Linie einzuhalten, und das Preußische Kammergericht ist so weit gegangen, zu erklären: Im Gegensatze zum nationalsozialistischen Streben nach Volksgemeinschaft steht „die konfessionelle Spaltung innerhalb des deutschen Volkes, wenn deren Anhänger die von ihnen vertretene Ansicht außerhalb der eigentlichen kirchlichen Betätigung ausdrücklich zur Schau tragen, um so ihre eigene Meinung zu äußern und damit ihre Absonderung zu zeigen. Diese Art der Bekundung einer Spaltung trägt von vornherein den Keim einer Zersetzung des deutschen Volkes in sich, und jede derartige Zersetzung ist geeignet, den kommunistischen Bestrebungen ihrerseits Vorschub zu leisten und ihre Ziele zu fördern" („Völkischer Beobachter", Nr. 194, 13. August 1935). Richtig ist, daß bei logischer Weiterführung solcher Gedanken gewiß äußerlich die Einheit der Volksgemeinschaft noch bedeutend gesteigert werden könnte, z. B. durch das Verbot, in deutschen Städten und Dörfern die Verschiedenheit der Bekenntnisse durch die Verschiedenheit der Kirchengebäude hervortreten zu lassen; da aber nach dem Willen der Staatsführung nicht alle Unterschiede beseitigt und den Bekenntnissen ihr Eigenleben nicht verwehrt werden soll, wird die wesentliche innere Gemeinschaft der Staatsgesinnung und Staatsfreudigkeit ohne Zweifel um so mehr gewinnen, je weniger man die vielerlei Formen einengt, in denen sich der gemeinsame religiöse Glaube einer Gruppe naturgemäß in der Öffentlichkeit kundzugeben wünscht. Hoffentlich wird also in Erfüllung gehen, was bei der Ratifikation des Konkordates amtlich mitgeteilt wurde: über einige vom Heiligen Stuhle bezeichnete Punkte in der Anwendung des Konkordates auf die katholischen Organisationen und die katholische Presse sei das Reich bereit, „baldigst zu verhandeln, um zu einem dem Wortlaut und dem Geiste des Konkordats entsprechenden gegenseitigen Einvernehmen zu gelangen" („Germania", Nr. 250, 11. September 1933).

Von nicht geringerer Wichtigkeit ist aber für staatsfreudiges Zusammenwirken des ganzen Volkes die Schonung des religiösen Empfindens in nationalsozialistischen Versammlungen und Zeitungen. Wie die „Frankfurter Zeitung" (7. September 1935, Reichsausgabe) berichtete, wurde von der Gauleitung Saarpfalz in der „National-

sozialistischen Rheinfront" erklärt, daß eine Versammlung, in der sich der Redner „auch mit rein konfessionellen Angelegenheiten" beschäftigt habe, der politischen Linie der Partei nicht entspreche, und daß der für den Bericht über diese Versammlung verantwortliche Schriftleiter „gemaßregelt" werde. — In der Tat ist es ja eine kränkende Zumutung, daß z. B. ein anderes Mal Christen, die an Himmel und Hölle glauben, bei einer Reichstagung der Gemeinschaft „Kraft durch Freude" sich sagen lassen mußten: „Das Leben ist Kampf, und Kampf ist Leben, und so kennen wir keine Endstation, wo die einen in ewiger Faulenzerei ihrem Genuß frönen und die andern ewig verdammt sind und infolgedessen ewig vernichtet werden" („Frankfurter Zeitung", 10. Juli 1935, Reichsausgabe). — Katholische Mitglieder der nationalsozialistischen Schutzstaffeln (SS.) dürfen erwarten, daß in ihrer Zeitung die katholische Glaubenslehre, das Alte Testament sei göttliche Offenbarung, nicht lächerlich gemacht und die Moraltheologie eines Heiligen der katholischen Kirche nicht als „ein Sammelsurium ausgesuchter Ferkeleien" bezeichnet werde („Das Schwarze Korps", Nr. 23, 7. August 1935). Katholische Ärzte, die dem Nationalsozialistischen Deutschen Ärztebund angehören, müßten sicher sein, in der Zeitschrift dieses Bundes („Ziel und Weg", 1. Scheiding 1935, S. 367) keine beleidigenden Anwürfe gegen den Jesuitenorden, also keine Behauptungen zu finden wie: das Missionswerk des Ordens sei „nichts weiter als eine in mildere religiöse Formen gekleidete Eroberungssucht", sei „das Mittel zum Zwecke der Erringung politischer Gewalt", bei den Volksmassen „zum letzten Zweck der politischen Revolution von unten", bei den Herrscherfamilien „zum letzten Zweck der politischen Tyrannei von oben"; das „Ränkespiel, die Grausamkeit, die Gewissenlosigkeit" des Ordens seien „orientalisch". Abgesehen von der Falschheit sind solche Sätze für den kirchentreuen Katholiken eine schwere Kränkung. Denn die katholische Kirche hat den Jesuitenorden vor wie nach seiner von 1773 bis 1814 aus ganz andern Ursachen in Geltung gewesenen Aufhebung in den feierlichsten amtlichen Formen als eine für die Heiligung der Mitglieder wie für die apostolische Arbeit an den Seelen vorzüglich geeignete Stiftung mehrmals gutgeheißen und hält bis auf den heutigen Tag diese Gutheißung aufrecht. — Wenn katholische Eltern ihre Kinder in die Hitlerjugend schicken sollen, darf ein Führer die religiöse Sicherheit der jugendlichen Gemüter nicht durch den Satz verwirren: „Wir glauben an Gott, aber wir glauben nicht katholisch, wir glauben auch nicht protestantisch, wir glauben deutsch" („Völkischer Beobachter", Nr. 218, 6. August 1935). — Der häufige Vorbehalt, man wende sich nicht gegen die Religion oder die Kirche, sondern gegen eine tadelnswerte, das Wesentliche nicht berührende Einzelheit, leidet zu oft an Verkennung des Wesentlichen und ist jedenfalls auf diesem heikeln Gebiete mit äußerster Vorsicht anzuwenden. In Zweifelsfällen braucht man sich nur zu fragen, ob eine ähnliche Ausdrucksweise in Wort oder Bild, wenn sie sich gegen einen Vertreter oder eine Angelegenheit der Partei richtete, von ihr als Kränkung empfunden würde oder nicht. Es ist klar, daß die für Kirchensachen zuständigen Stellen des Reiches das religiöse Empfinden nicht verletzt wissen wollen, denn Reichs-

minister Kerrl sagte bei der Vereidigung des Bischofs Konrad von Berlin, er sehe „die Aufgabe der verantwortlichen Männer in Staat und Kirche" darin, die zur Zeit bestehenden Trübungen des wechselseitigen Verhältnisses „durch Achtung vor der gegenseitigen Überzeugung, durch das Vermeiden jeder unnötigen Schärfe und durch klares Erfassen der tatsächlichen Gegebenheiten zu überwinden" („Völkischer Beobachter", Nr. 243, 31. August 1935). Und katholikenfeindlich wirkende Bemerkungen oder Karikaturen verstoßen ja auch offenbar gegen die in Nürnberg wiederholte Zusicherung Adolf Hitlers, der Kampf des Nationalsozialismus werde nicht als ein „Kampf gegen das Christentum oder auch nur gegen eine der beiden Konfessionen" geführt („Völkischer Beobachter", Nr. 255, 12. September 1935).

Dem klaren Erfassen der tatsächlichen Gegebenheiten steht, wie nicht wenige Veröffentlichungen beweisen, ein weit verbreiteter Mangel an Sachkenntnissen in katholischen Dingen hindernd im Wege. Oft wurde z. B. in Zeitungen gegen die Haltung der katholischen Kirche in der Sterilisierungsfrage geltend gemacht, der Berliner Internationale Strafrechtskongreß vom August 1935 habe mit großer Mehrheit die Entschließung angenommen: „Zwangsweise Sterilisierung aus eugenischen Gründen ist eine empfehlenswerte Präventivmaßnahme, da sie die Zahl der Minderwertigen, aus denen sich die Kriminellen erheblich rekrutieren, für die Zukunft erheblich mindern würde" („Frankfurter Zeitung", 25. Aug. 1935, Reichsausgabe). Hier wird also von Strafrechtlern unter dem Widerspruch anderer Strafrechtler eine Maßnahme als empfehlenswert bezeichnet, weil sie einem guten Zwecke dienlich ist. Bekanntlich leugnet aber die katholische Kirche nicht die sittliche Güte dieses Zweckes, sondern die sittliche Erlaubtheit dieses Mittels, und die Entscheidung darüber kann, da sie moralphilosophischer und moraltheologischer Natur ist, wissenschaftlich nicht von Strafrechtlern getroffen werden. — Ungefähr einen Monat vorher hatte Dr. Groß, der Leiter des rassepolitischen Amtes der Partei, die Frage in den großen Zusammenhang der Beziehungen zwischen Dogma und Forschung gerückt („Deutsches Ärzteblatt", 13. Juli 1935, S. 675 ff.). Er meint, wer aus dogmatischen Gründen die Sterilisierung als ein sittlich unerlaubtes Mittel bezeichne, vernichte die dem deutschen Forscher unentbehrliche Freiheit des Geistes. Menschen, die „einen festen geistigen Besitz sich schaffen, und die davon bis zu ihrem Ende zehren", hangen „wie ein Bleigewicht am Volkskörper". Dr. Groß will Menschen, die „im Geiste, in der Seele jeden Tag sich verwandeln, weil sie sonst nicht leben könnten. Mit diesen Menschen baut man Staaten. Mit diesen Menschen schafft man Kulturen.... Sie werden immer wieder alten Glauben neu überprüfen, Neues angreifen und werden immer wieder neue Antworten auf alte Fragen finden.... Alles Leben ist ein Gehen, und wer geht, muß Abschied nehmen." Aber gerade Dr. Groß wird das Abschiednehmen gewiß nicht unbeschränkt zugestehen, sondern, wenn ein Staat gebaut werden soll, dauernde Anerkennung des Parteiprogramms verlangen. Ebenso wird er als Akademiker aus der Geistesgeschichte wissen, daß der Weiterbau der Kulturen darauf beruht, daß nicht alles Frühere preisgegeben wird,

weil eben die Vorzeit auch Erkenntnisse von Dauerwert gewonnen hat. Warum sollte es nun auf dem Gebiete der Religion keine Erkenntnisse von Dauerwert geben? Für den Katholiken gehört dazu die Erkenntnis der Wahrheit seiner Kirche. Aus dieser Erkenntnis folgt aber logisch notwendig die Bindung seines Gewissens an kirchliche Entscheidungen in Fragen des Glaubens und der Sittlichkeit. Die Freiheit des Geistes verliert dadurch nichts, denn sie verlangt nicht die Preisgabe dessen, was man als feststehende Wahrheit erkennt.

II.

Die Ansichten der Sachverständigen über die eigentlichen Ursachen der andauernden Weltwirtschaftskrise weisen noch immer große Verschiedenheiten auf. Fentener van Vlissingen, der Präsident der Internationalen Handelskammer, sagte Ende Juni auf ihrer Pariser Tagung: „Alle unsere Hoffnungen sind eitel und unsere Anstrengungen vergeblich, wenn die politischen Bedingungen sich nicht bessern und uns aufbauende Arbeit nicht ermöglichen." Auch der gleichzeitig vorgelegte Bericht des Generalsekretariates betrachtete „die Lösung der großen politischen Fragen", von der die Wiederkehr des Vertrauens abhange, als Vorbedingung einer festen Währung auf Goldgrundlage, ohne die nach der immer hochgehaltenen Überzeugung der Internationalen Handelskammer keine Gesundung möglich sei. Professor Grégory betonte, die Zukunft des Geldmarktes beruhe zwar wesentlich auf den vom Pfund, vom Dollar und vom Franc abhängigen Ländern, aber ein wirklicher Erfolg sei nur zu erreichen, wenn man „nicht die Notwendigkeiten dieses oder jenes Landes, sondern die aller Länder" im Auge behalte. Damit erklärte sich Professor Rist durchaus einverstanden, und er fügte hinzu: „Das Aufleben der Produktion, der jetzige Stand der in Gold umgerechneten Preise und die Goldverteilung in den wichtigsten Ländern geben eine vernünftige Gewähr für Weltpreise von einer Festigkeit und einer Höhe, wie sie vor zehn Jahren noch durchaus nicht vorhanden waren" („Dossiers de l'Action Populaire", 15. August 1935, S. 1683 ff.). — Andere, darunter sowohl Theoretiker wie Praktiker, schieben die Hauptschuld auf die schlechte Verteilung der an und für sich im Überfluß vorhandenen Verbrauchsgüter. So schrieb im „Spectator" (26. Juli und 9. August 1935) ein reicher englischer Fabrikbesitzer, Thomas Burns, Industrieländer wie England und Nordamerika könnten bei gutem Willen jede Familie durch fortgesetzte Lohnerhöhung auf ein jährliches Einkommen von 1000 Pfund Sterling bringen und dadurch die allgemeine Kaufkraft gewaltig erweitern. Denn da in guten Fabriken die Löhne weniger als die Hälfte der Gestehungskosten ausmachten, brauche bei Lohnverdoppelung der Warenpreis immer nur um halb soviel zu steigen wie die Kaufkraft. Darauf antwortete in derselben Wochenschrift der angesehene wirtschaftspolitische Schriftsteller J. A. Spender, die Sachverständigen von Brookings Institution in Washington hätten nachgewiesen, daß sogar im Jahre 1929, wo die amerikanische Industrie ihre Anlagen fast vollständig ausnutzen konnte, 90 Familien unter 100 nicht einmal die Hälfte des von Thomas Burns

geplanten Tausendpfundeinkommens erreicht hätten, so daß nicht einzusehen sei, wie die Industrie die Warenmenge beschaffen könnte, die bei Verwirklichung des von Burns (übrigens nach amerikanischen Vorbildern) gesteckten Zieles erforderlich wäre. Außerdem lasse sich durch bloße Lohnerhöhung der Warenumsatz schon deshalb nicht auf allen Punkten vermehren, weil der Kaufwille gegenüber verschiedenen Waren nach sehr verschiedenen Gesetzen steige und falle; wo aber die Nachfrage sinke, entstehe Arbeitsverminderung, also auch Lohnverminderung. — Ähnliche Überlegungen brachten Lewis W. Douglas, den früheren Direktor des Haushaltes der Vereinigten Staaten, auf einen Lösungsversuch durch Sparen („Atlantic Monthly", September 1935, S. 267 ff.). Es komme zunächst nicht darauf an, die Kaufkraft für Verbrauchsgüter zu erhöhen, denn nach genauer Untersuchung sei in dem schlimmsten nordamerikanischen Krisenjahr 1932 die Herstellung von Verbrauchsgütern im Verhältnis zum Jahre 1928 um 16 Prozent, dagegen die von Dauergütern, wie Maschinen, Baumaterial usw., um mehr als 50 Prozent gesunken. Seit 1930 habe man für Ersatz verbrauchter oder veralteter Fabrikeinrichtungen so wenig getan, daß heute die Kosten der wünschenswerten Erneuerungen auf beinahe 20 Milliarden Dollar gestiegen seien. Tatsächlich sei die Arbeitslosigkeit gerade in den für solche Umbauten von Maschinenanlagen in Betracht kommenden Industriezweigen weitaus am größten. Man müsse also Kapital für Erneuerungsaufträge beschaffen, und deshalb werde die allgemeine Krise um so eher schwinden, je mehr Geld jeder einzelne, statt es für Verbrauchsgüter auszugeben, in Sparkassen und Banken anlege.

Solange die Krise dauert, sind auch Kolonien nicht einfachhin ein Vorteil für das Mutterland. Aus den Angaben von Franz Tepel in „Volk und Reich" (Juli 1935, S. 531 f.) geht hervor, daß in Holländisch-Indien durch staatliche Maßnahmen der früher auf 3 Millionen Tonnen Rohrzuckerumsatz eingestellte Wirtschaftsapparat infolge der Stockung des Verkaufes auf ungefähr die Hälfte abgebaut werden mußte. Ebenso wurde die Ausfuhr von Tee, um die schweren Störungen des Weltmarktes nicht zu vermehren, durch streng durchgeführte Verfügungen stark herabgesetzt. Obgleich mit ungewöhnlichem Geldaufwand versucht wird, durch Scharen von Werbebeamten den Verbrauch innerhalb der Kolonien zu steigern, besteht die „Gefahr für die fruchtbaren Inselreiche, da große Teile der kostspielig angelegten Pflanzungen wieder verwildern, daß Tausende von Malayen arbeits- und brotlos werden. Ein fruchtbarer Boden für revolutionäre Stimmungen." Besonders verhängnisvoll wirkt sich dieser Zustand auf die holländische Handelsflotte aus: sie ist durch Abwrackungen und Verkäufe, besonders an Rußland, von Anfang 1931 bis Ende 1934 um 697 460 Bruttoregistertonnen vermindert worden.

Eine andere Quelle wirtschaftlicher Verluste durch Kapitalentwertung liegt im Wandel der Verkehrstechnik. Darüber schreibt Dr. Wilhelm Scholz vom Reichsverband der deutschen Automobilindustrie in der amtlichen Halbmonatschrift des Generalinspektors für das deutsche Straßenwesen („Die Straße", Jahrg. 1935, 2. Juliheft, S. 503 ff.): „Es liegt in

der Natur jedes technischen Fortschritts, daß Interessenkollisionen auftreten, daß Kapital vernichtet wird. Das Wesen jedes Fortschrittes besteht ja nicht darin, daß etwas Neues geschaffen wird und das Alte, Überholte dennoch bestehen bleibt.... Wie mit dem Aufkommen der Eisenbahnen nahezu das gesamte im Fuhrverkehr und im Verkehr der Posten investierte Kapital vernichtet worden ist, so bedeutet jetzt die Entwicklung des Kraftfahrzeugs eine gewisse Wertminderung des Eisenbahnkapitals, die durch eine künstliche Beschränkung des Kraftverkehrs vielleicht für eine gewisse Zeit hintangehalten oder verschleiert werden kann, die aber auf die Dauer unumgänglich ist." Sind einmal die Reichsautobahnen fertig, so kann der Lastkraftwagen auch dort wettbewerbsfähig werden, „wo er bisher hinter dem Schienenverkehr zurückstand", nämlich im Güterverkehr auf weite Entfernungen. Er wird Schnelligkeiten von 60—70 Stundenkilometer erreichen, und das Gesetz wird ihm Güter jeder Art freigeben müssen.

Bei der offenbaren Schwierigkeit, die äußerst verwickelten Ursachen der Krise zu entdecken und zu heilen, sollte es eigentlich selbstverständlich sein, daß Wirtschaftsdilettanten hier nicht das laute Wort führen dürfen. Dennoch hat gerade sie, was die Wirtschaftszeitung der „Germania" (Nr. 214, 3. August 1935) mit Recht hervorhob, der schlesische Textilindustrielle Gottfried Dierig, Führer der Hauptgruppe VI, im „Deutschen Volkswirt" sehr entschieden in die Schranken weisen müssen. Er schreibt über einen „groben Unfug", der nach dem Umbruch begonnen habe: „Der losgelassene Betätigungsdrang chaotischer Naturen, übelster Eigennutz, Verärgerung technisch und kaufmännisch zurückgebliebener und anderseits ausweglose Verzweiflung zusammenbrechender Unternehmer suchten im Bunde mit fachunkundigen Gutgläubigen unter den Devisen ‚Gemeinnutz geht vor Eigennutz', ‚Gerechter Preis', ‚Führerprinzip' u. a. m. wild zu organisieren und zu kartellieren. Wenn aus diesem Hexenkessel Preiserhöhungen bis zu 50 Prozent hervorgegangen sind, so ist das bestimmt nicht das Werk irgend welcher eingefahrener Kartelle gewesen, sondern das einer zügellosen und dilettantischen Selbsthilfe.... Nun werden manche darauf hinweisen, daß es den Unternehmern an Tatenfreudigkeit, an Bejahungswillen, kurz an Schwung fehle. Zunächst liegt es in der Natur der Sache, daß der Erfahrene, der alle Schwierigkeiten vorausschauend ermessen kann, nicht so leicht beweglich ist wie der Unbelastete, den es ganz einfach und ungehemmt vorwärtstreibt. Deswegen gelten Fachleute in revolutionären Zeiten niemals viel; das mag in mancher Hinsicht gut sein, hat aber seine Grenzen, deren Überschreitung ins Chaos führt."

Solche in der Natur der Dinge liegende Grenzen werden auch bei dem Ruf nach persönlicher Wirtschaftsführung zu leicht übersehen. Dr. Schlegelberger, Staatssekretär im Reichsjustizministerium, sagte darüber in einem Hamburger Vortrag (Handelszeitung des „Berliner Tageblattes", Nr. 385, 16. August 1935): „Der Aktionär steht weder zu seinen Mitaktionären noch zur Verwaltung des Unternehmens in einem persönlichen Verhältnis.... Dabei braucht man noch gar nicht an so große Unternehmungen wie I.G.Farben, Hapag, AEG. oder dergleichen zu denken.

In diesem Sinne gehört die Unpersönlichkeit geradezu zum Wesen der Aktiengesellschaft, und es hieße die Aktiengesellschaft denaturieren, wollte man versuchen, hieran etwas zu ändern. Ebensowenig ist künstlich auf ein persönliches Verhältnis des Aktionärs zur Verwaltung hinzuwirken." Aus der Unpersönlichkeit und Beweglichkeit des Aktienkapitals ergebe sich von selbst ein Mangel innerer Bindung an das Unternehmen, infolgedessen auch eine Vertiefung der Kluft zwischen den Genießern des arbeitslosen Einkommens und den Lohnarbeitern sowie „die Gefahr der Störung zielsicherer Verwaltung durch anonyme verantwortungslose Majoritäten und der Verschiebung deutschen Volksvermögens in das Ausland oder in die Hand inländischer Staatsfeinde". Aber die Liebe zum Unternehmen lasse sich nicht erzwingen, und ebensowenig könne man die Mobilisierung verhindern, denn dem für die Wirtschaft unentbehrlichen Kapitalisten müsse „die Möglichkeit bleiben, seine Anlage leicht und ohne Zeitaufwand zu wechseln". Daher habe man sich mit der Beweglichkeit des Aktienkapitals ebenso abzufinden „wie mit der Mobilisierung des Grundbesitzes auf dem Hypothekenwege", und es bleibe dem Staate nur übrig, die „Gefahrenlage als vorhanden hinzunehmen und die notwendigen Abwehrmaßnahmen zu treffen", d. h. „die Nachteile auf das Mindestmaß zu beschränken".

Allerdings wird nach Ansicht der „Frankfurter Zeitung" (25. August 1935, Reichsausgabe) die Beweglichkeit des deutschen Kapitals einstweilen durch die Notwendigkeit der Geldbeschaffung für militärische Zwecke in besonders engen Schranken gehalten. Gewiß bringe die Aufrüstung eine Wirtschaftsbelebung mit sich, aber Übereinstimmung mit einer „gewöhnlichen Hochkonjunktur" werde sich nur in der Abnahme der Arbeitslosigkeit zeigen, was freilich sehr wichtig sei, denn damit lasse der Druck nach, „der von jeder Arbeitslosigkeit, in erster Linie auf die Betroffenen, indirekt aber auch auf die Glücklichen, die in Arbeit geblieben sind, auf allen Gebieten des Lebens ausgehen muß". Dagegen sei auf die bei sonstigen Konjunkturen üblichen „Einkommenssteigerungen, die großen Gewinne, die leichten Finanzierungsmöglichkeiten für alte und neue Unternehmungen" nicht zu rechnen. Die Zeit zwinge vielmehr „zur Stabilhaltung aller Kostenfaktoren im Interesse der Sicherung unserer Wettbewerbsfähigkeit, zu strenger Überwachung namentlich der Preise, die der Staat an seine Lieferanten bezahlt, zu harter Besteuerung, zur Reservierung aller Finanzierungsquellen für die staatlichen Sonderzwecke".

Über den Ernst der allgemeinen deutschen Wirtschaftslage haben sich auch die Leiter der zuständigen Ministerien wieder in unmißverständlichen Worten geäußert. Auf der Königsberger Ostmesse sagte der Wirtschaftsminister Dr. Schacht, die für Arbeitsbeschaffung und Wehrhaftmachung erforderlichen Summen seien, „an normalen Maßstäben gemessen, unerhört groß". Die Regierung habe „zu Lasten der kurzfristigen Gelder Vorgriffe auf eine spätere Dauerfinanzierung gemacht"; diese spätere Konsolidierung sei selbstverständlich keine Kleinigkeit, und er „stehe nicht an, zu erklären, daß die Hauptschwierigkeit noch vor uns liegt". Man müsse also „immer und immer wieder" dem deutschen Volke

sagen, „daß wir nicht im Schlaraffenland leben" („Leipziger Neueste Nachrichten", Nr. 231, 19. August 1935). — In dieselbe Richtung ging das Mahnwort des Reichsfinanzministers Grafen Schwerin-Krosigk auf der Leipziger Augustmesse: „Sollen die Aufgaben, die der Etatspolitik durch die wirtschaftliche und politische Entwicklung der letzten zwei Jahre gestellt sind, erfüllt werden, dann wird hierzu ein Steueraufkommen von mindestens der Höhe gebraucht werden, wie es die Steigungen der Jahre 1934 und 1935 in einer weiteren Entwicklung nach oben erhoffen lassen. Von Steuersenkungen zu sprechen, wäre fehl am Platze" („Frankfurter Zeitung", 26. August 1935, Reichsausgabe). — Daß Deutschland auch jetzt noch durch die „sehr schlechte Ernte" des Jahres 1934 „belastet" ist, wurde in der Proklamation Adolf Hitlers auf dem Nürnberger Parteitag ausdrücklich festgestellt. Die Versorgung mit den „lebenswichtigen Nahrungsmitteln" sei aber, wenn auch unter „vielen Einschränkungen", geglückt, und das bezeichnete der Führer mit Recht als eine „Leistung, die der großen Masse unseres Volkes vielleicht nicht in genügendem Umfang zum Bewußtsein kam" („Völkischer Beobachter", Nr. 255, 12. September 1935).

Angesichts der schweren Zukunft ist es vielleicht nützlich, wieder einmal von den zu oft unterschätzten Asiaten geduldige Ausdauer zu lernen. In den letzten Jahrzehnten hat in China die Bevölkerung größtenteils sehr viel härter gelitten als in Deutschland. Das gilt namentlich von den Bauern, die vier Fünftel der Bewohner ausmachen. Und doch erhebt sich die chinesische Landwirtschaft jetzt zu einem bemerkenswerten Aufschwung. Martin Neumeyer von der südkalifornischen Staatsuniversität in Los Angeles berichtete in der von dieser Universität herausgegebenen Zweimonatschrift „Sociology and Social Research" (Juli/August 1935, S. 526 ff.) nach eigenen Beobachtungen und chinesischen Quellen, daß all die Überschwemmungen, die Bürgerkriege und die furchtbaren Steuererpressungen den Mut zum Aufbau nicht haben brechen können. Unter staatlicher Leitung ist der jeden landwirtschaftlichen Absatz lähmende Mangel an Verkehrswegen schon so weit verringert worden, daß die Länge der Autostraßen in 13 Jahren von 1165 Kilometer auf 98 651 Kilometer gestiegen ist. Große Bildungsanstalten zu beruflicher und allgemeiner Schulung der Bauern und zur Hebung der Gemeindeverwaltungen wurden ins Leben gerufen. Landwirtschaftslehrer durchziehen die Provinzen, machen die Bauern mit besseren Wirtschaftsweisen bekannt und richten Genossenschaften ein. „Volkserzieher und führende Staatsmänner betrachten das flache Land als ihr wichtigstes Betätigungsfeld." Allerdings habe China schon manche starke Volksbewegung wieder verebben sehen, aber die Bedingungen des Durchhaltens seien diesmal günstiger. Der Kommunismus einiger Provinzen brauche dabei nicht berücksichtigt zu werden, denn er habe in der bäuerlichen Wirklichkeit Chinas mit den russischen Theorien sehr wenig gemein.

III.

Mit einem starken Ausdruck des Glaubens an die deutsche Zukunft schloß Adolf Hitler den gewaltigen Parteitag in Nürnberg. „Wann

ich die Augen schließen werde", sagte er, „weiß ich nicht. Aber daß die Partei weiterleben wird, und daß sie über alle Personen, über Schwache und Starke hinweg die Zukunft der deutschen Nation erfolgreich gestalten wird, das glaube ich, und das weiß ich! Denn sie garantiert die Stabilität der Führung des Volkes und des Reiches, und in ihrer eigenen Stabilität garantiert sie dieser Führung die nötige Autorität. Aus diesem festen Boden heraus wird die Verfassung des neuen Deutschen Reiches wachsen. Die Partei als weltanschauliche Gestalterin und politische Lenkerin des ganzen Schicksals hat der Nation und damit dem Reich den Führer zu geben.... Die Armee als die Repräsentation und Organisation der Wehrkraft unseres Volkes aber muß dem von der Bewegung der Nation gegebenen Führer in Treue und Gehorsam die organisierte, ihr anvertraute militärische Kraft des Reiches stets bewahren und zur Verfügung stellen. Denn nach der Proklamation des jeweiligen neuen Führers ist dieser der Herr der Partei, das Oberhaupt des Reiches und der oberste Befehlshaber der Wehrmacht. Wenn diese Grundsätze das unerschütterliche Fundament des deutschen Volks- und Staatsaufbaues werden, wird Deutschland allen kommenden Stürmen gegenüber zu bestehen vermögen" („Völkischer Beobachter", Nr. 260, 17. September 1935).

Zur Erkenntis des Verhältnisses der nationalsozialistischen Partei zum Staate trägt nach Herbert Wißmann („Juristische Wochenschrift", 6. Juli 1935, S. 1913 f.) wesentlich der „Versuch einer Rechtsdeutung" bei, den Gottfried Neeße in seinem Buche „Die Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei" (Stuttgart 1935) wohl zuerst mit wissenschaftlichen Mitteln unternommen habe. „Es ist sehr bemerkenswert", sagt Wißmann, „mit welcher erfreulichen Klarheit und Schärfe sich Neeße gegen die oft von Laien vertretene Ansicht wendet, die Partei sei mit dem Staate zu identifizieren." In diesem Fall hätte nach Neeße entweder der Staat oder die Partei kein Lebensrecht. „Die Partei, die selbst Staat geworden ist und keinerlei Aufgaben außerhalb des Staates hat, ist überflüssig." In Rußland beherrsche die Partei den Staat, in Italien diene sie ihm, „während beim Einparteienstaat Deutschland die Partei weder dem Staate dient noch ihn unmittelbar beherrscht, sondern mit ihm zusammen für die Gemeinschaft des Volkes arbeitet und kämpft". — Über diese gemeinsame Aufgabe sagte Adolf Hitler in seiner Proklamation auf dem Nürnberger Parteitage, „unmittelbarer Ausdruck des volklichen Lebenswillens" sei die nationalsozialistische Bewegung; von ihr werde der Staat als „eine der Organisationsformen des völkischen Lebens" zwar „angetrieben und beherrscht", aber was er „seinem ganzen Wesen nach eben nicht zu lösen in der Lage ist", werde „auf dem Wege der Gesetzgebung" den Einrichtungen übertragen, die dafür „besser geeignet erscheinen". Jedoch entscheide darüber „ausschließlich der Wille der Führung, nicht der Wille des einzelnen" („Völkischer Beobachter", Nr. 255, 12. September 1935). Das unterstrich der Führer noch einmal, als er in der Schlußrede des Parteitages betonte, eine etwa notwendige „Korrektur" der Staatsführung durch die Partei könne „heute nur mehr erfolgen über die von der Partei bereits festgesetzten und hierfür zuständigen national-

sozialistischen Staatseinrichtungen und nationalsozialistischen Staatsstellen" („Völkischer Beobachter", Nr. 260, 17. September 1935).

Da hier der Führer die Tätigkeit seiner Partei ausdrücklich der staatlichen Gesetzgebung unterstellt, ist es begreiflich, daß von staatlicher Seite unter Umständen auch öffentlich gegen das Verhalten der Parteipresse Einspruch erhoben wird. So wies Oberregierungsrat Dr. Dörner, Pressereferent im Reichsjustizministerium, an vier Beispielen, in denen es sich um Judenbekämpfung, um Entlassung eines Hitlerjungen und um soziale Pflichten des Adels handelte („Deutsche Justiz", 21. Juni 1935, S. 895 ff.), „unsachliche Angriffe auf die deutsche Rechtspflege" nach und fuhr dann fort: trotz des anzuerkennenden Bemühens der Presse, ihrer Aufgabe gerecht zu werden, kämen „immer noch bedauerliche Entgleisungen vor.... Die mitgeteilten Fälle reden in dieser Hinsicht eine eindringliche Sprache. ... Bald ist der Sachverhalt lückenhaft wiedergegeben, bald wird die Entscheidung des Gerichtes entstellt und verzerrt dargestellt, bald werden unberechtigte Folgerungen und Verallgemeinerungen gezogen. Dieses Verhalten ist geeignet, das Ansehen der Gerichte aufs schwerste zu erschüttern.... Davon legen die Zuschriften, die die Justizbehörden aus Anlaß der Pressestimmen erhalten haben, beredtes Zeugnis ab."

Wie aus dieser „notwendigen Feststellung" des Justizministeriums folgt, muß sich selbstverständlich auch die Judenbekämpfung in den Grenzen der Gerechtigkeit, Wahrheit und Gesetzlichkeit halten. Trotzdem sahen sich hohe Vertreter des Staates und der Partei in allen Teilen des Reiches immer wieder genötigt, diese Selbstverständlichkeit einzuschärfen. So sagte Josef Wagner, Gauleiter und Oberpräsident von Schlesien, in einer Bekanntmachung, es gebe Menschen, die „jüdische Geschäfte mit Zetteln bekleben oder nach der Art wildgewordener Spießer andere antijüdische Kundgebungen veranstalten". Zum letzten Mal verbitte er sich „diese Kampfmethoden mit aller Entschiedenheit". Durch solche Handlungen werde nichts erreicht als eine Schmälerung des deutschen Ansehens („Frankfurter Zeitung", Nr. 447, 2. September 1935). Kurz vorher hatte auf einem Gaufest in Saarbrücken Gauleiter Bürckel gemahnt: „Machen wir die Judenfrage zur Charakterfrage, dann wird sie am leichtesten in geordnete gesetzliche Bahnen kommen.... Werden wir innerlich fest, so erübrigen sich alle Demonstrationen, weil dann alle jüdischen und deutschen faulen Spekulanten auf die Reise gehen müssen, um sich anderswo Schwache zu suchen, wenn sie nicht verhungern und auch nicht arbeiten wollen" („Frankfurter Zeitung", 27. August 1935, Reichsausgabe). Ebenso schrieb in Westfalen der stellvertretende Gauleiter Emil Stürtz, die Lösung liege „viel mehr im Positiven als im Negativen, viel mehr im Streben nach eigener Vervollkommnung als im Geschrei über die Minderwertigkeit des andern. Einzelerscheinungen übler Art müssen ihre Ahndung finden, Verbrecher sollen ihre Strafe haben, hart und ohne Gnade, wenn es die Gerechtigkeit erfordert. Das gilt für Juden wie für Arier" („Frankfurter Zeitung", 27. Juli 1935, Reichsausgabe). — Hoffentlich wird die von General Daluege in Aussicht gestellte polizeiliche Denkschrift über den jüdischen Anteil am Verbrechertum („Frankfurter Zeitung", 21. Juli

1935, Reichsausgabe) die Verhältniszahlen nicht auf die jüdische und nichtjüdische Gesamtbevölkerung, sondern auf die sozialen und wirtschaftlichen Gruppen berechnen, aus denen beiderseits die Gesetzbrecher hervorgehen. Da z. B. im Handel mehr Eigentumsvergehen vorkommen als in andern Berufen, so ergibt sich ein klares Bild erst aus der Vergleichung der Gesamtzahlen jüdischer und nichtjüdischer Händler, nicht aber aus dem Anteil der Juden an der Gesamtbevölkerung. Und selbst dann ist noch zu berücksichtigen, daß infolge der Tätigkeit des „Stürmers" und ähnlicher Veröffentlichungen von einem großen Teile des Publikums das Verhalten der Juden mit besonderer Schärfe beobachtet wird, wenigstens soweit dieses Verhalten irgendwie Mißfallen erregen kann. Einer ruhigen Abwägung von Vorzügen und Fehlern, von Gründen und Gegengründen ist der „Stürmer" in diesen Dingen so unzugänglich, daß sein Hauptschriftleiter Karl Holz in Fettdruck erklären konnte (Nr. 31, August 1935): „Geistliche, die zum Juden halten, die dieses Volk als auserwählt und Gottesvolk bezeichnen, die Angehörige dieses Volkes taufen oder diese Taufe gutheißen, treiben Verrat an Christus, an der christlichen Religion und am deutschen Volk. Sie sind keine Gottesdiener, sie sind Diener des Teufels." Bekanntlich hat aber Christus seinen Jüngern den Auftrag gegeben, alle Völker zu lehren und zu taufen, bekanntlich hat er seine zwölf Apostel sämtlich aus den Juden gewählt, und bekanntlich haben die Apostel in der Kraft des göttlichen Pfingstgeistes Tausende von Juden in die Kirche aufgenommen.

Weil stellenweise das Anprangern in der Judenbekämpfung wie sonstwo als geeignetes Mittel gilt, verdient die ablehnende Entscheidung der amtlichen Kommission zur Vorbereitung des neuen Strafrechtes Beachtung. Es könne „kaum in Abrede gestellt werden, daß bei denjenigen, die von der Gelegenheit Gebrauch machen würden, den Verurteilten zu beobachten, weniger der Wunsch maßgebend sein würde, das Verlangen nach Gerechtigkeit befriedigt zu sehen, als die Freude an fremder Qual, an der Befriedigung von Neugier, Sensationslust und andern minderwertigen Instinkten. Auch würde für die Justizverwaltung die mißliche Aufgabe entstehen, tätliche Angriffe auf die Ausgestellten zu verhindern" („Germania", Nr. 239, 28. August 1935). Solche Erwägungen sprechen wohl auch gegen journalistische „Anprangerungen" im Stile der früher so genannten Revolverpresse.

Die von allen Staatsangehörigen zu tragende Last ist in unserer krisenreichen Zeit wahrlich so schwer, daß nicht Verbitterung der Mitmenschen, sondern wohlwollende Hilfe zum gemeinsamen Aufbau das Ziel sein sollte, zumal der Bauenden bedrohlich weniger werden. Aus den jetzt erst aufgearbeiteten Ergebnissen der Kinderstatistik des Jahres 1933 geht nach Angabe des Statistischen Reichsamtes („Berliner Tageblatt", Nr. 417, 4. September 1935) hervor, daß von den damals rund 14 Millionen verheirateter Frauen fast ein Fünftel kein Kind, fast ein Viertel nur ein Kind, ein Fünftel zwei Kinder und nur ein Achtel die für den bloßen Volksbestand erforderlichen drei Kinder hatte. Unter je 100 Ehen waren nach fünf Jahren 35, nach sieben Jahren noch 23 ohne Kinder. „Der Anteil

der kinderlosen Frauen ist in den Großstädten mehr als doppelt so hoch wie in den Gemeinden mit weniger als 2000 Einwohnern." Je früher die Frau geheiratet hatte, desto seltener fand sich Kinderlosigkeit. Katholische Frauen hatten durchweg mehr Kinder als andern Religionsgemeinschaften angehörende. Die Zahl der Kinderlosen ist „bei den Selbständigen in Handwerk, Industrie und Handel doppelt so groß wie bei den Bauern...; noch größer ist die Kinderarmut bei den Beamten", und „am weitesten verbreitet sind Kinderlosigkeit und Kinderarmut bei den Angestellten", bei denen 29 unter je 100 kein Kind, 51 nur ein oder zwei Kinder hatten. — In Ungarn zeigen sich die Folgen des Einkindersystems in einer großen Zahl vorwiegend protestantischer Komitate schon bei den Bauern sehr anschaulich: in einem gewissen Dorfe „kommen auf siebzig protestantische Familien nur fünf Schulkinder. Es gibt Dörfer, wo nur fünf Familien Nachkommen haben, weil zufällig in allen übrigen Häusern das einzige Kind eine Tochter war, die einen Burschen eines andern Dorfes heiratete. In wieder einer andern Ortschaft, deren Schule von sieben Kindern besucht wird, gehören sechs dem Lehrer" („Nouvelle Revue de Hongrie", Juli 1935, S. 225).

Trotz des unleugbaren Zusammenwirkens verschiedener Ursachen erweist sich bei dieser stillen Zerstörung des Volkes der Mangel an sittlichem Wollen als ebenso verderblich wie bei der noch immer nicht beseitigten Gefahr der Völkervernichtung durch den Krieg. Läßt man ein politisch reifes Volk sich frei aussprechen, so lautet die Antwort wohl überall wie in England, wo die unter Führung von Lord Cecil an alle über 18 Jahre alten männlichen Bewohner gerichtete und bis Mitte des Jahres von elfeinhalb Millionen beantwortete Umfrage überwältigende Mehrheiten für die Rüstungsbeschränkung und gegen den Krieg ergab („The Spectator", 28. Juni 1935, S. 1692). Aber in den öffentlichen Äußerungen von italienischer und oft auch von anderer Seite über das Verhältnis zu Abessinien kam weder der eigentliche Volkswille noch die sittliche Verantwortung zu vollem Rechte; überlaute Worte von Ausbreitungsnotwendigkeit, Kulturaufgaben, Sklavereibekämpfung und Waffenehre übertönten alles andere. Daher konnte der Papst sich nicht enthalten, mit der Deutlichkeit, die ihm ohne Einsicht in die beiderseitigen Akten des Streitfalles möglich war, dem sittlichen Gewissen Ausdruck zu geben. Am 26. August 1935 erklärte er in einer längeren Rede: „Ein bloßer Eroberungskrieg wäre offenbar ein ungerechter Krieg"; aber auch wenn es sich um Sicherung der Grenzen und um Erweiterung des Wohngebietes für die wachsende Bevölkerung handle, müsse man nach andern als kriegerischen Mitteln suchen. Das scheine nicht aussichtslos. „Eins steht für Uns jedenfalls fest: obgleich man der Ausdehnungsnotwendigkeit Rechnung zu tragen hat, muß sich das Recht der Verteidigung in maßvollen Grenzen halten, wenn sie nicht zur sittlichen Schuld werden soll" („Osservatore Romano", Nr. 201, 29. August 1935). Und zur Erklärung dieser nicht überall verstandenen und stellenweise unterdrückten Worte schrieb das Blatt des Vatikans am folgenden Tage, der Gedanke des Papstes lasse sich so umschreiben: „Die Notwendigkeit der Ausbreitung stellt an und für sich noch kein Recht

dar, sondern ist eine Tatsache, der allerdings, um es noch einmal zu sagen, Rechnung zu tragen ist. Sie deckt sich nicht mit dem Recht, während die Verteidigung unmittelbar ein Recht ist. Allein der Gebrauch dieses Rechtes ist nur dann frei von Schuld und nur dann nicht ungerecht, wenn er sich in maßvollen Grenzen hält. Das heißt mit andern Worten: die Notwendigkeit der Ausbreitung rechtfertigt an sich und ohne Rücksicht auf etwaige fremde Rechte keineswegs die Gewaltanwendung zur Erreichung dessen, was nötig ist; die Verteidigung aber kann schon an und für sich gerechtfertigt sein, wofern sie nicht — was ja auch alle Gesetzbücher der Welt verurteilen — über die Verteidigungsnotwendigkeit hinausgeht."

IV.

Über den nicht nur aus wirtschaftlichen Gründen zu befürchtenden Rückgang der deutschen Wissenschaft schrieb der Jenaer Professor Bruno Bauch in den „Blättern für Deutsche Philosophie" (IX. Band, Heft 2, S. 125): „Die ernste wissenschaftliche Arbeit steht ja leider überhaupt in unserer Zeit nicht hoch im Kurse. Schon um die Jahrhundertwende trat das Bestreben in der Philosophie hervor, und es hat sich dann in der Folgezeit immer stärker ausgeprägt, an die Stelle gediegener, gründlicher, freilich auch mühsamer und schwieriger Arbeit den leichten, oder deutlicher gesprochen: leichtsinnigen Gedankenflug kühner oder, abermals deutlicher gesprochen: übermütiger Schau zu setzen, um ohne Mühe und Arbeit an ein vermeintliches Hochziel der Erkenntnis zu kommen. In Wirklichkeit freilich stürzt man dabei nur in den Abgrund der Ignoranz. Daß von solchem scheinphilosophischen Bestreben auch das naturwissenschaftliche Denken nicht ganz unberührt geblieben ist, das ist sicher." — Dieselbe Überzeugung spricht der Breslauer Philosoph Ludwig Baur in der stark umgearbeiteten und namentlich die Zusammenhänge der philosophischen Überlieferung nachdrücklich darlegenden dritten Auflage seiner „Metaphysik" aus (München 1935, Kösel). In der Vorrede (S. VII f.) dieses reifen, vom Geiste der Scholastik getragenen, aber in der allgemeinen Seinslehre wie in der besondern Metaphysik des Unterseelischen, des Seelischen und des Göttlichen auch die neueren Fragestellungen berücksichtigenden Werkes verwahrt sich der Verfasser gegen die Meinung, philosophisches Denken sei grundsätzlich die Angelegenheit weniger, und fährt dann fort: „Ich kann die Zeitmode (sie führt von Bergson bis Ludwig Klages) nicht als berechtigt anerkennen, die aus dem sog. Intellektualismus einen Popanz macht, die sich nicht genugtun kann, die Leistungsfähigkeit des Intellekts zu Gunsten irgend einer Art Intuition oder eines Irrationalen herabzusetzen."

Auch im wissenschaftlichen Betrieb der Rassenkunde sieht Egon Freiherr von Eickstedt („Zeitschrift für Rassenkunde und ihre Nachbargebiete", Jahrg. 1935, 2. Band, 1. Heft, S. 1 ff.) schwere Mängel. Nicht nur weise die ausländische Anthropologie darauf hin, „daß Deutschland eines der am schlechtesten untersuchten Länder Europas sei", sondern auch methodisch habe man nicht festgehalten, daß die Form des Menschen sowohl Ziel wie Ausgangspunkt der Rassenforschung bleiben müsse.

„Wozu führt es", fragt er, „wenn die zeitgebundene Theorie allein herrschen will, wenn nicht die Form, sondern z. B. diese oder jene ihrer biologischen Voraussetzungen, die Hormone oder Gene, alleiniges Recht beanspruchen? Dann lösen sich die Rassen, die konkret und klar vor uns stehen, in unsichtbare und ungreifbare Reaktionskomplexe auf oder in Fortpflanzungsgemeinschaften, bei denen Rassen und Völker, Berufsgruppen, Gautypen und jeder wie immer geartete größere oder kleinere Heiratskreis in einen farblosen, undifferenzierten Brei versinken. Das konkrete Objekt der Rasse ist wegtheoretisiert — die Rassenkunde hat sich selbst aufgelöst." Leider seien noch heute „manche Rassenforscher ausgesprochen beobachtungsscheu" und begnügten sich „mit ganz vagen Schätzungen, die allgemeine persönliche Eindrücke wiedergeben". Aber auch die Beobachtung genüge nicht, um „Ursache und Wesen, ja selbst nur die Gesamterscheinung des Typus" zu kennzeichnen, sondern „Landschaft und Wirtschaft, die historischen Schicksale, Brauchtum, Sitte" müssen als gestaltende Kräfte des Menschen und seiner Nachkommen mit in Rechnung gezogen werden. Bisher sind die für solche Untersuchungen geschulten Kräfte in Deutschland sehr selten. Professor v. Eickstedt hat durch elf gründlich vorgebildete Mitglieder seines Breslauer Institutes rund zweihundert oberschlesische Dörfer untersuchen lassen. Es wird noch sehr lange dauern, bis das für alle Landesteile geschehen und so der deutsche Volkskörper wirklich rassenmäßig erkannt ist.

Wenn man schon in der Rassenkunde mit rein biologischen Tatsachen nicht auskommt, dann in der Frage der Rassenmischehen noch weniger. Freilich ist die Schwierigkeit, diese seit Jahrhunderten hergebrachte Gewohnheit richtig zu werten, nicht erst heute erkannt worden. Jean Delanglez S. J. berichtet in seinem umfangreichen, aus den Urkunden amerikanischer und europäischer Archive schöpfenden Buche „The French Jesuits in Lower Louisiana" (Washington 1935) über einen Mischehenstreit in der damals noch französischen Kolonie am unteren Mississippi (S. 394 ff.). Ludwig XIV. hatte die Ehen zwischen französischen Siedlern und Indianerinnen erlaubt, weil sonst bei dem großen Mangel an weißen Frauen verheerende Ausschweifungen kaum zu verhindern gewesen wären. Aber nach dem Tode des Königs wurden die von den Kolonialbeamten schon früher erhobenen Einwände erneuert, und in einem nach Paris gerichteten Gesuch um ein Verbot solcher Ehen wurde auch „die Trübung des weißen Blutes in den Kindern" geltend gemacht, infolge deren die Kolonie sich allmählich mit Mischlingen füllen werde, die „von Natur aus Faulenzer, Wüstlinge und noch größere Schurken sind, als man sie in Peru, Mexiko und den andern spanischen Kolonien sieht". Darauf entschied die Kolonialbehörde, bis zu einer endgültigen königlichen Verfügung seien solche Ehen nach Möglichkeit zu verhüten. Die Missionare betonten nun ihrerseits in Gesuchen an die Regierung, bei dem Urteil über die Möglichkeit der Verhütung müsse auf die sittliche Seite der Frage mehr Gewicht gelegt werden, als es von den Kolonialbeamten geschehe. Die Indianer seien über die Ausschweifungen unverheirateter Franzosen empört; wenn also der Pariser Hof die Ehen mit

Indianerinnen verbieten wolle, müsse er wenigstens das ungeregelte und ungescheute Zusammenleben mit ihnen und die wilden Jagden auf Weiber abschaffen. Für den Staat sei alles in allem die Gestattung der Ehen besser, denn die Schäden entständen gerade durch die unehelichen Mischlinge, während von den ehelich geborenen in den letzten zwanzig Jahren nur ein einziger sich in das ordentliche Leben der Missionsgemeinde nicht eingefügt habe. So blieb es zuletzt dabei, daß die Mischehen weder von den Missionaren noch von der Regierung gern gesehen, aber nicht einfachhin verboten wurden.

Noch sorgfältiger als bei den Erwachsenen muß offenbar im biologischen Schulunterricht das sittliche Empfinden geschützt werden. Im Septemberhefte der „Deutschen Kämpferin" klagte eine Mutter, die sich zu „den frühesten Vorkämpferinnen des Dritten Reiches" zählt, ihre fünfzehnjährige Tochter, eine Untersekundanerin, sei über Sterilisation, Geschlechtskrankheiten und Pflicht zu früher Heirat in einer Weise belehrt worden, daß sie ihre kindliche Freude und Offenheit ganz verloren habe. Wie müsse es auf Mädchen in diesem Alter wirken, wenn ihr achtundzwanzigjähriger Lehrer sie im Lager als „die werdenden Mütter anredet und behandelt". Dazu bemerkte das „Berliner Tageblatt" (Nr. 415, 3. September 1935), es gehe hier „um Dinge, die nicht feinfühlig und geduldig genug behandelt werden können, wenn seelische Belastungen und Verbiegungen der Jugend vermieden werden sollen". Gerade dieses Wissen dürfe nicht als bloßes Wissen vermittelt werden, sondern sei aus genauer Kenntnis der jugendlichen Gesamtentwicklung in den seelischen Bildungsgrund zu senken. „In Mädchenschulen sollten das nur Frauen tun. Es geht auch nicht an, daß solche Fragen mit Jungen und Mädeln gemeinsam besprochen werden."

Da heute Erziehungsfragen auf allen Lebensgebieten stärker als früher die allgemeine Aufmerksamkeit beanspruchen und ohne die Kenntnis früherer Lösungsversuche oft sehr schief beurteilt werden, ist die in dritter, umgearbeiteter Auflage erschienene „Geschichte der Pädagogik in Grundlinien" von Professor Dr. Josef Göttler (Freiburg 1935, Herder) ein jedem nützlicher Führer. Auf nahezu 400 Seiten legt der Verfasser zunächst kurz die vorchristliche Erziehung bei den wichtigsten Kulturvölkern dar und verfolgt dann genauer, immer mit sorgfältigen Literaturangaben, alle pädagogischen Strömungen des christlichen Abendlandes bis auf die unmittelbare Gegenwart. Das Buch verrät überall die umfassende Erfahrung und bescheidene Maßhaltung des echten Meisters.

Weniger Zurückhaltung legte sich in der pädagogischen Frage des Mädchensports der „Völkische Beobachter" auf. Er brachte (Nr. 225, 13. August 1935) am Kopfe das große Bild einer „Gruppe des Bundes Deutscher Mädel beim Sportfest" in Turnblusen und kurzen Höschen und setzte darunter die fettgedruckte Zeile: „Gesunder Körper, gesunder Geist, auch dagegen kämpft der politische Katholizismus." Warum der politische und wieso überhaupt der Katholizismus? Seit Jahren haben ja Papst und Bischöfe den Sport auch für Mädchen ausdrücklich gebilligt. Freilich wün-

schen sie nicht, daß weibliche Sportveranstaltungen zu öffentlichen Schaustellungen gemacht werden, und das wird man wohl nicht als sportfeindlich zu bezeichnen brauchen. Denn so denkt auch der jetzt in Lausanne lebende Baron Coubertin, der vor vierzig Jahren die Olympischen Spiele begründet hat, und den deshalb am 4. August 1935 bei der Weltsendung des Reichssenders Berlin der deutsche Präsident des Organisationskomitees der nächstjährigen Olympiade „einen der größten Erzieher der Welt" nannte. So eingeführt, ergriff Baron Coubertin das Wort zu einer französischen Darlegung der Gedanken seines Lebenswerkes, und man hörte ihn ausdrücklich erklären, nach seiner Überzeugung sei es nicht gut, daß Mädchen und Frauen sich am öffentlichen Sportbetrieb beteiligen; sie sollten wohl Sport treiben, aber sie sollten sich nicht zur Schau stellen. — Wer diese Überzeugung nicht teilen will, wird sie also wenigstens achten müssen, wie bei Coubertin, so erst recht bei den höchsten Vertretern der katholischen Kirche.

Übrigens waren auf Körperpflege schon die Deutschen des katholischen Mittelalters „mehr bedacht, als gewöhnlich angenommen wird", wie der Staatsarchivar Dr. Kletler in seiner Darstellung der deutschen Kultur zwischen Völkerwanderung und Kreuzzügen (S. 160 f.) eingehend belegt (in dem von Heinz Kindermann herausgegebenen, durch Reichtum des Textes wie der Bilder hervorragenden, freilich der katholischen Weltanschauung nicht in allen Beiträgen gleichmäßig gerecht werdenden „Handbuch der Kulturgeschichte", das in der Akademischen Verlagsgesellschaft Athenaion zu Potsdam in Lieferungen erscheint). In St. Gallen gab es außer dem Badehaus für die Mönche besondere Bäder „für die Schüler, für die Kranken und für die Diener". Aus Nachrichten über Weltgeistliche geht hervor, „daß man gewöhnlich etwa ein Reinigungsbad in der Woche nahm". Bei den Rittern mußte das Bad „auch verwöhnteren Ansprüchen genügen". Seife, Kamm, Haarschere waren bei Geistlichen und Laien allgemein im Gebrauch und oft mit künstlerischem Geschmack hergestellt. Ebenso „diente der Körperpflege eine weitgehende Ausübung von Sport, Schwimmen, Reiten, Jagen".

Umschau

„Grenze" und „Flucht"

Zwei Deutungen des Sinnes der Zeit liegen uns vor, beide von Männern, die im Tiefsten der Zeit selber stehen, und deren Sicht herausgeboren ist aus Auseinandersetzung mit den großen Voraussetzungen dieser Zeit. Aber diese Deutungen gehen scharf auseinander. Das Wort „Grenze", in das Emanuel Hirsch seine Sicht bannt, sagt: Erfahrung Gottes als „Grenze" des schweifenden Menschen und bindende Sendung des Menschen in die Grenzen irdischen Daseins. Das Wort „Flucht", das Max Picard über die Zeit schreibt, bedeutet: Dynamik des heutigen Menschen als Flucht vor Gott in das Absolute von Flucht hinein, der gegenüber einsam richtend Gott thront.

Das Denken Emanuel Hirschs ist bedingt durch Fichte und Kierkegaard: da die Studie über „Fichtes Religionsphilosophie" am Eingang seines Schrifttums steht (1914), sein großes Kierkegaard-Werk aber die letzten Jahre füllte (1930—1933). Die Fichte-Studie beschloß alles in den Schluß-Gegensatz: sowohl „aufgehen in Gottes Willen" als auch sich „wissen und betätigen als

selbständige Person" (132). Das Kierkegaard-Werk sieht in dem großen Dänen die „Begrenzung" des „romantischen Menschen" in seiner schweifenden Sehnsucht ins Unendliche „unter das Sündengefühl" (58), die aber in einem „Gotteshaß in Angst" geschieht, der jedoch so ist, daß der Lästernde eben dadurch „ewig an Ihn verloren" ist (104): „im Gottesverhältnis wird die negative, die vernichtende Erfahrung die positive, die aufbauende" (267), im „Erleiden eines im Nein und Ja gleich unbegreiflichen und dennoch gütigen Willens" (656). Fichte und Kierkegaard sind dann für Hirsch insofern eins, als nach ihm „Kierkegaard ... den Stachel der Wahrheit ganz als die im Evangelium uns fangende unbedingte Forderung versteht" (908). Aus diesen Hintergründen steigt die Sinndeutung Hirschs in seinem neuen Buch über „Die gegenwärtige geistige Lage"[1]. Diese Lage wird für ihn zur endgültigen Abrechnung mit dem deutschen Idealismus (die in der Fichte-Studie sich bereits anbahnte). Denn die Gegenwart erscheint als „Scheitern der deutschen idealistischen Philosophie den Dämonien gegenüber, die in der Vernunft- und Freiheitswelt entfesselt worden sind" (14) und im Bolschewismus ihr Äußerstes erreicht haben (17 f.). Wir stehen in „Schmerzen des Übergangs und Wehen der Geburt" (27) in eine Zeit hinein, die den entfesselten Menschen wieder unter das „Geheimnis der Grenze" bindet (32). Diese „Grenze" ist „das Ursprüngliche, dem Vernunft und Freiheit nur Diener sind" (33), während die Grenzenlosigkeit der „auf sich selbst gründenden Humanität" zur „Lebensstörung durch Vernunft und Freiheit" führte (13). „Am Ganzen unseres menschlich geschichtlichen Lebens ist die Grenze mächtig" (36), und so entsteht ein „Ganzheitsanspruch der wahrenden und rufenden Gewalt der Grenze" (37). Grenze ist das *eine* Gesetz: „der Horos ist ... ein Nomos" (33). Eben darum aber ist Grenze nur faßbar als „Gottbegegnung": „in der Unvollendbarkeit des Logos wird geschichtliches Leben kund als in Gott gegeben und als über sich hinausweisend zu Gott" (43). Grenze ist damit das Wort für Gott: „Gottes Verhältnis zur Welt nach ihrer paradoxen Zweiseitigkeit, nach dem Ja und Nein zugleich, nach dem, daß er die Grenze ist und als Grenze allein uns trägt." (155).

Haltung des Menschen der Grenze ist darum gegenüber Gott die letzte Gegensatz-Einheit zwischen „Wagnis" und „Muß": „Gott ... will im Wagnis gefunden sein.... Aber dieses Wagnis selber ... steht in einem heiligen Muß, das unverfügbar ist" (103). Hierdurch bedingt sich die Haltung zur Welt als letzte Gegensatz-Einheit von Über-hinaus und Mitten-hinein: „das Leben, das Not und Dunkel, Zucht und Opfer ist, eben das Leben, das an seiner Grenze versagt und strandet, das uns das Sein nur aufschließt, indem es uns daran und darin zerbrechen läßt, ist ... als dennoch gottentsprungen, dennoch gottgetragen geglaubt" (52), „daß wir, als an der dunklen Grenze unserer Existenz vor Gott stehend, in ihr zugleich vom Geheimnis des Seins und dem lebendigen Ruf und Geschick unseres Daseins gefaßt werden" (46).

So entsteht „die wahre christliche Haltung mit ihrem leidenschaftlichen Verklammern des Endlichen und Unendlichen zum Wirklichsein eines ganzen echten Menschenlebens vor Ihm, der allein Wirklichkeit ist" (159). „Die Hingabe an ein uns zum Dienst rufendes Vergängliches, Sterbliches, sie wird mir von dem ewigen Gott im Gottesverhältnis nach ihrer abgründlichen Zweideutigkeit enthüllt und dennoch von Ihm so zur Pflicht gemacht, daß nur in ihr mein ewigkeitsentsprungener, ewigkeitsverlangender Glaube eine Wirklichkeit wird, die mich von Grund auf nach Gottes Willen umbildet hinein in sein ewiges Bild, nur in ihr er mir ein wirklich gegangener Weg in die Ewigkeit wird..., ein vor Gott stehender wirklicher Mensch zu sein, der durch die zerbrechende Zeitlichkeit hinein in die einbrechende Ewigkeit geht" (160). Denn eben so wird christliche Haltung zur Teilnahme an der Haltung Christi. Was als „ein äußerlich und sogar innerlich schwaches Preisgegebensein an die Winde und Wenden menschlicher Wandelbarkeit, d. h. als lediglich Not und Schwäche" erscheint,

[1] Emanuel Hirsch, Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung. (165 S.) Göttingen 1934, Vandenhoeck & Ruprecht. M 4.80.

„darf wissen, daß [es] darin der Art des Gottes des Evangeliums treu ist, der als wehrlos sich hingebende Liebe die überwindende Herrlichkeit ist", als „getragen von dem Einen, das bewahrt, dem lebendigen Willen des Herrn, der als der ewig Alte doch der immer Neue ist, der sich nicht verliert, wenn er sich hineinbildet in die Geschichte, und der die nicht verliert, die er mit ihrem geschichtlichen Wagen und Ergriffensein bei diesem seinem sich Hineinbilden als seine Werkzeuge braucht" (75).

Max Picards Sicht der Gegenwart ist dem gegenüber schier restlos „endzeitlich", fast zurückbiegend zu der Sicht, die sein erstes Buch füllte, den „Letzten Menschen" (1921). „Die Wesen, die heute wie Menschen aussehen, sind keine Menschen", so begann dieses Buch (9) und endete darum in die furchtbare Vision des „kugeligen Menschen": „Mir ist, als ob schon jetzt das Wesen, wenn es allein in seinem Zimmer ist, sich übe, in eine einzige Kugel zusammenzuwachsen. Mir ist, als ob die Wesen, wenn sie allein sind in den Zimmern, als eine einzige Kugel schon jetzt herumkugeln.... Sieh dort das Kino: dort in dem Kino wird die große Kugel gebildet" (199). Dieses Bild des mechanisch „abrollenden" Menschen ging freilich auch noch in das berühmte Kapitel über das „Kino-Gesicht" im Hauptwerk Picards, dem „Menschengesicht" (1929)[2], ein und wurde darum zum Ausgangspunkt des bekannten Rundgesprächs über die „Ungeborgenen" (1933)[3]. Aber dieses Hauptwerk Picards mündete doch in das große Wort: „Ja, selbst wenn ... Gottes Blick allein zu sich selber zurückkehren müßte, so würde noch dies und vielleicht gerade dies: daß Gottes Blick zu sich selbst zurückkehrt, daß Gottes Blick sich selber anschaut, gerade dies würde alle Gesichter retten" (223). Das Wort „alle Gesichter retten" ist im Ausklang des neuen Buches nicht zu finden. Es führt tatsächlich den „kugeligen Menschen" des ersten Buches in die letzte Konsequenz: in den Menschen der „Flucht"![4] „Der Glaube als objektive äußere Welt ist zerstört, der einzelne muß in jedem Augenblick sich immer von neuem durch den Akt der Entscheidung den Glauben schaffen, indem er sich von der Welt der Flucht löst; denn die Flucht, nicht mehr der Glaube, ist heute als eine objektive Welt da.... Alles in dieser Welt ist nur in der Form der Flucht vorhanden.... Der Mensch existiert nur in dem Maße, als er an der Flucht teilhat. Ein Mensch lebt, und indem er lebt, flieht er" (11). „Der ganze Raum zwischen Gott und dem Menschen ist ausgefüllt mit der Flucht. Nicht das leere Nichts ist mehr zwischen Gott und dem Menschen, sondern das volle Nichts, das Gebilde der Flucht" (16). So ist der „Mensch der Flucht" wirklich das In-Bewegung-gesetztsein des „kugeligen Menschen", sein unaufhörliches Rollen. Es geschieht „die Motorisierung der Flucht" (46 ff.). Aber es ist nicht nur das neutrale Dynamisiertsein, „alles Sein aufgelöst in Werden" (46), sondern es ist das Fliehende einer absoluten Angst: „ein Mensch, der vergessen hat, daß er vor Gott floh, einer der flieht und nicht einmal mehr weiß, daß er flieht, geschweige denn vor wem, ein solcher Mensch hat nicht die Angst bei sich, sondern sie hat ihn bei sich.... Es ist mehr Angst da, als ein Mensch haben kann; der Mensch existiert nicht mehr, nur noch die Angst" (79 f.).

So zieht diese fliehende Angst geradezu die Eigenschaften Gottes an. „Die Flucht ist unendlich groß", — als „Ersatz für Gottes Unbegreiflichkeit" (91). Sie ist unnennbar: „das Unnennbare Gottes wird imitiert" (ebd.). Sie „ist wie ein Gebilde, das sich selbst geschaffen hat, und bei dem Ursache und Dasein eines sind" (91 f.). „Sie ist unveränderlich": als Ersatz und Imitation für Gottes Unveränderlichkeit (92). Sie „ist überall: die Allgegenwärtigkeit Gottes wird imitiert" (93). „Der Mensch reißt sich innerlich auf, damit der Abgrund des Nichts hergestellt werde, auch dieses imitiert er: den Abgrund des Nichts vor der Schöpfung" (99). So wird einerseits zwar der größte Gegensatz zur Richtung des Schöpfers erreicht: da der Mensch der Flucht zum „Nichts" zielt, der Schöpfer aber zum immer je „Mehr", weil „Liebe und Mehr sich begegnen" (165). Aber eben kraft dieses Mehr ist

[2] Vgl. diese Zeitschrift 119 (1929/30 II) 7 ff.

[3] Vgl. ebd. 126 (1933/34 I) 155 f.

[4] Max Picard, Die Flucht vor Gott. Zürich 1934.

anderseits Gott unentrinnbar: „keine Stelle gibt es, wo Gott nicht sein kann, darum gibt es keine Stelle, wo nicht geflohen werden kann. Die Flucht ist so groß, weil Gott so groß ist" (195). Ja, noch mehr, Gott ist der je Schnellere: „Er verfolgt sie nicht nur, er folgt ihnen voraus.... Er ist so rasch, daß die Fliehenden wie Folgende sind" (196). Und so wird es zuletzt der Untergang der Flucht vor dem unverhüllteren Aufgang Gottes: „nur dies gibt es noch: Gott, den ganz und gar klaren, den deutlichen, — und dort die Flucht, in die alle Unklarheiten und Undeutlichkeiten zusammengepackt sind. Je mehr das Gebilde der Flucht zunimmt und je heftiger es davonstürzt, desto deutlicher steht der Eine allein da: Gott" (198, Schluß).

Der Gegensatz zwischen der Sicht Hirschs und der Picards hat damit seinen höchsten Punkt: dort Heimholung des ins Götzentum der Humanität verschweiften Menschen in die Demut des Dienstes der Erde mit dem Gott, der zur Erde herabstieg; — hier „Verlorenheit des Menschen" (73) aus allen irdischen Geformtheiten heraus in das Formlose einer unendlichen Flucht um der Flucht willen. Dieser Gegensatz der beiden Sichten scheint an den zwischen Neutestamentlich und Alttestamentlich zu gemahnen: da Einsenkung Gottes in die Welt und Gericht Gottes über die Welt als Grundmotive aufklingen. Doch ist es nicht zufällig, daß Hirsch mit dem Wort „Grenze" herb die Distanz Gottes betont und anderseits Picard das je Schnellere des verfolgenden Gottes als „Gottes Liebe" (196) bezeichnet und darum seinen Buchtitel der berühmten Stelle Augustins über die Flucht entnimmt („si vis ab Illo fugere, ad Ipsum fuge"). Hirschs Sicht ist ohne Frage bestimmt durch Gethsemani und Golgotha: „wehrlos sich hingebende Liebe" (75). Aber indem er „Grenze" sagt, gerät dieses echt Neutestamentliche unter die Form der alttestamentlichen Erd-Herbheit der Patriarchen, wie sie der greise Jakob ausspricht: „Die Zeit meiner Wallfahrt ist hundert und dreißig Jahre; wenig und böse ist die Zeit meines Lebens" (Gen. 47, 9). Picards Sicht trägt ebenso ohne Frage Konturen des guten Hirten, der dem fliehenden Lamm nacheilt, und noch mehr solche des Vaters des verlorenen Sohnes, der den Sohn fliehen läßt, um ihn in seine Arme einzufangen, und des Gottes, der Menschen dem Trotz des Unglaubens überläßt, um Sich ihrer zu erbarmen. Aber indem er in unerbittlichem Zu-Ende-zeichnen die Flucht zu einem Absoluten macht, entgleitet ihm der End-Sinn der Augustinus-Stelle, die sein Motto ist, das „ad Ipsum fuge", das „Fliehen z u Gott", und das Geheimnis der „größeren Liebe" wird überdunkelt durch das alttestamentliche Gerichts-Pathos der Propheten: der Eine Einzige Gott, vor dem die Welt „Feuer und Schwefel" wird, wie noch Johannes und Jakobus es wünschen (Luk. 9, 54). Es fehlt bei Hirsch wie bei Picard das Eine Eigentliche Geheimnis des „Überhinausgeworfen der Liebe Christi" (Eph. 3, 19). Diese Liebe ist einerseits das alle „Grenzen" Niederbrechende ihrer Selbstverschwendung, also daß wir jetzt schon „Kinder Gottes s i n d" (sosehr „es noch nicht erschienen ist" und darum unter Erde sich birgt: 1 Joh. 3, 2—3), und daß wir darum jetzt schon „Bürger des Himmels" sind (Phil. 3, 20). Anderseits aber ist sie, gerade in diesem Sichselbstverschwenden, äußerste Schwäche der Ohnmacht, die so weit geht, daß sie gerade in Gethsemani die „Flucht der Welt vor Gott" nicht richtet, sondern auf Sich nimmt und durchleidet und gerade auf Golgotha die Gottverlassenheit dieser „Flucht" in das Endzeits-Ostern des „Gott alles in allem" durchstirbt und überstirbt. So ist weder „Grenze" noch „Flucht" das letzte Wort, sondern eben diese L i e b e.

E r i c h P r z y w a r a S. J.

Zur Ökonomie geistiger Arbeit

Das Hauptgesetz der Arbeitsökonomie lautet: Mit sparsamstem Kräfteverbrauch möglichst viel leisten!

Eine mächtige Hilfe im erfolggekrönten Lebenslauf ist zunächst ein gutes Gedächtnis. Hierdurch wird die Aneignung des in jedem Beruf erforderlichen Wissensmaterials sehr erleichtert. Zur Vervollkommnung des Gedächtnisses ist planmäßige Schulung erforderlich. Von einem guten Gedächtnis sind zu fordern: rasche, leichte und genaue Aneignung von Lernstoffen, langes und treues Behalten, rasches und sicheres

Herbeirufen im Bedarfsfalle. Die Gesetze dieser Betätigungen sind experimentell genau erforscht. Durch richtige Lernweise beim Beobachten, Auffassen, Einprägen, Erinnern kann man viel Zeit und Mühe sparen.

Die Erfassung der Aussenwelt vollzieht sich am wirksamsten durch das Auge. Es ist deshalb für die Ansammlung von Anschauungsmaterial wichtig, daß die Fähigkeit der Beobachtung geschult wird. Die Übungen können vorgenommen werden an den Gegenständen selbst oder an ihren Abbildungen.

Zuerst übt man anhaltendes, scharfes, erschöpfendes Beobachten. Je länger das Auge bei einer Linienführung oder bei einer Farbenzusammenstellung mit Aufmerksamkeit verharrt, desto tiefer sind die Spuren im Gedächtnis. Gleichzeitig wird durch anhaltendes Anschauen der Wille geschult, die Aufmerksamkeit zur Betätigung zu zwingen. Die Betrachtung muß scharf den Gesamteindruck und auch alle Einzelheiten erfassen. Im Gedächtnis haften nur solche Eindrücke deutlich, die mit der Absicht der Einprägung festgehalten werden. Beispielsweise erfaßt ein Skatspieler sofort Zahl und Wert seiner Buben und Könige. Nun mag er mit einer bestimmten Marke Stralsunder Klubkarte schon hundertmal gespielt haben. Wenn er aber angeben soll, ob der Kreuzbube einen Vollbart oder Spitzbart trägt, ob der Schippenkönig ein Zepter oder ein Schwert in der linken Hand hat, welche Blume die Herzdame in der Hand hält, so wird das Prüfungsergebnis erstaunliche Ungenauigkeiten zeigen.

Da wir uns am lebhaftesten für die Wissensgebiete interessieren, die unserer Veranlagung besonders entsprechen, oder die uns Nutzen bringen, so ist es zweckmäßig, zu den Übungen im Beobachten solche Objekte zu wählen, die den Berufserfordernissen nahestehen. Dadurch erzielt man doppelten Gewinn: Vervollkommnung der Beobachtungsfähigkeit und Ansammlung von nutzbarem Wissensinhalt.

Es gibt kein Schauen ohne Gedankenzutaten. Das Anschauungsbild muß selbsttätig bearbeitet werden. Man muß nach möglichst vielseitigen Gesichtspunkten suchen. Es ist z. B. grundfalsch, wenn jemand beim Studium eines Bildwerkes sich von einem gedruckten Text leiten läßt. Zuerst muß man durch eigenes Denken zu erfassen suchen, weshalb der Künstler gerade diese Linienführung, diese Verteilung von Licht und Schatten, diese Zusammenstellung von Farben gewählt hat. Man muß den Sinn der Ausdrucksformen des Künstlers zu erkennen suchen. Die Zeitdauer, die man auf das gedankliche Zergliedern verwendet, ist für die Treue und für die Dauer des Erinnerungsvermögens sehr bedeutsam. Das zergliedernde und verstehende Betrachten von Kunstwerken ist besonders wertvoll, weil Kunstverständnis eine wesentliche Bereicherung des Lebensinhaltes bedeutet.

Ein sehr gutes Übungsmaterial geben uns Portraits in Geschichtswerken oder in illustrierten Zeitungen. Man studiert den Gesichtsausdruck, den Verlauf der Gesichtszüge, ob weich oder markant, ob die Stirn gewölbt ist, ob sie steil oder nach hinten gerichtet ist, ob die Nase lang ist oder kurz, scharf oder derb, ob das Kinn zurückweicht oder vorsteht, man beachtet die Haltung usw. Durch solche Übungen vervollkommnet man sein Personengedächtnis. Und da die Seele das innerliche Sein derselben einheitlichen Persönlichkeit ist, die wir äußerlich als zugehörigen Körper anschauen, so erwächst aus solchen Übungen eine wertvolle Grundlage zur Menschenbeurteilung.

Ein wichtiger Teil der Ausdruckskunde ist die Graphologie. Die Handschriften unserer Bekannten liefern uns ein sehr brauchbares Material, unser Beobachtungsvermögen zu vervollkommnen. Man beachtet die Klarheit, die Gleichförmigkeit oder Verschiedenheit der Buchstaben, die Dicke der Grundstriche, ob die Schriftzüge weich verlaufen oder eckig, ob die Schriftlage steil ist oder schräg, ob die Schriftzeilen steigen oder fallen usw. Unwillkürlich verbindet sich mit bestimmten Eigentümlichkeiten der Schrift der Gedanke an Charaktereigenschaften der betreffenden uns gut bekannten Persönlichkeit. Durch Studium graphologischer Werke erhält man dann neue Anregungen und gewinnt Vorkenntnisse zu Charakterstudien.

Man muß bei alledem die Genauigkeit des Beobachtens prüfen. Steht ein Bild, beispielsweise eine Landkarte, beliebig zur Verfügung, so schließt man nach

abgeschlossener Betrachtung die Augen und sucht möglichst scharf und umfassend in der Vorstellung das Bild wieder zu erwecken. Dann vergleicht man das Bild innerlichen Schauens mit der Vorlage und prüft, ob es Fehler oder Auslassungen aufwies. Mit dieser Übung fährt man so lange fort, bis das im innerlichen Schauen erweckte Bild mit dem Original ganz übereinstimmt. Am folgenden Tag wird die Übung wiederholt und dann weiterhin nach immer längeren Zwischenräumen. Eine ganz vorzügliche Übung ist auch das Skizzieren frei aus dem Gedächtnis. Jedenfalls sind aber zum Schutze gegen das Vergessen Wiederholungen in irgend einer Form unbedingt notwendig.

Hat man durch beharrliches Üben die Fähigkeit erschöpfender Beobachtungsweise zu hohen Leistungen gesteigert, dann wendet man sich zu einem neuen Ausbildungsziel. Es gilt jetzt, mit steigender Geschwindigkeit die Aufmerksamkeit auf das Erfassen von sinnlichen Wahrnehmungen einzustellen. Mit der Schnelligkeit des sinnlichen Beobachtens verbindet sich die Übung, während des Beobachtens so rasch wie möglich die Gedanken herbeizurufen und untereinander zu verbinden, die an den gebotenen Eindruck sich anschließen. Dabei muß man aber immer wieder prüfen, ob nicht unter der Fixigkeit die Richtigkeit und Vollständigkeit leidet.

Anschauungsarmes Denken bedingt den Wortmenschen, dem klingende Wörter die klaren Begriffe ersetzen. Neben der Ausbildung des Auges ist die des Hörvermögens am wichtigsten. Wenn man sich daran gewöhnt, ganz scharf auf Stimme und Sprechweise der Menschen zu achten, so gewinnt man recht brauchbare Anhaltspunkte zur Menschenbeurteilung. Von besonderer Bedeutung ist ein geschultes Ohr beim Lernen von Fremdsprachen. Die Ausbildung des musikalischen Hörvermögens steigert den Lebensgenuß. Die genaue Beachtung von Geruchs- und Geschmacksqualitäten ist ein gutes Mittel gegen die Gewohnheit verständnislosen Rauchens oder Weintrinkens. Die hohe Ausbildungsmöglichkeit des Tastens lehren uns die Blinden. Für manche Berufe, z. B. den des Arztes, ist die Ausbildung im Fühlen und die Sammlung guter Erinnerungsbilder von Gefühlseindrücken überaus wertvoll.

Neben den Sinneswahrnehmungen ist die Aufnahme von Gedankenzusammenhängen zu üben. Die erste Aufgabe dabei ist, den geistigen Inhalt des Lernstoffes mit lebhaftem Interesse zu erfassen. Der Hauptgedanke und die Zusammenhänge müssen ganz klar verstanden werden. Beschreibungen soll man nach Möglichkeit sich anschaulich vorführen. Man soll nicht nur den Wortlaut erfassen, daß 80 Gramm Kalbsbraten und 30 Gramm Schweinebraten 100 Kalorien liefern, sondern man soll sobald wie möglich eine entsprechende Bratenscheibe anschauen und dann den Nährwert sich einprägen. Das Erfassen großer Zahlen leidet oft unter mangelhafter Vorstellbarkeit. Die Berechnung, daß ein körperlich arbeitender Mann täglich 600 Liter Kohlensäure ausatmet, gibt keinen anschaulichen Begriff über die verbrannte Menge an Kohlenstoff; eine anschauliche Vorstellung liefert mir die Berechnung, daß täglich über 0,6 Kilo Kohlenstoff ausgeatmet werden.

Die ersten Übungen der Aufmerksamkeit sind dem genauen und gründlichen Auffassen der Gedanken gewidmet. Die Aufmerksamkeit muß bei den Einzelheiten zäh ausharren, bis der Inhalt scharf erfaßt ist. Erst dann dient derselbe Stoff einer zweiten Übung, bei der die Aufmerksamkeit so eingestellt wird, daß man in möglichst raschem Überfliegen weitgreifendes Überblicken mit Erfassen aller Einzelheiten verbindet. Diese Übung muß man lange fortsetzen, bevor man dazu übergeht, auch neue und immer größere Lernstoffe rasch und doch genau zu lesen, also den Text umfassend zu überfliegen, ohne wichtige Einzelheiten unbeachtet zu lassen, um ihn dann trotz raschen Lernens lange und sicher behalten zu können.

Das Grundgesetz der Gedächtnisbindungen ist das Streben, zusammenfassende Einheiten zu bilden. Deshalb soll man beim Lernen auf Zusammenhänge achten, die sich zwischen Neuerwerb und bereits gesichertem Besitz ergeben. Nur bewußte Mitarbeit des Verstandes belebt den Wissensbesitz und verleiht die Fähigkeit, im Bedarfsfalle rasch über den Wissensinhalt zu verfügen und die erforderlichen Anknüpfungen herbeizurufen. Man muß

sich also Zeit nehmen, Gehörtes und Gelesenes zu überdenken, zu prüfen und einzuordnen. Schopenhauer rät, nur dann zu lesen, wenn die Quelle der eigenen Gedanken stockt. „Das viele Lesen ist dem Denken schädlich", sagt Lichtenberg.

Wenn zusammenhängende Gedankengänge wortgetreu auswendig gelernt werden sollen, beispielsweise ein Gedicht, dann muß zuerst die Aufmerksamkeit langsam fortschreitend den Gedankeninhalt ganz genau erfassen ohne Berücksichtigung der Ausdrucksweise. Erst wenn der Inhalt geläufig geworden ist, wird die Aufmerksamkeit scharf auf die Wahl der Worte, den Satzbau, die dichterische Technik konzentriert. Mit der Zahl der anfangs rasch, dann in langen Zwischenräumen sich folgenden Wiederholungen steigert sich die Geschwindigkeit, mit der der Text durchgenommen wird.

Eine große Ersparnis an Wiederholungen erzielt man durch selbstüberhörendes Lernen. Also muß man möglichst früh versuchen, wieweit man schon frei den Text aufsagen kann. Hierdurch wendet sich die Aufmerksamkeit den Lücken zu. Bei Versagen soll man nicht gleich im Text nachsehen, sondern frei aus dem Kopf versuchen, die Erinnerungsfäden zu knüpfen. Außerdem soll man möglichst große Abschnitte in einem Zuge lernen. Es ist nicht zweckmäßig, sich beispielsweise eine Rede in der Weise einzuprägen, daß man Satz für Satz auswendig lernt oder erst die Einleitung bis zum vollen Auswendigwissen, dann die erste Unterabteilung usw. Man soll immer in einem Zuge vom Anfang bis zum Ende den Text lesen und in freier Gedächtniswiedergabe aufsagen. Nur Einzelheiten, die besondere Schwierigkeiten bereiten, etwa verwickelte Begriffsbestimmungen, Namen, Zahlen, werden aus dem Zusammenhang herausgenommen und besonders eingeprägt.

Bei dem rein mechanischen Einprägen von Einzelheiten ist es sehr wichtig, daß man den Eindruck recht lange auf das Bewußtsein wirken läßt. Man soll bei Zahlen, Namen, Vokabeln das gedruckte oder geschriebene Bild recht lange betrachten, den Eindruck eines selbstgesprochenen Wortes recht deutlich und langsam dem Ohr erklingen lassen. Sodann ist mehrfache Bindung nützlich, indem man beispielsweise Vokabeln lange ansieht, gleichzeitig laut ausspricht und laut sprechend aufschreibt. Es ist unzweckmäßig, Wörter einer Fremdsprache nur in Gegenüberstellung mit dem deutschen Wort sich einzuprägen. Bei gebotener Gelegenheit soll man mit dem Anblick eines Gegenstandes die fremdsprachliche Bezeichnung verbinden.

Bei der Vorstellung von Sinnesbildern sind für die meisten Menschen die anschaulichen Erinnerungsbilder am deutlichsten. Beim Denken in Worten überwiegen meist Klangbilder und die Erweckung von Bewegungsempfindungen. Die mehr oder minder starke Beteiligung von Bewegungsempfindungen kann man daran prüfen, ob deutlich oder weniger deutlich das innerliche Aufsagen eines Worttextes erschwert wird, wenn man die Zungenspitze zwischen den Zähnen leicht festhält. Man fühlt das mehr oder weniger starke Streben der Zunge, sich zu befreien. Bei gutem Gedächtnis für Gehörseindrücke fällt das hörende Erlernen von Fremdsprachen leicht. Bei schlechtem Bildgedächtnis bereitet das innerliche Erwecken der bildhaften Erinnerung, z. B. an eine Landschaft, Schwierigkeiten. Für starke Beteiligung des Bewegungsgedächtnisses spricht, wenn jemand zum Merken einer Figur in der Vorstellung den Verlauf der Linien durch Nachfahren verfolgen muß. Stark ausgeprägte besondere persönliche Veranlagung für solche Teilfunktionen des Gedächtnisses soll man mit Bedacht voll ausnutzen. Aber man soll zugleich durch Übungen das Gedächtnis allseitig ausbilden.

Die Absicht muß bei allen Übungen auf die Vervollkommnung der Gedächtnisfähigkeiten eingestellt sein. Ist die Absicht bloß darauf gerichtet, den Übungsstoff zu lernen, so wird kein voller Erfolg erzielt. Sodann ist es erforderlich, daß man die erzielten Fortschritte prüft, daß man Leistungsrekorde aufstellt, und diese dann durch neue Fortschritte zu überbieten strebt.

Die ärztliche Erfahrung zeigt, daß nach einer Gehirnerschütterung Erlebnisse, die dem Unglücksfall kurze Zeit voraufgingen, aus dem Gedächtnis entschwunden sind, während frühere Eindrücke unbeschädigt bleiben. Aus Experimenten

ergibt sich, daß neue Lernstoffe nicht im Gedächtnis gefestigt werden, wenn man sich sofort nach ihrer Aneignung andern Geistesanstrengungen zuwendet. Neue Eindrücke haben Zeit nötig, um im Gehirn Wurzel zu fassen. Zum geistigen Keimen und Ausreifen sind Arbeitspausen nötig. Ausgiebige Mußestunden bringen also geistigen Gewinn. „Eile mit Weile" ist eines der allerwichtigsten Gesetze auch bei geistiger Arbeit.

Genauere Einzelheiten, die in diesem Überblick nicht angeführt werden konnten, bietet mein Buch „Gedächtniswissenschaft und die Steigerung der Gedächtniskraft" (10. Auflage, München 1927, Otto Gmelin).

Dr. Paul Engelen.

Das Schicksal einer schweizerischen Verfassungsinitiative

Das Schweizervolk hat am 8. September mit rund 510 000 Nein gegen 194 000 Ja das Volksbegehren betreffend Totalrevision der noch bestehenden eidgenössischen Bundesverfassung vom 29. Mai 1874 abgelehnt. Die Beteiligung war merklich schwächer als bei der Abstimmung vom 2. Juni über die Kriseninitiative (vgl. diese Zeitschrift, Augustheft 1935, S. 314—320).

Von den 22 Kantonen oder Ständen haben 19 die Initiative verworfen, nur 3 (Wallis, Freiburg und die zwei Halbkantone Obwalden und Appenzell-Innerrhoden) haben sie angenommen, aber auch nur mit schwacher Mehrheit. Das Volksbegehren, das in der zweiten Hälfte des vorigen Jahres bei der Bundesregierung eingereicht und am 11. bzw. 20. Dezember vom Ständerat und Nationalrat als zustandegekommen erklärt wurde, zählte 78 000 gültige Unterschriften, eine im Vergleich zu den 335 000 der Kriseninitiative und in Anbetracht der überragenden Wichtigkeit des Gegenstandes bescheidene Anzahl. Dazu mochte man noch 28 000 jungliberale Unterschriften rechnen, die indes aus parteitaktischen Gründen in Bern nicht eingereicht wurden und deshalb in der offiziellen Statistik fehlten. So gerechnet, ergab sich eine Gesamtzahl von rund 106 000 wahlberechtigten Stimmen.

Schlimmer als die nur mäßige Beteiligung an der Unterschriftensammlung war besonders anfänglich der Mangel an einheitlicher Führung und klarbewußter Zielstrebigkeit bei den aus den verschiedensten politischen Lagern zusammengekommenen, durch unüberbrückbare weltanschauliche Gegensätze geistig getrennten Initianten. In einem waren sie freilich einig: sie alle forderten nachdrücklichst und gestützt auf gute Gründe die nochmalige Durchsicht und erneute Prüfung sämtlicher 123 Artikel der durch die gewaltigen Änderungen und zumal wirtschaftlichen Umwälzungen der verflossenen 60 Jahre längst nicht mehr zeitgemäßen, durch nicht weniger als 36 Teilrevisionen nur notdürftig ausgebesserten alten Verfassung — also eine Totalrevision, nicht notwendig eine totale Veränderung oder einen völligen Umsturz aller bestehenden Staatsgesetze, wie ihre „liebenswürdigen Gegner" trotz aller Proteste immer wieder behaupteten.

Schon rein soziologisch betrachtet, sprach vieles für die Revision. Die Bevölkerung der Schweiz stieg in den letzten sechzig Jahren von 2,7 Millionen auf 4,1 Millionen. Noch 1854 machte die Bevölkerung der Städte von mehr als 10 000 Einwohnern nur 15 Prozent der Totalbevölkerung aus, im Jahre 1934 aber bereits 36 Prozent. In den letzten fünfundzwanzig Jahren allein sind die Pferdekräfte der Industrie und der Gewerbe von 320 000 auf 860 000 gestiegen. Wir haben auf der einen Seite Urbanisierung und Industrialisierung, auf der andern einen sehr bedenklichen Rückgang der Landwirtschaft. Die Staatsschuld betrug 1874 insgesamt 27 Millionen Franken, 1934 aber schon die für unser kleines Land erschreckend hohe Summe von 1702 Millionen. Diesen gänzlich veränderten Verhältnissen konnte die alte Verfassung so wenig genügen, daß allein in der letzten Legislaturperiode von 1931 bis 1935 die Bundesversammlung sich gezwungen sah, rund 40 nicht unwichtige Beschlüsse auf dem Wege des Dringlichkeitsverfahrens ohne Mitspracherecht des Volkes zu verabschieden. Das „Basler Volksblatt" vom 30. August 1935, das alle diese Beschlüsse unter genauer Zeitangabe der Verabschiedung aufzählt, bemerkt dazu: „Nicht nur Artikel 89 der B.-V. wird ausgehöhlt, sondern auch eine Reihe weiterer Verfassungsartikel. So vor allem Artikel 29

über das Zollwesen, Art. 31 über Handels- und Gewerbefreiheit, Art. 39 über Bankwesen, Art. 42 über die Steuergesetzgebung und Art. 64 *bis* über die Strafbestimmungen."

Wenn also die Gegner in der Hitze des Kampfes die Sache so darstellten, als ob es den katholischen Initianten nur um Beseitigung der bekannten kirchenfeindlichen Artikel 50, 51 und 52 u. a. zu tun gewesen wäre, so ist das unrichtig. Selbstverständlich kann sich der katholische Schweizerbürger mit den unrühmlichen Resten aus der Kulturkampfzeit niemals einverstanden erklären und wird schon unter dem Gesichtspunkt der allen Eidgenossen gesetzlich zugesicherten Gleichberechtigung bei passender Gelegenheit ihre Aufhebung fordern (vgl. „Neue Zürcher Nachrichten" vom 6. September 1935: „Die konfessionellen Artikel in katholischer Fassung"). Eine solche Gelegenheit schien nun den Jungkonservativen durch das Vorgehen der Fronten, von denen die Initiativbewegung ausging, gekommen zu sein. Aber im Wahlkampfe selbst traten jene Artikel, soweit mir schien, nicht in den Vordergrund. Gern sei auch anerkannt, daß sich im Laufe der letzten Jahrzehnte zwischen den Anhängern der verschiedenen Konfessionen ein Modus vivendi ergeben hat, der für den Katholiken das Drückende und Harte jener Ausnahmebestimmungen mildert und ihm den freund-eidgenössischen Verkehr mit seinen andersgläubigen Landsleuten in wohltuender Weise erleichtert.

Die katholischen Initianten haben aber auch positiv ihre Vorschläge zur Revision in Form eines von ihren tüchtigsten Parteiführern sorgfältig ausgearbeiteten Berichts dem Urteil der Öffentlichkeit unterbreitet. Die „Neue Zürcher Zeitung" vom 20. August 1935 bemerkte dazu: „Der sog. Freiburger Entwurf zielt auf Schaffung einer föderalistisch, christlich und korporativ gerichteten Schweiz hin, entsprechend den Parolen, die heute bei den Konservativen im Schwunge sind. Er sieht tatsächlich eine weitgehende Unabhängigkeit der Kantone vor, nimmt die berufsmäßige Ordnung auf und, natürlich, den Korporationenstaat (?).... Für diesen Entwurf trägt die konservative Partei die alleinige Verantwortung. Bevor er als Basis für eine allfällige Diskussion unter den bürgerlichen Gruppen in Frage kommen kann, müßte er in verschiedenen Punkten abgeändert werden. Immerhin ist gerechterweise festzustellen, daß der ‚Freiburger Entwurf' keine Neigung verrät, irgendwem den Weg zur Aufrichtung einer politischen Diktatur zu bereiten. Dies dürfte den frontistisch eingestellten Kreisen wenig Freude machen, die zur Zeit Seite an Seite mit der konservativen Partei für die Totalrevision eintreten."

Der Ausgang der Abstimmung hat dann in der Tat gezeigt, was einsichtige Führer der Altkonservativen von Anfang an befürchteten, daß die, selbstverständlich nur aus taktischen Gründen, erfolgte Verbindung der Katholiken mit den Frontisten für das Volksbegehren zum Verhängnis wurde. Die politisch anders eingestellten Frontisten bedeuteten für die konservativen Föderalisten weit eher eine Belastung als eine wirksame Hilfe. Auch von weltanschaulichen Gesichtspunkten abgesehen, ist ja heute die Frontenbewegung viel zu schwach, um bei einer eidgenössischen Abstimmung entscheidend ins Gewicht zu fallen. Das wäre vielleicht vor etwa zwei Jahren noch anders gewesen. Heute ist kaum anzunehmen, daß die Frontisten über ihre 40 000 Unterschriften hinaus zum schließlichen Wahlergebnis eine nennenswerte Anzahl von Stimmen beigesteuert haben.

Weit eher durften sich die Initianten, so schien es wenigstens, aus der föderalistisch eingestellten Westschweiz einen stärkeren Zuwachs von Stimmen versprechen, hatten doch auf dem Parteitag der waadtländischen Freisinnigen von 100 Vertretern nicht weniger als 90 für Annahme, nur 7 für Verwerfung gestimmt, während die Genfer und Neuenburger für ihre Parteimitglieder Stimmenfreigabe beschlossen. Auch vonseiten der Jungliberalen der deutschsprachigen Schweiz und des Tessins, ja selbst von geistig hervorragenden Männern der altfreisinnigen Partei schien den Initianten tatkräftige Hilfe sicher zu sein. Auf dem Parteitag der Basler Liberalen z. B. erklärten sich 31 Vertreter für und 44 gegen das Volksbegehren, aber auch von den letzteren viele mit dem Zusatz, daß sie „noch nicht" für die Initiative stimmen könnten.

Zum Unterschiede von den ruhig be-

richtenden „Basler Nachrichten" äußerten sich manche freisinnige Blätter gegen die konservativen Initianten in einer Weise, die an die liberalen Wahlkampfpamphlete und Schützenfestreden der 70er Jahre des vorigen Jahrhunderts und somit an die Zeiten der Sündenmaienblüte des unduldsamsten Liberalismus erinnerte, in denen ja auch die alte Verfassung das Licht der Welt erblickte. Am tollsten trieben es allerdings die Sozialdemokraten und Kommunisten, die immer am lautesten eine Totalrevision der B.-V., nur natürlich in ihrem Sinne, verlangt hatten, jetzt aber offenbar das Bedürfnis fühlten, an den Katholiken, denen sie mit Recht an erster Stelle ihre Niederlage am 2. Juni zuschrieben, ihr Mütchen zu kühlen. Das taktische Zusammengehen der Konservativen mit den Fronten bot ihnen die willkommene Gelegenheit, dem Volke Angst vor dem Ende der Demokratie einzujagen. Wo man aber aufseiten der Altliberalen der Zugkraft dieses marxistischen Haupttrumpfs nicht genügend traute, nahm man zur Abneigung gegen die Jesuiten seine Zuflucht. So kam es, daß dem sachlich gut begründeten Volksbegehren nicht einmal der Achtungserfolg beschieden war, den ihm ein vornehm denkender Gegner (-chi) in den „Basler Nachrichten" vier Wochen vor der Abstimmung in Aussicht gestellt hatte. Die Niederlage war eine vollständige, wie man aufseiten der Initianten freimütig zugab.

Die nunmehrige innerpolitische Lage der Schweiz ist besorgniserregend, nicht etwa nur für die konservative Partei, sondern für das Bürgertum überhaupt. Auf Jahre hinaus erscheint eine bürgerliche Totalrevision, deren Notwendigkeit seit über zwanzig Jahren von einsichtigen Männern aller Parteien zugegeben wird, als völlig aussichtslos. Man muß sich, wie ja Bundespräsident Minger bereits in der Bundesratssitzung vom 10. September 1935 angekündigt hat, mit immer neuen Teilrevisionen begnügen. Die Sozialdemokraten werden früher oder später mit einer Initiative nach ihrem Sinne auf der Bildfläche erscheinen. Es ist zu hoffen, daß bis dorthin die unter dem unmittelbaren Eindruck des peinlichen Abstimmungsergebnisses vom 8. September entstandene Verdrossenheit und Mißstimmung im konservativen Lager überwunden ist, so daß die Katholiken im Verein mit allen bürgerlichen Kreisen der marxistischen Sturmflut einen festen Damm entgegensetzen können. Insofern war es bedauerlich, daß in der Rückschau auf diese unruhigen Wochen die jungkonservativen Zeitungen über die laue Haltung der „Alten", das Versagen der innern katholischen Kantone und den Mangel an politischem Interesse in weiten Kreisen der Glaubensgenossen überhaupt soviel klagten. Mit größerem Recht hätten die „Alten" darauf hinweisen können, daß es von Anfang an recht bedenklich war, statt für alle Parteigenossen Stimmfreigabe zu beschließen, das Eintreten für ein Volksbegehren, das bei der Unterschriftensammlung nicht einmal 40 000 Stimmen vonseiten der eigenen Mitglieder aufwies, zur Parteiparole zu erklären. Die zuerst ablehnende, dann aus taktischen Gründen zustimmende Haltung der Christlichsozialen und damit doch wohl der Altkonservativen überhaupt hat Nationalrat Dr. Wick bei der kantonalen Parteitagung in Luzern am 20. August klar begründet. Schade, daß die Raumverhältnisse der „Stimmen" es nicht gestatten, dieses für das Verständnis des ganzen Wahlkampfes und besonders des unglücklichen Ausgangs überaus wichtige Dokument wenigstens in größerem Auszug wiederzugeben. Nur wenige Sätze mögen hier folgen: „Die Ablehnung der Initiative durch die christlichsoziale Partei erfolgte seinerzeit aus der Erwägung heraus, daß eine Totalrevision der Verfassung nicht am Anfang einer notwendig gewordenen Neuordnung unserer staatlichen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse stehen solle, sondern den Schlußstein dieser Erneuerungsbewegung darzustellen habe. Eine Staatsverfassung muß immer Ausdruck einer ausgereiften politischen Bewegung sein.... So wie die Initiativbewegung an die Hand genommen wurde, wurde sie zu sehr mit der Frontenbewegung belastet, die unserem heutigen Parteiwesen, auch der konservativen Partei gegenüber, durchaus ablehnend gegenübersteht. — Die Ablehnung der Initiative zu Gunsten der Totalrevision durch die christlichsoziale Partei bedeutete also nicht eine grundsätzliche Ablehnung der Totalrevision, sondern entsprang der

Besorgnis, daß diese Initiativbewegung einer gedeihlichen Totalrevision nicht förderlich, sondern eher hinderlich sei, und daß sie die erste Etappe der Revisionsbewegung, die Ermöglichung einer Volksmehrheit zu Gunsten der Totalrevision nicht erreichen werde. Ob diese Besorgnis gerechtfertigt ist, wird der 8. September lehren.... Das Parteivolk ist nun in die Zwangslage versetzt, diesen Revisionskampf durchführen zu müssen, unabhängig davon, ob es den Zeitpunkt des Kampfbeginns als richtig betrachtet oder nicht" („Vaterland" vom 21. August 1935).

Und dennoch: Hut ab vor dem Idealismus, dem Wagemut und der glühenden Vaterlandsliebe unserer Jungkonservativen, die in der festen Überzeugung von der unaufschiebbaren Notwendigkeit ihres Volksbegehrens, unbekümmert um Hohn, Spott und Verkennung vonseiten unsachlicher, verbissener Gegner, ihr hohes Ziel mit dem Einsatz ihrer ganzen Persönlichkeit verfolgten! Vielleicht wird ein späteres, ein glücklicheres Geschlecht, über dem das weiße Kreuz im roten Feld wieder in ruhigem Glanze strahlt, auch das Kapitel von dem unglücklichen Ausgang dieses großgedachten Volksbegehrens mit der ehrenvollen Überschrift auszeichnen: In magnis voluisse sat est!

Alois Stockmann S. J.

Besprechungen

Zeitfragen

Der Papst spricht zu Fragen der Zeit. Von Dr. Johann Schenk. 8° (138 S.) Kevelaer 1935, Butzon & Bercker. Geb. M 2.40.

Es war ein glücklicher Gedanke, aus den zahlreichen Rundschreiben der Päpste von Leo XIII. bis Pius XI. Grundgedanken wie Kernsprüche herauszugreifen und für unsere schnellebige Zeit übersichtlich zusammenzustellen. So werden die ausführlichen päpstlichen Darlegungen gleichsam in gangbare Münze umgeprägt. Berücksichtigt sind die zeitnahen, zumal die das öffentliche Leben betreffenden Fragen, zu deren Lösung die Weisungen der Päpste den Katholiken das geistige Rüstzeug bieten. Bei einer neuen Auflage wäre zu empfehlen, die Aussprüche durchlaufend zu beziffern, ein Stichwortverzeichnis beizufügen und anzugeben, auf welche Ausgabe der Rundschreiben sich die Seitenzahlen beziehen. M. Pribilla S. J.

Gegen Ghetto und Götzen. Erläuterungen zum ersten Korintherbrief des hl. Paulus. Von Emil Fiedler. 8° (176 S.) Wiesbaden 1935, Matthias-Grünewald-Verlag. M 3.75, geb. 4.50.

Nein, das Christentum darf sich nicht zurückziehen von der argen Welt, die es doch von innen her ändern soll; es muß vielmehr mit dem Kreuzesbalken an die Altäre der vergötzten menschlichen Triebe stoßen. Das will der Titel des Buches sagen, und das muß Paulus gerade seinen Korinthern schreiben. Die besorgten Abgesandten der Gemeinde stehen noch vor ihm, es hat ihn aufgetrieben, „schreibe", man sieht den Brief förmlich werden und wachsen, und sieht dabei hinein in dieses wunderbar große und von der Liebe übervolle Herz des Gefesselten Christi, des Sklaven seiner Gemeinden. Man würde dem Buche nicht gerecht, so man es bloß als einen neuen Kommentar des Briefes bezeichnete, nein, der Verfasser überbringt einen persönlichen Brief des Apostels auch an den Leser, der Leser bekommt selbst Ermutigung und Antwort auf allerlei, was auch uns heute bewegt. Der Verfasser tritt mit seinen eigenen Erwägungen hinter Paulus zurück, doch redet gelegentlich auch er neben Paulus, etwa wo man den Priester sich nur noch als Proletarier denken möchte, oder wo die korinthischen Frauen ihr Gezeter erheben, oder wo es ihm — nicht so mir — zu still im Gottesdienst aussieht. — Die Ruhelosigkeit des Apostels, „wenigstens einige zu gewinnen für Christus", hat den Verfasser ergriffen; möge sie ihm zur ruhevollen Freude und Erfüllung werden. S. Nachbaur S. J.

Kirche und Volk

1. Kirche, Vaterland und Vaterlandsliebe. Zeitgemäße Erwägungen und Erwiderungen. Von Dr. Conrad Gröber, Erzbischof von

Freiburg. 12° (IV u. 120 S.) Freiburg i. Br. 1935, Herder. Kart. M 1.—

2. Die Kirche Christi als Kirche der Völker. Von Dr. Joh. Pinsk. 8° (56 S.) Paderborn 1935, Bonifatius-Druckerei. Kart. M 1.20.
3. Rom, Christentum und das deutsche Volk. Von Bischof Dr. Alois Hudal. 8° (61 S.) Innsbruck o. J. (1935), Tyrolia. Kart. M 1.—
4. Die Begegnung des Germanentums mit dem Christentum. Von Prof. Dr. Adolf Herte. 8° (86 S.) Paderborn 1935, Bonifacius-Druckerei. Kart. M 1.80.
5. Christliches Mittelalter. Von Theodor Steinbüchel. 8° (366 S.) Leipzig 1935, Hegner. Geb. M 12.—
6. Die Völkerkirche im deutschen Volk. Gegenwartsfragen im Lichte der Wahrheit. Von Nikolaus Müller. 8° (268 S.) Kevelaer 1935, Jos. Bercker. Geb. M 4.80.
7. Die Religion und die Gegenwart. Grundsätzliches über christliche Welt- und Lebensanschauung. Von Prof. Dr. Hermann Muckermann. 3., vermehrte Auflage. 8° (219 S.) Essen 1935, Fredebeul & Koenen. Kart. M 3.—, geb. M 4.—

In dem Kampf der Meinungen um die Stellung der Kirche im deutschen Volk, um ihre Leistung und ihre Zukunftsmöglichkeiten auf deutschem Boden melden sich erfreulicherweise auf katholischer Seite berufene Stimmen immer stärker zum Wort, um die hier aufgeworfenen Fragen von verschiedenem Blickpunkt aus bald grundsätzlich, bald geschichtlich zu klären.

Erzbischof Gröber erbringt in seiner neuesten Schrift „Kirche, Vaterland und Vaterlandsliebe“ (1) zunächst den durch reiche Einzelheiten aus allen Kulturgebieten belegten geschichtlichen Nachweis, daß katholische Kirche und Volkstum einander nicht nur vertragen, sondern harmonisch ergänzen, während die übrigen Ausführungen die Vertiefung und Begründung, Entfaltung und Begrenzung der Vaterlandsliebe durch die Offenbarungslehre des Christentums in Abwehr und Aufbau ebenso lichtvoll wie lebendig der Gegenwartslage entsprechend behandeln.

Pinsk verfolgt in seiner Studie „Die Kirche Christi als Kirche der Völker“ (2) die Frage „Kirche und Volkstum“ bis in die Tiefe. Er sieht das „Strukturprinzip“ der Kirche in Analogie zum menschgewordenen Worte in der „Verbindung des Göttlichen mit einer sichtbaren, naturalen Form“, als welche er hier die römisch-hellenistische Kulturform zu erweisen sucht. Das Strukturprinzip des germanischen Wesens erblickt er hingegen in dem Drang zu eigenstem Erfassen und Verarbeiten der Gegebenheiten, auch der religiösen, den er mit dem Worte „Eigenmächtigkeit“ umschreibt. Das Zueinander oder Auseinander dieser beiden Strukturlinien ergibt die reichen Möglichkeiten, aber auch die besondere Gefahr und Tragik der gegenseitigen Stellung. Ob der Nachweis der Unabdingbarkeit römischer Kulturform für die Gestalt des Christentums zwingend ist — Einzelheiten wie die Übernahme der antiken Mysterienfeier in den christlichen Kult sind bekanntlich stark umstritten —, ob der nicht zu leugnende Zug der „Eigenmächtigkeit“ allein schon germanisches Wesen genügend zum Ausdruck bringt, mag von andern anders beurteilt werden: jedenfalls ist hier ein Weg zu einer aufs Wesentliche gehenden Betrachtung des Problems beschritten, der weiter verfolgt zu werden verdient.

Nach Bischof Hudal bilden Kirche und römische Kultur bei aller geschichtlichen Bindung doch „keine Wesenseinheit“, wie er gleich zu Beginn seines Vortrags „Rom, Christentum und deutsches Volk“ (3) ausführt. Doch wird dabei nicht vollkommen deutlich, wie die beiden tatsächlich zueinander stehen, da der Vortrag vor allem den Einfluß des deutschen Genius auf die Geburt der abendländisch-christlichen Kultur herausarbeitet — in diesem Punkte eine anschauliche Bestätigung dessen bietend, was Pinsk die Eigenmächtigkeit des Germanen nennt. Mit edlem Pathos tritt der Redner für die Verbindung zwischen christlicher und deutscher Kultur ein, die Deutschland jahrhundertelang groß und ehrwürdig im Rat der Nationen gemacht hat, und weist auf die Gefahren hin, die sich vor allem für Deutschland aus einer Absperrung gegen den Geist des Christentums ergeben.

Hinsichtlich der geschichtlichen Fragen über die christliche Missionierung Deutschlands gibt Herte in dem

erweiterten Vortrag „Die Begegnung des Germanentums mit dem Christentum“ (4) eine zusammenfassende Darstellung der gesicherten Ergebnisse der Fachwissenschaft. Mit reichen Belegen aus den Quellen und der einschlägigen Literatur wird zuerst der äußere Verlauf der Germanenmission dargelegt und dann der innere Bekehrungsprozeß in seinen wichtigsten Beweggründen geschildert. Die hervorragende Arbeit, die dem heute vielerorts gebotenen „Haß- und Zerrbild“ von der Christianisierung der Germanen unerschrocken mit den Mitteln wahrer Wissenschaftlichkeit entgegentritt, gibt durch ihre kritische Haltung auch gegenüber allen falschen apologetischen Bestrebungen — z. B. in Sachen des „Blutbades von Verden“ — die Gewähr, daß hier nicht in Wunschbildern und Dichtung gemacht, sondern ehrlich um die geschichtliche Wirklichkeit gerungen wird.

In weitgespannten Linien zeichnet Th. Steinbüchel in seinem Werk „Christliches Mittelalter“ (5) die Synthese: Antike — Christentum — Germanentum, deren einzigartiges Zusammen die abendländische Kultur geschaffen hat. Nach einleitenden Kapiteln, die einer Wesensbestimmung des Mittelalters und seiner Wiederentdekkung seit der Zeit der deutschen Romantik gelten, wird das Ordnungsbild des mittelalterlichen Menschen in seinen Einzelzügen entworfen und dann „Idee und Wirklichkeit“ des christlichen Mittelalters gezeichnet, nicht ohne die Spannungen herauszuarbeiten, die auf allen Gebieten zwischen dieser und jener bestanden, und die zuletzt die Kultur- und Völkereinheit des Mittelalters im „Aufbruch einer neuen Zeit“ sprengten. Das Buch ist gleich wichtig für das Verstehen der deutschen Vergangenheit wie der Gegenwart, die ohne diese Vergangenheit nicht zu denken ist. Wichtig aber auch als Mahner, das geistige Erbe des Mittelalters nicht zu verschleudern, sondern fruchtbar zu machen für die Gegenwart, die ohne dieses Erbe in Gefahr steht, dem Abendlande die Zukunft endgültig zu verbauen.

Eine Fülle brennender Fragen der Gegenwart behandelt N. Müller unter dem Sammeltitel „Die Völkerkirche im deutschen Volk“ (6). Kaum eines der Schlagworte, mit denen heute von der Rassen-, Religions- und Kirchengeschichte her der Angriff gegen das Christentum vorgetragen wird, bleibt unberücksichtigt. Das zeigt schon eine flüchtige Prüfung der im Inhaltsverzeichnis zusammengestellten gegnerischen Thesen und der Angaben des ausführlichen Sachverzeichnisses. Die Darstellung des weitverzweigten Stoffes ist gründlich und zuverlässig; nur selten wird sich, wie im Fall Verden (15), Einspruch erheben. Der Verfasser stützt sich überall gewissenhaft auf die Arbeiten der Fachleute, deren Urteile in reichem Maß vor dem Leser ausgebreitet werden. Die praktische, übersichtliche Anordnung des Ganzen erhöht die Brauchbarkeit des Werkes, das als erste Zusammenfassung dieser Art und dieses Umfangs zu vielseitiger Verwendung nur empfohlen werden kann.

In den Kanzelvorträgen H. Muckermanns, die unter dem Titel „Die Religion und die Gegenwart“ erschienen (7), wird Wesen, Wollen und Wirken des Christentums der Kirche in das Heute unseres Volkes hineingestellt und dabei deutlich gemacht, wie lebensmächtig und lebensnahe die Forderungen Gottes, die großen Lebensgesetze Christi gerade für das Heute und die Zukunft unseres Volkes sind. Zu besonderer Eindringlichkeit steigert sich die formvollendete Darstellung in den Vorträgen, die das Fachgebiet Muckermanns, Kind und Ehe, behandeln. Möge das Buch, dem Bischof Bares noch kurz vor seinem Tode ein Geleitwort mit auf den Weg gab, im religiösen Ringen und Suchen der Zeit recht vielen zur Wegweisung und Stärkung werden! A. Koch S. J.

Religiöse Schriften

Leuchtfeuer Pater Lacordaires O. P. Aus seinen Reden und Schriften, von Dr. Adolf Donders. 8° (205 S.) Vechta i. Old. 1935, Albertus-Magnus-Verlag. Kart. M 1.80.

Es sind hundert Jahre verflossen, seit der große Dominikaner Lacordaire seine Konferenzen zu Notre-Dame in Paris begann. Eine Predigtreihe, die von Anfang an und selbst heute noch unter seinen Nachfolgern so fruchtbar und wirksam geworden ist, wie es Predigten nur selten sein werden. Zu diesem hundertjährigen Gedenktag hat Profes-

sor Donders eine köstliche Auslese aus den Reden und Schriften Lacordaires herausgegeben, in sehr gutes Deutsch übersetzt und nach sachlichen und interessanten Gesichtspunkten geordnet. So ist die Stimme des berühmten Kanzelredners auch noch für uns Heutige und für uns Deutsche hörbar, und wir merken mit Staunen, daß er uns etwas zu sagen hat. Es ist doch so selten, daß ein Denker, Redner oder Schriftsteller auch über seinen Tod hinaus den späteren Geschlechtern etwas bietet. Aber Lacordaire war eben nicht bloß ein Meister des Wortes, sondern ein Forscher und Entdecker im Lande der Wahrheit und ein gottverbundener Priester. Er trug Substanz, Wirklichkeit in seinen Worten, und darum kann er auch jederzeit Wirkliches mitteilen.

Dazu kommt noch: Der vorliegenden Ausgabe fühlt man an, wie sehr ihr Herausgeber sich jahrelang versenkt hat in die Geistes- und Herzenswelt des Predigers und Priesters, der ihm selbst zu einem Meister und Vorbild geworden ist. So sind die Gedanken Lacordaires durch eine Neuschöpfung in der Seele des Herausgebers hindurchgegangen, und in dieser verstehenden und gleichgestimmten Seele haben sie eine neue lebendige Wärme, eine Wiederbelebung in buchstäblichem Sinn, eine neue Gegenwärtigkeit nach hundertjährigem Vergangensein erfahren.

P. Lippert S. J.

Paulus in Stürmen und Verfolgungen. Zeitgemäße Erwägungen über christliches Leben und Seelsorge. Von Dr. Sigismund Waitz, Fürsterzbischof von Salzburg. 8° (376 S.) Innsbruck 1935, Tyrolia. Kart. S 7.50 (M 4.—), geb. S 9.50 (M 5.20).

Der vorliegende 4. Band des Pauluswerkes erläutert den 2. Korintherbrief und begleitet den Apostel bis zur ersten Ankunft in Rom. Das führende Wort des letzten Abschnittes: „Er suchte sie vom frühen Morgen bis zum späten Abend für Jesus zu gewinnen", ist auch der Atem des ganzen Werkes. Es geht für alle um Christus, ein Gewinnen und ein Behaupten, und so muß auch die scharfe Sturmluft des Pauluslebens durch unser Sinnen und Fühlen fahren. Nach dem Worte: Abundans non vitiat, nimmt der Verfasser gern benachbarte Stoffe mit in die Gedanken des Apostels hinein. Aber man wird so doch mehr der Kraft der Werte inne, die Paulus aufnahm und weitergab, als ein flüchtigeres Lesen seiner Worte ermöglichen würde. Es wird auch offenkundig, wie eine Resonanz von Paulus über Cyprian und Chrysostomus und den Verfasser, der sich selbst ermahnt, auf uns übergeht, dieselbe Spannung und derselbe Anschlag. Für den Leserkreis hat es wenig zu bedeuten, daß das Buch sich fast ganz an Priester wendet; die Katholische Aktion hat apostolisch-priesterliches Charisma empfangen. Es werden heute schon viele sein, die, gleich den Athenern zu Paulus, sprechen: „Wir wollen dich wieder hören." — Das Schriftchen „Das Geheimnis des Fegfeuers", das der Verfasser nicht selbst ganz eingesehen hat, eignet sich wegen mancher Unzulänglichkeiten wohl weniger zur Benutzung.

S. Nachbaur S. J.

Pastor Jakobs' Sonntagsbücher. 1. Band: Von der Luft, die wir atmen, und andere Betrachtungen des christlichen Alltags. 8° (156 S.) München 1935, Kösel & Pustet. Geb. M 3.80.

Es sind nicht die hundert Rauchfahnen der Industriestadt, die den Pfarrer kümmerten, vielmehr die erstickenden Niederungen des Aufgehens in Brot und Genuß mit ihrer Kirchenfremdheit. Da sollten seine Pfarrkinder wenigstens am Sonntag an einem Zug frischer heiliger Höhenluft froh und gesund werden. Er geht ihnen bis in die Zeitung nach. Die schlichte Güte und Herzlichkeit, die Unmittelbarkeit und Lebensverbundenheit, die das Geleitwort des Buches an dem Pfarrer rühmt, verschafften ihm beim Volke Gehör. Sehr wohltuend wirkte ferner das starke Gemeinschaftsempfinden, das auch in den Zeilen des Buches oft zu Wort kommt. Der Pfarrer liebte kurze Sätze, doch sind sie gesättigt von seiner reifen Überzeugung und Erfülltheit, die unmerklich auf den Leser übergeht. Darüber hinaus sorgen die Vergleiche und Wortbilder dafür, daß man auch die Sache nicht so schnell vergißt und abtut. Die Ausdrücke „Messe hören" und „Meßandacht" durfte der Pfarrer unbeanstandet lassen; der erste ist kirchlicher Sprachgebrauch, und zum zweiten wäre zu bemerken, daß unser Meßbuch als solches auch nur eine

Meßandacht römischer Prägung darstellt. — Das theologische Geleitwort läßt den Pfarrer von der Pflege des Sittlichen mehr abrücken zum Ontisch-Theologischen. Eine bloße Annäherung dieser Art konnte nur befruchtend wirken. Im ganzen hat man wohl von Paulus bis jetzt immer die wirklichen und wirkenden Werte des Glaubens und der Gnade vorgelegt und ebenso von Paulus bis heute sittlich gemahnt und gewiesen und zurechtgewiesen. Weder Paulus noch Petrus, noch auch die kirchlichen Perikopen haben nur ontische Theologie, und der Pfarrer zum Glück auch nicht.

S. Nachbaur S. J.

Auferstandene. Christus u. Mensch. Von Otto Mauer. 8° (133 S.) Salzburg 1935, Anton Pustet. Geb. M 2.90 (S 4.90).

Das sind nicht Kiesel aus Davids Hirtentasche, so viel griffiger sie auch für viele lägen, das ist gestählte und gehämmerte und funkelnde Rüstung des Geistes. Der Verfasser bewegt sich leicht in ihr, seine Gedanken waren bereits gesprochenes Wort, eine Wehr gegen die neu auflebende stolze und doch so arme Vitalität des bloß leibgestalteten Seins, doch auch Angriff gegen die eigene lahme Beschränkung; es ist zu groß, was Gott mit uns will! In der Auferstehung hat es einen Brennpunkt, von ihr aus bleibt unser Leben keine ewig ungelöste Dialektik. Wir leben bewußt in den Tod mit Christus zur Wiedergeburt und Auferstehung mit ihm. Fast nimmt es den Atem, wie wir die schon in der Gnade beginnende Auferstehung über den sündigen Leib hinaus erleben, kaum daß wir die Worte zu tragen vermögen: Bruder, Braut, Freund, Christus in uns, wir die Vollendung Christi. Das Wort „Götter" bringt nicht mehr als die Kindschaft aus Gnade, und es hat zuviel Nebengeschmack. Auch auf das Wort „Gottwerdung" verzichtete ich gern; im Vollsinn des Wortes ist sie ja unmöglich.

S. Nachbaur S. J.

Christliche Nüchternheit. Eine Wegbereitung des Heiligen Geistes. Von W. Baumeister und H. Czeloth. 8° (127 S.) Berlin 1934, Hohenneck-Verlag. Geb. M 2.80.

Die Schrift richtet sich zunächst an alle, die im Kampf gegen den Alkoholismus an führender Stelle stehen. Naturgemäß gilt dies besonders für den Geistlichen. Die verschiedenen Aufsätze zeigen, daß die Bestrebungen des Kreuzbundes mit ungebrochener Kraft nach wie vor weitergetragen werden. Zugleich ist jedoch das Bestreben nicht zu verkennen, auch diese Arbeit immer noch mehr aus den religiösen Grundkräften der heiligen Kirche zu speisen. Über die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur Alkoholfrage gibt Professor Gülker eine recht wertvolle Skizze.

C. Noppel S. J.

Lebensbilder

Paul Wilhelm von Keppler, Bischof von Rottenburg. Ein Künder katholischen Glaubens Von Dr. Adolf Donders. Mit 9 Bildern auf 6 Tafeln. 8° (XII u. 237 S.) Freiburg i. Br. 1935, Herder. M 5.50, geb. M 7.—

Bischof Keppler war ein führungsstarker Bischof und heiligmäßiger Priester, ein Meister des Wortes und vor allem ein großer Mensch. Ein Mensch, auf den man sich verlassen, den man in voller Aufrichtigkeit verehren und lieben konnte. Denn es war kein Falsch in ihm, keine leere Pose, kein gemeiner Egoismus, der die Mitgeschöpfe nur auszubeuten sucht, wo immer er kann. Die Katholiken des Schwabenlandes, ja alle deutschen Katholiken und die katholische Kirche selbst verdanken diesem Bischof mehr, als sie sich vielleicht bewußt sind. Man darf und muß dieser Kirche schon darum vertrauen, weil gerade sie immer wieder solche Menschen hervorbringt — trotz allem.

Donders, der mit dem Bischof soviel in freundschaftlicher Weise zusammengearbeitet hat, schrieb ihm ein Erinnerungsbuch. Es zählt nicht alle Einzelheiten diözesangeschichtlicher Verwaltungsarbeit auf, aber es stellt den Menschen dar, den Prediger, den Seelsorger, den bedeutenden Schriftsteller in seinem großen Wollen, in seinem weitreichenden Wirken auf die Geister der Mitwelt und Nachwelt. Es ist eine schlichte und anspruchslose Darstellung, nichts von großen geistvollen Konstruktionen und von geistesgeschichtlichen Synthesen ist darin enthalten, sondern einfach ein sachliches, freilich auch liebendes und verehrendes Erzählen von dem großen Bi-

schof. Aber gerade so wohl das Wirksamste, was geschehen kann.

P. Lippert S. J.

Kultur der Seele. Priester, Denker, Künstler in Kirche und Volk. Von Benedikt Momme Nissen. Mit 7 Tafeln. 8° (VI u. 200 S.) Freiburg i. Br. 1935, Herder. M 2.50, geb. M 3.80.

Der Freund des Rembrandtdeutschen setzt in diesem Büchlein seine Mission fort, das Lebenswerk Langbehns zu vollenden, die „Fülle von Belebung, Vergeistigung, Seelenreichtum, Willensgröße und Willensstärke, die er immerdar ausströmte und gleichsam in mich übergoß", weiterzuleiten. Was Langbehn anstrebte, war „Kultur der Seele" im Gegensatz zur bloßen Kultur der Umwelt. Aus der Einleitung, mit der Momme Nissen sein Büchlein beginnt, entnehmen wir, welches der Begriff der Seelenkultur ist und ihr Stand in der Gegenwart, welches ihre „Träger" sind — Kirche und Volk — und ihre „Pfleger", die Bildner der Menschenseele: „große und stark angelegte, richtungweisende Männer für die Pflege der Menschenbildung".

Diese Pfleger sind „für den herangewachsenen Menschen vorzugsweise der Priester, der Denker und der Künstler". Aus den großen geschichtlichen „Kultoren der Seele" hat Momme Nissen sieben ausgewählt, an denen er die Seelenkultur und ihre kultivierende Wirkung auf die Umwelt und Nachwelt deutlich macht: Albert den Großen, Thomas von Aquin, Thomas von Kempen, Dürer, Rembrandt, Goethe und Langbehn.

Von den sieben Darstellungen ist wohl am besten die von Rembrandt gelungen. Diesen Künstler hat Momme Nissen eben wirklich sehen und verstehen gelernt an der Hand seines Meisters. Am schwächsten dagegen ist der Essay über Goethe; man merkt ihm die Unsicherheit und Mühseligkeit an. Es ist eben allzu schwierig, den katholischen Begriff von Seelenkultur in Goethe verwirklicht zu finden, wie Nissen selbst immer wieder zugeben muß. „Seine (Goethes) Äußerungen über religiöse Dinge widersprechen sich häufig und sind daher nicht allzu ernst zu nehmen." Nun also, warum sie doch immer wieder so ernst nehmen? Aber das Bemühen des Dominikaners hat doch etwas Rührendes und Vorbildliches an sich: „Wir versuchen zu verlorener Einheit heimzuholen, was immer wir heimholen können. Wir ziehen mit herzlicher Zuneigung alle menschliche Geistes- oder Kunstleistung heran, in der sich nur immer Wahres, Gutes, Schönes und — Göttliches abspiegelt."

P. Lippert S. J.

Heilige schreiten durch die Zeit. Ein Buch zeitgemäßer religiöser Bildung. In Verbindung mit Geistlichen und Laien herausgegeben von Eugen Lense O. Cist. 8° (327 S.) Wiesbaden 1935, Matthias-Grünewald-Verlag. Geb. M 8.—

Es ist, wie der Titel es ausspricht, Bewegung im Buch. Die Männer und Frauen sind aufgebrochen, die Gnade hat sie gerufen, unsere Zeit wartet auf sie. Der Stil der Darstellung ist darum absichtlich und wirkungsvoll ein paränetischer, ein Aufruf zu gleichem Schreiten. Der Hörer ist nicht fremd in der Mitte dieser Gestalten, und es nützte ihm nichts, etwa mit Anna Taigi zu wehren: „Laß mich aus, o Herr, laß mich aus, ich bin nur eine Hausfrau." Bewährung im Alltag und Verklärung des Alltags machen bereits den ganzen Bruder Konrad. Ein P. G. Frassati könnte jeder Student sein. Das Buch geht auch nicht am namenlosen Soldaten im Schützengraben vorbei und nicht am Arbeitslosen unserer Tage; Gottes Absichten setzen nirgendwo aus. Wenn wir nur einmal eine Ahnung haben, was es Großes ist um das Heiligsein, und daß das der Sinn des gewöhnlichsten christlichen Lebens ist! Wem das Buch das zu sagen vermag, von dem mag unser Heiliger Vater wie von Bernadette sagen: „Wer an die Sonne geht, wird gebräunt." — Es ist eine günstige Vorbedeutung, daß an dem Buche auch Laien als Darsteller, erst recht als Dargestellte, beteiligt sind. Bei einzelnen Stücken ist die lehrhafte Rede gegenüber dem sprechenden Beispiel zu sehr gehäuft. Dr. Sonnenschein, etwa von Vinzenz oder Don Bosco her gesehen, war und wirkt vielleicht etwas unruhig.

S. Nachbaur S. J.

Thomas More und John Fisher, Märtyrer der Wahrheit. Von Dr. H. Kapfinger. 8° (124 S. u. 8 Vollbilder) Bamberg 1935, St. Otto-Verlag. Kart. M 2.25.

An den beiden Männern kommt man nicht mit einem bloßen Mehr an Wissen über sie vorbei. Erasmus war Zeuge der edlen Natürlichkeit und reifen Güte des Thomas More, und er kannte den berufstreuen Ernst des gelehrten John Fisher, es wurde aus dem Umgang Freundschaft. So und mehr findet der Verfasser Gemeinschaft mit dem ungewöhnlich ernsten Christsein, mit der letzten Treue seiner Helden für die Rechte der Kirche. Hier stehen wir auf gleichem Boden, man fühlt es. So harmonisch geordnet und gesegnet das Leben jener Männer war, kam es doch hinein in den Wirbel jener Zeit, wie einleitend ausgeführt wird, aber nunmehr ist es ihr Blutstrom, der unsere Zeit in seinen Wirbel segnend hineinzieht, wie der Heilige Vater in den Schlußworten des Buches hofft. Mit Thomas More werden wir eingehend bekannt. Für John Fisher hätte die Lebensbeschreibung des Redemptoristen Bridgett noch manche willkommene Ergänzung geboten.

S. Nachbaur S. J.

St. Ursula und die Jungfrauen. Von Angelus Pauper. 8° (229 S.) Freiburg i. Br. 1935, Caritasverlag. Geb. M 4.—

Schade, daß, im Sinne der Legende, von der Zahl elftausend nicht abgesehen werden konnte. Sie bringt allerlei Anstöße und hat wohl auch das Pathos etwas übersteigert, was im Lesen ermüdet. Freilich, dem Dichter sind die elftausend nur möglichste Nähe zu den hundertvierundvierzigtausend, die dem Lamme folgen. Deren Lobpreis auf den heiligen, liebenden Gott schon hier zu singen, dieses Unterfangen macht den Dichter zum geschlechtlos denkenden Angelus und, je weiter er kommt, zum Pauper, der trotz alles Aufwandes eines heroischen Stiles doch nur ein armes Lied emporzuheben vermag. Die an Gott gemessenen Werte des jungfräulich hingegebenen Herzens erdrücken ihn fast. Sehr geschickt holt er ihre Darstellung aus den Gegebenheiten der Natur und des Geschehens heraus. Überall ergibt sich ein Bild, eine Berührung, eine Prüfung und Stärkung. Und immer wieder muß er zurückkehren zur Jungfrau aller Jungfrauen, Maria. — Das Buch hat auch Zeitwert. Denn immer noch, das Buch sagt es selbst zum Schluß, werden die Unschuldigen geopfert, werden die Bösen sich nicht scheuen, an die Reinheit des Kindes zu rühren. Und immer noch werden es elftausend sein, die so Gott hingegeben sind. Das wegen seiner innern Überfülle wortarme Gebet der Jungfrauen: „Gott, Gott, Gott!" pocht schließlich auch ans Herz des Lesers.

S. Nachbaur S. J.

Der heilige Franz von Assisi. Eine Lebensbeschreibung von Johannes Jörgensen. 8., neuebarbeitete Auflage (Volksausgabe). 8° (460 S.) München 1935, Kösel & Pustet. Geb. M 6.50.

Es ist die Eigenart dieses Lebens, daß es eine größere Gemeinde mit dem Heiligen in die Art persönlicher Berührung bringen möchte, aus der es selber kommt. Man merkt kaum, daß Jahrhunderte zwischen uns und ihm liegen, nur eine Frühlingszeit weiter. Wie das Leben vorliegt, hat es nichts Rätselhaftes oder Lebensfremdes mehr; der Verfasser hat die Probe auf den innern Wahrheitsgehalt, namentlich im ersten Abschnitt, wohl bestanden. Es gereicht der Arbeit weiter zum Vorteil, daß Jörgensen im Lande des Heiligen wie zu Hause ist, die Steine bekommen Leben. Der Heilige, selbst voller Lieder, liegt zudem dem Dichter und feinfühligen Dänen gut. So gibt es, was Jörgensen von Celano rühmt, auch bei ihm selbst Bilder von der lichten Klarheit und Farbenfreude des Fra Angelico. Zur strengeren Geschichte knüpfen allerlei Anmerkungen die Fäden; die angezogene Literatur bleibt allerdings fast ganz beim Jahre 1906 stehen. Jörgensen läßt die Legende, die meist auch etwas Wirkliches zu sagen hat und vor allem den einstigen Zauber über die Jahrhunderte rettet, um Franz bestehen. Der Seitenblick von S. 390 auf eine buddhistische Parallele scheint mir abwegig, wenigstens unnötig.

S. Nachbaur S. J.

Indienbücher

Die indoarische Gesellschaftsordnung. Grundlagen und Aufbau.

Von Alfred Geiger. 8° (XVI u. 224 S.) Tübingen 1935, Mohr. M 10.50.

Obwohl der Verfasser dieses gründlichen Buches über das Hauptproblem Indiens sogleich zu Anfang sagt, daß er nicht eigentlich indologisch, sondern soziologisch und philosophisch geschult ist, verrät er eine Vertrautheit mit der indischen Religion und Literatur, die auch einem Indologen zur Ehre gereichen würde. Auf eine kurze Analyse des Gefüges der Gesellschaft folgt eine Analyse der Metaphysik. Hier werden uneingeweihte Leser wohl nicht immer leicht folgen können. Mit Recht zieht Geiger zwischen der Verkündigung des „Brahman" und der sog. negativen Theologie des Christentums einen klaren Trennungsstrich (S. 51). Ebenso richtig betont er, im höchsten Brahman finde sich kein Theismus; wir zweifeln sogar, ob man dort von Mystik sprechen kann. Geigers Ansicht, es gebe „keine theistische Mystik, weil die Einung mit Gott die Transzendenz Gottes aufhebt" (53), wird der geschichtlichen Tatsache der christlichen Mystik nicht gerecht. Eher ließe sich über Geigers Auffassung der „Maya" reden, obgleich auch gegen sie mehr einzuwenden ist, als hier dargelegt werden kann. Weniger hohe Anforderungen an den Leser stellt der zweite Teil des Buches, in dem die Kastenordnung geschildert wird. Die Auswüchse machen Geiger nicht blind für die großen ethischen Werte, die Indien dem Kastenwesen verdankt. Geigers Urteil deckt sich hier im wesentlichen mit dem des Abbé Dubois, der vor mehr als einem Jahrhundert in seinem Werke „Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde" (Paris 1825, I 22) aus langjähriger Beobachtung zur Überzeugung kam, die indische Kultur sei gerade durch die Kasten vom Untergang gerettet worden. So versteht man, daß auch Gandhi die Kasten erhalten wissen will (161). Bemerkenswert ist am Schlusse des Buches das zusammenfassende Urteil Geigers über das indische Gesellschaftsgefüge: „Plato und Aristoteles, Schelling, Hegel und Spann, aber auch Albertus und Thomas bauen die Inhalte der Gesellschaft in der gleichen Hierarchie und Verbindung auf wie die Anwälte des Dharma. Nur geben sie dem einzelnen in ihr auf verschiedene Weise eine größere Umgliederungsmöglichkeit zur Entfaltung seiner Anlagen" (210).

P. Dahmen S. J.

Die Urgestalt der Bhagavad-Gîtâ. Von Rudolf Otto. 8° (46 S.) Tübingen 1934, Mohr. M 1.50

Der „Sphinx-Charakter" der Bhagavad-Gîtâ, des meistgelesenen indischen Buches, hat von jeher der Forschung eine Aufgabe gestellt, die noch keine allseits befriedigende Lösung gefunden hat. Um nur von den neueren zu reden, haben bekannte Indologen, wie Garbe und Sénart, Dahlmann und Farquahr, sich darum bemüht und sind zu ganz verschiedenen Ergebnissen gelangt. Professor Otto, ein ausgezeichneter Kenner der indischen religiösen Literatur, versucht nun seinerseits, die Gestalt der Ur-Gîtâ von dem Gestrüpp philosophischer und theologischer Schulen freizulegen und auf die ursprüngliche Antwort des Gottes Krishna an den Helden Arjuna zurückzuführen: „Nichts als das Werkzeug bist du, nämlich das Werkzeug furchtbarster, zugleich höchster Gottesmajestät selber" (S. 9). Also „nicht eine allgemeine Gotteslehre, nicht Sankhya oder Yoga, auch nicht Bhakti-Schullehren hat Krishna dem Arjuna vorgetragen, sondern er hat ihm den Sinn seiner eigenen Situation und damit seine unweigerliche Aufgabe enthüllt" (S. 9).

Diese interessante Lösung, die viel für sich hat, wird von Otto mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit vorgetragen. Daß dabei wenig von den rund 700 Strophen der B.-G. übrig bleibt, ist klar. Bei den zahlreichen Hindulesern, die stets in diesem ihrem heiligsten Buche ihre widersprechenden Lieblingslehren gefunden haben, wird solche Kritik freilich kaum Anklang finden. Die angekündigte neue Übersetzung der B.-G. ist unterdessen erschienen und wird hier nachfolgend besprochen.

P. Dahmen S. J.

Die Lehrtraktate der Bhagavad Gîtâ. Von R. Otto. 8° (47 S.) Tübingen 1935, Mohr. M 1.50.

Nachdem Professor Otto uns vor einiger Zeit mit der Ur-Gîtâ bekannt gemacht hat, erfüllt er nun sein Versprechen, die acht eingeschobenen Lehrtraktate zu erläutern. Es ist höchst belehrend, an der Hand eines so gründlichen

Kenners der Bhagavad-Gîtâ und überhaupt des religiösen Indiens in das Verständnis dieses schönen und doch für Europäer durch seine Widersprüche rätselhaften Buches eingeführt zu werden. Die Erörterungen Ottos wirken überzeugend und sind einer der zuverlässigsten Kommentare zur Bhagavad-Gîtâ. Wirklich, „das Gottesbild und das Gottesleben, das sich in ihrer Urgestalt auftut, ist wert, daß man es kenne, und mehr wert als sein Ersatz durch modernistische Deutung".

P. Dahmen S. J.

Der Sang des Hehr-Erhabenen. Die Bhagavad-Gîtâ übertragen und erläutert von Rudolf Otto. 8° (170 S.) Stuttgart 1935, Kohlhammer. Geb. M 4.50.

Die Frage der Urheberschaft der Bhagavad-Gîtâ wird wohl niemals zur Ruhe kommen. Immer wieder tauchen neben den traditionellen Verfechtern der Einheit des Werkes Anwälte der Gegenthese auf. Otto hat sich nach dem Beispiel seines berühmten Lehrers Richard Garbe gegen die Einheit entschieden. Nachdem er in den zwei vorhergehenden Schriften die Grundlagen seiner These gelegt hat, läßt er nun die angekündigte Übersetzung folgen, die er Garbe widmet. Sehr anschaulich erscheint der übersetzte Text der Ur-Gîtâ in Fettdruck, während die Traktate in gewöhnlichem Satz und die Glossen in Kleindruck gegeben werden. Man wird mit Nutzen zuerst den Urtext im Zusammenhang lesen und danach die eingelegten Traktate. Interessante Beilagen über Manas und Buddhi, über den Gott der Gîtâ und seine Herkunft, über das Verhältnis von Bhakti zu Sânkhya und Yoga schließen das hübsch ausgestattete Bändchen.

Wenige treten mit den Fachkenntnissen und dem Scharfsinn Ottos an die Probleme der Bhagavad-Gîtâ heran. Wie immer man im einzelnen seine Ansichten werten mag, ihre Berücksichtigung ist für eine ernste Beschäftigung mit der Bhagavad-Gîtâ unentbehrlich.

P. Dahmen S. J.

Indische Sphären. Von Heinrich Zimmer. 8° (251 S. u. 15 Bilder) München 1935, Oldenbourg. M 5.50, geb. M 6.80.

Aus der Fülle der indischen Gedankenwelt schöpft Zimmer Interessantes und Aktuelles. So plaudert er mit gewohntem Reiz über den Mythos, wie er sich in der vedischen und brahmanischen Literatur widerspiegelt und von seinem griechischen Bruder differenziert. Hübsch liest sich der Brauch der Fische (die Großen fressen die Kleinen) als Erläuterung der altindischen Politik. Yoga in seinen verschiedenen Arten und den Buddha beleuchtet Zimmer vom Standpunkt des wohlwollenden Abendländers, wenn er auch eingestehen muß, daß „über den Buddha zu reden ein bedenkliches Unternehmen ist" (S. 248). Kurz, es ist Genuß und Gewinn, mit dem Verfasser in indische Sphären einzudringen.

P. Dahmen 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. III. 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.

Die Versuchungen der Heiligen

Von Peter Lippert S. J.

Seid ihr schon einem Heiligen begegnet? Das wäre sicher eine große Gnade Gottes, die euch da geschenkt würde, meine Freunde! Aber ihr würdet sie wohl nicht gleich erkennen; denn Heilige erkennt man nicht auf den ersten Blick. Diese Gnade wäre auch nicht leicht zu tragen; denn der Umgang mit Heiligen ist schwierig, ja gefahrvoll. Man kann auch straucheln, wenn man mit einem Menschen geht, der so große Schritte macht. Es gibt aber doch Heilige, und jeden Tag kann es geschehen, daß wir ihnen begegnen. So laßt uns denn gerüstet sein und wachsam, wenn je ein Heiliger oder doch wenigstens die Versuchung der Heiligen an unsern Weg treten sollte!

Ja, die Heiligen haben ihre eigenen Versuchungen, die andern Menschen fernbleiben. Daß sie ihre Schwächen haben, das weiß jeder, das ist auch nicht verwunderlich oder erschrecklich. Gott allein ist ganz gut. Nein, die Menschlichkeiten, die den Heiligen noch anhaften, brauchen wir nicht weiter zu bereden. Aber das Übermenschliche, das sie an sich haben, gerade weil sie heilig sind, das ist's, was sie und uns irre machen könnte. Übermenschlich, fast möchte ich sagen, heilig sind auch die Versuchungen, die ihnen nahen und denen sie zuweilen erliegen. Gott tut sich nicht leicht mit ihnen, wenn er sie über diese Versuchungen ungefährdet hinwegbringen will, über die Versuchungen, die ihre Heiligkeit ihnen bereitet. Der Heilige möchte Gott selbst tragen in sich und zu andern. Das ist seine Heiligkeit und seine Versuchung zugleich. Er, der arme Mensch, möchte Übermenschliches leisten, er möchte Gott selbst auf den Thron erheben. Das ist sein heiliger Wille. Aber er möchte auch mit dieser Tat Gott in seine Gewalt bringen. Das ist seine Versuchung.

Wißt ihr noch, meine Freunde, den Namen, den wir hier an unserem runden Tisch Gott gegeben haben? Wir nannten ihn den Geduldigen, den großen Künstler des Wartens, der leise geht und weite Wege macht — auch Umwege, der von weither wirkt, indem er nichts tut, sondern lächelnd zuschaut, der seine Gegenwart allein wirken läßt. Aber seine Gegenwart ist wie eine große Stille, wie eine schweigende Ferne; sie ist Ehrfurcht vor seinem Geschöpf und darum Abstand, Zurückhaltung, Freiheit. Die Freiheit aber ist ein Raum, in dem unzugänglich große Entfernungen liegen.

Seht, so ist Gott. Und mit dieser seiner unfaßbaren göttlichen Geduld führt er seine Heiligen in Versuchung. Nur die Heiligen; denn sie allein bemühen sich um Gott, und sie führt er in Versuchung, weil er ihrer Bemühung widerstrebt. Diese ihre heiße Bemühung ist auch ihre große Ungeduld, und Ungeduld bleibt ewig fern von Gott. Gerade in ihrer heiligen Ungeduld also versagen die Heiligen. Gott entzieht sich ihnen gerade dann,

wenn sie mit ihren Händen ihn zu fassen vermeinen; er läßt sie fallen gerade in dem Augenblick, wo sie neben ihn treten wollen.

So naht denn die erste Versuchung den Heiligen Gottes, wenn sie versuchen, ihn festzuhalten, so wie sie ihn immer haben möchten. Das Erlebnis, das er ihnen schenkt, die Offenbarung, die Tröstung, die fühlbare Gnade, die heilige Versunkenheit, die wundersame Sammlung aller ihrer Kräfte, das innere Licht und die Wärme des Herzens, das möchten sie festhalten, es soll bei ihnen bleiben, dauernd, spürbar. Und so erfinden sie Regeln, ja Systeme, fast möchte ich sagen, Apparate und Maschinen, um Gottes Nähe, Gottes Leuchten, Gottes Wort geradezu einzufangen, damit es allezeit zu ihrer Verfügung sei. Sie vergessen, daß all unser Tun nichts anderes sein kann als ein Bereitsein, ein Warten, ein Auftun der Türe, ein Ausbreiten der Arme. Aber ob Gott zu unserer Türe eingeht, ob er unsere Umarmung geschehen läßt, das steht allein bei ihm. Wir können ihm nur Wege bereiten, Hügel einebnen und Täler ausfüllen; aber ob er auf diesen Straßen ziehen will oder ob der einsame Wanderer andere Wege geht, die wir nicht gebahnt haben, das müssen wir ihm überlassen. Wir können ihm nur Gelegenheiten bieten; aber ob er sie wahrnehmen will?

Gott läßt sich auch nicht zwingen durch die Anhäufung unserer Vorkehrungen, durch die große Summe unserer Gebetsworte, durch die langen Zeiten, die wir mit unserem Betrachten und Grübeln erfüllen, auch nicht durch die Geldmittel, meine Freunde, die wir ihm zur Verfügung stellen. Schon die Apostel Jesu Christi haben sich entsetzt über den Mann, der Gottes Gnade um Geld erwerben wollte. Der war sicher kein Heiliger, der das versuchte, sein Versuch war allzu grob. Aber auf eine ganz feine und heilige Weise möchten auch die Heiligen das Reich Gottes einkaufen für diese Erde. Diese Versuchung liegt wirklich sehr nahe. Gott benützt doch tatsächlich unsere irdischen Mittel, und während er sie benützt, bedarf er ihrer auch. Unser Leib kann ihm nur dann zum Tempel werden, wenn er am Leben bleibt. Auch ein betender, in mystischen Tiefen versunkener Mensch muß irgendwo hausen, er muß also auch etwas erwerben oder besitzen. Auch der Bote des heiligen Evangeliums bedarf der körperlichen Kräfte für seine Wanderungen; darum muß ihm auch etwas vorgesetzt werden an Speise und Trank. Und er soll es essen, sagt sein Meister. Das Reich Gottes ist also wirklich abhängig von Geld und Gut, es kann durch Geld vorbereitet, ja beschleunigt werden. Meine Freunde, da steht nun die Versuchung der Heiligen auf: daß sie um des Reiches Gottes willen anfangen, dem Gelde zu dienen. Sie glauben allzuleicht, daß Gottes Reich auf Erden ohne weiteres um so größere Fortschritte mache, je mehr wir Geldmittel zur Verfügung haben. Als ob nicht die Beschaffung von Geld auch ein Hindernis sein könnte, das größte, das Menschen ihm in den Weg legen. Dann wird die Unersättlichkeit der Weltkinder, die immer mehr erwerben wollen, auch zu einem Begehren, das die Heiligen haben. Um Gottes willen immer mehr und mehr besitzen wollen, das wird ihre Versuchung. So wird die Gnade Gottes ein Anlaß zu geschäftlichem Betrieb, sie wird eine Angelegenheit der Börse. Das „Religiöse" wird betrieben auf die Art und Weise einer kapitalkräftigen Industrie. Man ver-

sucht, Gott zu dienen mit Widergöttlichem, den Mammonsgeist mit Mammonskräften zu bekämpfen. Und das ist wahrlich eine der törichtesten Versuchungen, die es gibt: den Teufel mit Beelzebub austreiben wollen! Darum hatten die besten der Heiligen in ihren eifrigsten Stunden, in ihren glühenden Anfängen eine Angst schon vor der Berührung des Geldes. Aber diese Angst hat sie unfrei gemacht. Wer Angst hat, gerade der verliert den gesunden Sinn und den sicheren Abstand.

Der Heilige möchte die Gnade, die ihm geschenkt wurde, auch andern mitteilen, möchte ein Bote Gottes sein, ein Apostel und Evangelist, ein Christophorus, der Christus trägt, und ein Raphael, der die Menschen auf rechten Wegen führt. Meine Freunde, war das nicht allezeit auch euer inwendigstes Verlangen, einen Funken Gottes in diese dunkle Welt tragen zu dürfen? Darum könnt ihr es den Heiligen nachfühlen, wenn ihnen der Mund übergeht von der Fülle, deren ihr Herz voll ist. Den Gott, den sie selbst gefunden, und so, wie sie ihn gefunden, wie sie ihn sprechen gehört haben, wie sie seinen Willen, seine Gebote, seine Satzungen gedeutet haben, den möchten sie auch ihren Brüdern schenken. Ein wahrhaft heiliges Begehren! Aber das wird auch ihre Versuchung. Wie sie das große Erlebnis ihres Lebens bannen möchten in irdischen Vorkehrungen und Einrichtungen, so möchten sie es auch hineingraben in die Herzen ihrer Mitmenschen, unvermeidbar, unverlierbar. Sie möchten die Gewißheit haben und schaffen, daß ihr Bemühen um den irrenden oder fehlenden oder suchenden Mitmenschen auch von Erfolg gekrönt sein wird. Sie möchten alles Böse abschaffen, alles Gute anschaffen. Ach, meine Freunde, von da aus ist nur noch ein kleiner Schritt zur Versuchung, Gewalt zu brauchen. Der eifernde Gottesjünger möchte Feuer vom Himmel rufen, möchte sein Evangelium, das er gefunden, andern einreden, wenn's nottut, mit drohenden und scheltenden Worten, möchte es ihnen auf unwiderlegliche Weise beweisen, und nicht nur mit Worten, auch mit Dingen, Einrichtungen und Maßnahmen, die ein Ausweichen und Entschlüpfen der Menschen fast mit der Sicherheit einer Maschine verhindern, die also zwangsläufig wirken sollen. Da geht die Achtung und Wahrung der Freiheit verloren. Es kommt zu dem schrecklichen Wahn, daß man den Menschen die Wahrheit, die Güte, ja Gott selbst aufzwingen könne, daß man sie nötigen könne, gut zu sein oder fromm oder rein oder gläubig.

Meine Freunde, das ist wirklich eine große Betrübnis, die uns da begegnet. Der Heilige will die Welt entzünden und gerät dabei in die Gefahr, sie zu verbrennen. Hier ist ein scharfer und sehr feiner Unterschied der innern Haltung, und ihr müßt wohl darauf achten. Christus selbst kam, ein Feuer zu entzünden auf Erden, und was wollte er anders, als daß es entbrenne? Und das will auch der Heilige. Aber seht, auch die Verbrecher, die Eroberer und die Narren wollen ein Feuer entzünden auf Erden. Der Heilige will das Feuer des Geistes und der Liebe entfachen, die andern aber das Feuer ihrer Leidenschaft, ihres Hasses und Zornes. So greifen sie schließlich und sehr rasch zu brennenden Fackeln und zünden die Häuser und die Länder und selbst die menschlichen Leiber an mit ihren Brandgeräten. So kommen sie schneller zu dem Feuer, das sie

erstreben. Darum wirkt ihr Feuer immer zerstörend. Das Feuer der Heiligen aber soll nur schaffend, belebend, ausreifend wirken. Es zerstört nichts als den Wahn, die Bosheit und die Torheit, lauter Feinde des Daseins, das Dasein selbst aber und alles, was darin ist, will es schützen, mehren und stärken. Seht ihr den weiten Gegensatz zwischen diesen beiden Arten von Brandstiftern? Und doch ist diese breite Kluft schnell und unmerklich überschritten; wenn auch der Heilige sich verleiten läßt, auch nur in einem kleinen Ding oder Geschöpf die Freiheit anzutasten, das Vertrauen umzustürzen, die Güte zu verleugnen, dann greifen seine Hände schon von weitem nach brennenden Fackeln. Er will der Freiheit dienen mit Zwang, der Liebe mit eiferndem Haß, der Reinheit mit irdischer Begierde. Gott und seine Gnade, seine Kindschaft, sein Licht und seine Gegenwart wollen sich freilich mitteilen, wollen überallhin ausstrahlen, wollen die Erde umgestalten, bis in die Hütten und in die Paläste hinein, bis in die Werkstätten und Werkzeuge und Rechnungskammern und Sitzungssäle und Kasernen hinein. Aber sie wollen das tun von oben her, von innen aus, nicht von unten und von außen, nicht nach Art der Weltmächte, nicht durch Armeen und Waffen, nicht durch Strafen und Henker. Gott will kommen, und dann wird die Erde von seiner Gegenwart gesegnet, und manches wird auch ausgeräumt und ausgefegt wie auf einer Tenne. Aber es ist eine arge Versuchung, dieses Kommen Gottes einleiten zu wollen durch Einreißen von Häusern oder Reichen, durch Völkerwanderungen und Kreuzzüge.

Aber ist Gott nicht doch zuweilen auf den trüben Fluten von Gewalttat gekommen? Man hat in nicht allzu ferner schwerer Vorzeit Menschen gezwungen, der Verkündigung der christlichen Lehre und dem Opfer Jesu Christi beizuwohnen. Man hat es vielleicht gutmeinend getan, aber doch in einem schrecklichen Wahn. Und siehe, diese Menschen, denen man so Gewalt antat, gerieten in den Lichtkreis des gegenwärtigen und opfernden Gottessohnes. Sie spürten in langsamer Erwarmung die Schönheit und Tiefe des geheimnisvollen Lebens hinter den schimmernden Gestalten und die zu Herzen gehende Kraft der Wahrheit. So sind sie schließlich freiwillig zu dem Gottesdienst gekommen, zu dem man sie erst gezwungen hatte; sie blieben mit eigenem Willen in der Kirche, in die man sie gewaltsam hineingetrieben hatte. Hat also doch die Gewalt zwar nichts geschaffen, aber etwas Schaffendes beigebracht und ausgelöst? Sie hat die menschlichen Körper in die Nähe des Sakramentes gezwungen, und siehe, es ward eine Nähe der Seelen. Die Gewalt war doch sicher ein Greuel in den Augen Gottes, doch hat er sie zu einem Träger seiner Gnade gemacht. Hat er nicht auf solche Weise den geistigen und liebenden Menschen eine Versuchung bereitet, die Versuchung, irre zu werden an der alleinseligmachenden Kraft des Geistes und der Liebe? Hat er nicht auf solche Weise selbst seine eifernden Heiligen bestärkt in ihrem stürmischen Tun?

Nun, werdet ihr sagen, meine Freunde, diese eifernden Heiligen, die Gott in menschliche Formen hineinzwingen wollen, sind eben doch keine richtigen Heiligen, jedenfalls stehen sie im äußersten Umkreis der heiligen

Heerschar, die den Thron Gottes umringt. Ihr mögt recht haben, meine Freunde, diese erste Versuchung ist doch eigentlich nur gefährlich für die Donnersöhne, denen Christus sagt: „Ihr wißt nicht, was des Geistes Gottes ist." (Immerhin gehörten auch diese Donnersöhne zu den auserwählten Aposteln.) Aber ich will euch nachgeben, meine Freunde, und möchte euch nun die Menschen zeigen, die in ganz entgegengesetzter Richtung wandeln, als die Donnersöhne es tun, die mit keinem Gedanken daran denken, Gott in irdische Bereiche hereinzuziehen; denn sie möchten vielmehr Gott hinausdrängen aus allem Irdischen, aus allem Weltlichen; sie möchten jede Spur der Menschlichkeit fernhalten von ihrer Religion, ja von Gott selbst. Die sind also doch gewiß heilige Menschen, denen an nichts etwas liegt als nur an Gott, der reinen Wirklichkeit. Aber seht, auch diese Heiligen haben ihre Versuchung, und hier wird es uns ganz deutlich, daß gerade ihre Heiligkeit ihnen zur Versuchung wird, ja zum Falle. In ihrem Eifer zu Gott wollen sie die Welt, ja alle Geschöpfe überspringen, ausschalten, unterdrücken; sie möchten den Weg zu Gott abkürzen so sehr, daß überhaupt kein Weg mehr bleibt; sie möchten unmittelbar ins göttliche Meer einströmen und vergessen, daß jeder Fluß einen Lauf haben muß, daß alles, was in der Mitte liegt zwischen dem Wollenden und seinem Ziel, eben dadurch zu einem Mittel wird, zu einem Durchgang und Eingang. Sie wollen nur das Geistige gelten lassen und gar nichts Körperliches anerkennen; nur das Übernatürliche ist ihnen wertvoll, die Natur ist ihnen eine Gefahr. So werden sie zwar nicht ganz übernatürlich, aber sehr unnatürlich. Um dem Schöpfer zu begegnen, wollen sie seine Schöpfung umgehen und ahnen nicht, daß sie dadurch um Gott selbst herumgehen; denn er ist doch eben in den Geschöpfen. Bevor sie die Wunder seiner Allmacht recht betrachtet haben, wollen sie die Wunder seiner Gnade erleben; bevor sie die Wunder der Gesundheit aufrichtig bedankt haben, sammeln sie mit geschäftigem Eifer die Heilungswunder, die an Kranken geschahen. Sie wollen das Werk Gottes in Zeichen und Wundern wahrnehmen, und die augenfälligsten Zeichen und Wunder, die Gott gewirkt hat, achten sie als nebensächlich und störend. Die Schönheit der Erde ist ihnen gleichgültig, und sie ahnen nicht, daß sie so noch keine Augen hätten für die Schönheit des Himmels. Sie wollen nur gelten lassen, was aus den allerhöchsten Beweggründen fließt, und überhören dabei die leisen Worte des Herzens, des Gefühls und des Taktes. Die Vornehmheit, Güte und Feinheit der Menschen, denen das Gutsein „bloß angeboren" scheint, kommt ihnen verdächtig vor, aber gegen die Aufrichtigkeit ihrer eigenen, mühsam erweckten Tugendakte haben sie keinen Verdacht.

Aber diesen Heiligen und ihrer Versuchung kommt Gott nun wirklich nicht entgegen. Sie bestärkt er auf keine Weise, er enttäuscht sie vielmehr Tag für Tag. Er geht mit endloser, schier unerträglicher Geduld, die uns zittern und fiebern läßt vor Ungeduld, alle die verschlungenen Pfade, die in seiner Schöpfung möglich sind, diese endlos gewundenen Wege, diese Bogenlinien und Kreise, die scheinbar immer wieder zu dem gleichen Punkt zurückführen. Er kürzt nichts ab, er läßt nichts aus, er

erspart seinen Zuschauern, den Heiligen, auch nicht die kleinste Einzelheit, über die sie als Überflieger einfach hinweggehen möchten. Gott läßt alles, was da ist, sich entwickeln, sich ausbreiten, sich abspielen. Er läßt wirklich geschehen, was geschehen will, und kümmert sich nicht um den entsetzten Aufschrei seiner Heiligen, die schon im voraus wissen wollten, was Gott unmöglich zulassen dürfe. Gott läßt sich Zeit, er, der eigentlich keine Zeit hat; denn er ist ewig. Aber er verschwendet die Zeiten, er macht zeitraubende Umwege, er läßt Gegenspieler auftreten, die den heißersehnten Ablauf der Dinge wieder verzögern; er läßt halbvollendete Werke achtlos liegen und in Trümmer fallen und fängt wieder von vorne an; er sieht zu, wie alles wieder zerstört wird, was aufgebaut wurde. Auf jeden Frühling läßt er wieder einen Winter kommen, auf jeden Tag eine neue Nacht, auf jedes Leben einen Tod. Ja, das kostbarste Leben pflegt er zu vergeuden. Das ist vielleicht der einzige Fall, wo Gott etwas abkürzt, nämlich die Menschenleben, die uns unersetzlich erscheinen.

Was soll man von einem solch langmütigen und zeitraubenden Verfahren sagen? Meine Freunde, schon wir und erst recht die Heiligen Gottes werden sich immer wieder darüber wundern und versucht sein, die Geduld zu verlieren. Gerade jene werden die Geduld verlieren, die so darauf brennen, die Wege zu Gott abzukürzen und über alle ewigen Hügel hinweg zu Gott hinzuspringen. Sie laufen aus der Welt hinaus, um Gott entgegenzulaufen, und siehe, da biegt er gerade ein auf die winkeligen Gassen, die in die Welt führen, und verbirgt sich in ihr. Er verweilt und verbringt seine Zeit oder vielmehr ihre kostbare Zeit dort, wo sie ihn gar nicht suchen. Ist es da zu verwundern, daß sie leicht unzufrieden werden, unzufrieden selbst mit Gott? Nun sind ja alle Heiligen unzufrieden, das ist eine ihrer charakteristischen Eigenschaften. Aber es ist eine Unzufriedenheit besonderer Art; denn sonst müßte man annehmen, daß alle Menschen heilig seien. Der Mensch ist überhaupt und bis auf den Grund ein unzufriedenes Geschöpf. Aber die Unzufriedenheit der Heiligen ist von besonderer Art, sie ist eigentlich sehr heilig. Und gerade sie wird ihnen wieder zur Versuchung, zur dritten und schwersten Versuchung, die ein Heiliger zu bestehen hat.

Es gibt eine allgemeine Unzufriedenheit der Menschenkinder. Sie haben unvergleichlich mehr Wünsche, als ihnen je erfüllt werden können, und jede Erfüllung ist nichts anderes als eine fortwährende und wachsende Enttäuschung. Alles, was sie an Glück, Größe oder Schönheit finden, ist nicht imstande, ihren Durst irgendwie oder gar dauernd zu stillen. Ist das alles? so fragen sie immerfort. Die Welt ist in Wirklichkeit nirgends so schön und so vollkommen, wie wir in unsern heißen Sehnsuchtsträumen sie uns ausmalen oder auch nur, wie die Ruhmredigkeit der Menschen sie darstellt. Man kann ihr nur grollen und schließlich erbittert den Rücken kehren. Ja, selbst Gott ist ein enttäuschender Gott; seine Weltlenkung, seine Vorsehung, seine Kirche, seine Wunder, seine Sakramente sind weit entfernt von jener Größe und Klarheit und Verständlichkeit und Zuverlässigkeit, die wir wünschen möchten. Es geht uns allen wie dem Propheten Jonas unter seiner Staude: Gott hat die Stadt Ninive nicht zer-

stört, was sich doch gehört hätte; aber die kleine Staude, die Jonas braucht, die hat er verdorren lassen. So macht es Gott immer. Er sollte z. B. die Zöllner, die Sünder, die Ketzer, die Bösewichter ganz anders anfassen, viel strenger behandeln, viel deutlicher richten, viel rascher vernichten. Aber von Vernichtung ist schon gar keine Rede; sie werden eher noch gepflegt und geschont von Gott. Man kann wirklich nur unzufrieden sein mit Gott.

Aber diese Art von Unzufriedenheit findet keinen Zugang zum Herzen seiner Heiligen. Sie sind zu ehrfürchtig, zu still und zu selbstlos, als daß sie irgend eine Klage laut werden ließen, auch nicht einmal in der schweigenden Klause ihres Herzens, auch nicht in ihren verschwiegensten Gedanken. Ein wirklicher Heiliger wagt nicht einmal das Wetter anzuklagen, das unberechenbar und oft unerwünscht oder unfreundlich genug sich gestaltet. Ein wirklicher Heiliger sagt zu keinem Menschen das bittere Wort: Raka, das heißt, du taugst zu nichts, ich will nichts mehr von dir wissen, wie kannst du nur so sein? Er wagt nicht, auch nur einem Geschöpf eine unzufriedene Miene zu zeigen; denn er würde fürchten, Gott zu mißfallen mit seinem finsteren Gesicht.

Nur die Unzufriedenheit mit sich selbst findet sich auch im Heiligen. Aber auch sie ist eine ganz besondere. Es gibt Menschen genug, die sich selbst anklagen und herabsetzen, die über sich selbst bitterlich weinen und ihre Herzen zerreißen vor Trauer und Scham über sich selber. Aber nicht immer ist ihre Unzufriedenheit eine heilige; sie ist oft nichts anderes als verletzte Eitelkeit. Ja, meine Freunde, ihr könnt es mir glauben, die von Eitelkeit über alles Maß erfüllten Menschen sind auch die unzufriedensten; sie haben manchmal geradezu eine Wut auf sich selber, also daß sie knirschen mit den Zähnen vor Scham und Reue. Aber dieses Zähneknirschen ist eher ein Zeichen von Verdammnis als von Heiligung. Nein, die Unzufriedenheit der Heiligen ist eine ganz andere; sie ist die ewige Ungenügsamkeit der Liebe, die sich nicht genug tun kann. Aber hier nun, auf dieser Höhe, ist ein ganz schmaler Pfad, und rechts und links davon ist ein jäher Absturz, und nur der Heilige, der diese Höhe wirklich erstiegen hat, ist in Gefahr, abzustürzen. Die ganz heilige und ganz lautere Unzufriedenheit trägt auch das eigene Versagen, zwar weinend, aber nicht fassungslos. Ja, sie möchte vor Gott ihre Tränen verbergen, bis er selbst ihr die Hände von den weinenden Augen wegzieht. Sie bleibt demütig stehen, bis der Geliebte sie gehen heißt; sie wartet, ob er ihre Leerheit ausfüllt, die ihr so groß erscheint wie leergelaufene Meeresbecken. Sie hofft, aber sie wartet auch, bis er sie an der Hand nimmt, wie man ein schwaches und linkisches Händchen eben nimmt und führt. Dagegen der eifernde Heilige stürmt weiter, er will seinen eigenen Fortschritt erzwingen. Er wandert von Heiligtum zu Heiligtum, von Strengheit zu Strengheit, von einer Wüste in die andere — keine ist ihm einsam und wüst und verlassen genug. Er trachtet von einem Kloster zum andern, von einer Bekehrung zur andern. Was will er denn? Er will seine Kleinheit, seine Unzulänglichkeit, seine Armseligkeit und Leere, sein Nichts aus der Welt schaffen — nicht um seinetwillen, gewiß nicht, sondern um

Gottes willen, er möchte Gott den Anblick seines Nichts ersparen; denn eigentlich hat er doch kein ganzes Vertrauen zu seinem Gott, er traut ihm nicht zu, daß er den Anblick dieses Nichts liebend überstehen könne. Er will also eigentlich Gott doch eine Vorschrift machen, er will bestimmen, was vor den Augen Gottes erscheinen darf und was zu verschwinden hat.

Der wahrhaft Liebende aber — und ein wirklich siegreicher Heiliger, der alle Versuchungen überwunden hat, ist nur der wahrhaft Liebende —, ein so liebender Mensch also will vor Gott nichts wegleugnen, nichts beiseiteschaffen. Er will auch Gottes Augen keinen Zwang auferlegen, sie mögen, wenn es ihnen so gefällt, ruhen bleiben auf dem Nichts, das sich vor ihnen ausbreitet. So wenig will er Gott etwas vorschreiben, daß er ihm nicht einmal die Antwort ersparen will, die er geben muß, wenn Gott ihn einmal fragt und richtet, die Antwort: Siehe, dein Nichts bin ich. Nichts, aber doch dein, weil du mich hinzunehmen geruht hast.

Seht ihr, meine Freunde, so unfaßbar groß ist die Geduld, die Gott seinen Heiligen zumutet; kein Wunder, daß dies ihre letzte und feinste und heimlichste Versuchung ist, die Versuchung zur Ungeduld, daß sie Gott mit sich reißen, Gottes Wege abkürzen, Gottes Gang beschleunigen, Gottes Augen, ja Gottes Liebe lenken, messen und bemessen, daß sie Gott Gewalt antun möchten. So verstrickt sind wir in das Mysterium der Gewalt, daß selbst die Heiligen noch Gewalt brauchen möchten, sogar Gott gegenüber. Ach, meine Freunde, wie Großes wird von uns verlangt: daß wir unsere Kinderschritte den großen Schritten Gottes anpassen, unser Rennen an sein langsames Schreiten gewöhnen, daß unsere überlauten Stimmen sich senken sollen bis zu Gottes leisester Art, bis zu seinem ewigen Schweigen.

Aber Gott weiß, daß er allzu viel von uns verlangt, und wir können ihm ruhig bekennen, daß wir versagen müssen. Selbst seine Heiligen sind ungeduldige Stürmer gegenüber seiner Großmut und Langmut; selbst unter ihrem immer noch harten Zugriff leidet das Gottesreich Gewalt. Was sollen wir da erst von uns sagen? Wir haben nicht einmal Geduld genug gegen unsere Mitknechte; wir würgen sie, bedrängen sie und stoßen sie über den Rand des Schuldturms. Wie sollten wir Gott und seine Geduld verstehen, wenn er selbst uns je begegnet? Denn seht, so begegnet Gott seinen Heiligen: Er bittet sie, wie der Schuldner seinen Gläubiger bittet: Habe Geduld mit mir, ich werde dir alles bezahlen. Gottes Werben um die großmütige Geduld seiner Heiligen, das ist der inwendigste Sinn des göttlichen Tuns, das in dieser Welt geschieht. Das ist die feinste und innerste Kultur, die es gibt, die von Gott selbst gepflegt wird. Das ist die Kulturgeschichte des Herzens Gottes.

Das natürliche Recht und die Rechtsphilosophie der Gegenwart

Von Justizrat Dr. Joseph Schwering

Der Rechtslehrer Josef Kohler führt in seiner Schrift: „Moderne Rechtsprobleme" aus, mit dem Pantheismus sei ein ewiges Naturrecht unvereinbar, dem Theismus entspreche dagegen eine lex aeterna, ein göttliches Recht. Sicherlich ist die Weltanschauung für die Einstellung zu den letzten Fragen des Rechts von sehr wesentlichem Einfluß. Das bestätigt die Rechtsgeschichte. Das von ethisch-religiösen Anschauungen erfüllte Mittelalter war ein fruchtbarer Boden für die Entfaltung des sog. alten Naturrechts auf teils aristotelischer, teils christlich-teleologischer Grundlage. Das Recht ist danach eine Provinz im weiten Reiche der Sittlichkeit. Das allverbindliche Sittengesetz ist dem Menschen von Gott „ins Herz geschrieben". Es erfaßt alle Menschen, auch den, der sich loslöst von Staat und Gesellschaft. Es durchdringt alle menschlichen Einrichtungen, namentlich auch das wandelbare positive Recht. Dies schöpft seine beste Kraft aus dem Naturrecht, bleibt ihm aber stets untergeordnet. Das alles ergibt sich daraus, daß das Naturrecht ein Bestandteil der sittlichen Ordnung selbst ist; es umfaßt die sittlichen Normen der Gerechtigkeit im Zusammenleben der Menschen. Mit diesen aus dem Sittengesetz fließenden obersten Rechtsgrundsätzen darf sich das positive Recht nicht in Widerspruch setzen. Solche allgemeine Rechtsgrundsätze finden sich bei allen Kulturvölkern; sie stehen unbeweglich wie ein Fels im Zentrum der Rechtsordnungen. So sind die im Dekalog enthaltenen Rechtssätze unverändert durch die Jahrtausende gegangen. Das ist das sog. positivierte, zum unverlierbaren Besitz der Kulturwelt gewordene Naturrecht. Es besteht nur aus einigen allgemeinen Rechtsgrundsätzen, aber diese bilden den Grundstock der ganzen Rechtsordnung. Neben diesem Naturrecht in der Ruhe gibt es auch ein solches in der Bewegung. Dies hat sich von jeher in der Rechtsgeschichte offenbart in dem ständigen Suchen nach dem gerechten, der erreichten Kulturstufe entsprechenden positiven Recht.

Georg Jellinek hat das Naturrecht als eine großartige historische Erscheinung bezeichnet. Das ist sie schon wegen ihrer erstaunlichen Verbreitung. Der Grundgedanke des Naturrechts, die Überzeugung von dem Bestehen eines höheren, den positiven Satzungen vorgehenden Rechtes, durchzieht, wie Bergbohm, selbst ein scharfer Gegner des Naturrechts, gezeigt hat, die Rechtsgeschichte aller Zeiten. Der Gegensatz von positivem Recht und Naturrecht ist das Grundthema, das immer wieder in der Rechtsgeschichte der Völker anklingt. Ihren wissenschaftlichen Ausbau über Aristoteles hinaus hat die Naturrechtslehre durch den Aquinaten und die Neuthomisten erfahren. In der aristotelischen Philosophie begründet und durch die katholische Sittenlehre und Dogmatik geklärt und gefestigt, erscheint diese Lehre als Folgerung aus einer einheitlichen, in sich geschlossenen Weltanschauung. Bis zum Ende des 17. Jahrhunderts

erhielt sich das alte Naturrecht im wesentlichen unerschüttert. Hugo Grotius (1583—1645) betrachtete das Naturrecht noch als derart unantastbar, daß selbst Gott es nicht ändern könne. Seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts zog die mächtige Bewegung des Rationalismus weite Kreise in ihren Bann. Unter Führung von Thomasius und Christian Wolff drang sie auch in die Rechtsphilosophie ein. Das Naturrecht, das jetzt von vielen gelehrt wurde, war zu einem Vernunftrecht verblaßt. Man erklärte das Naturrecht für ein unvollkommenes Recht, das erst durch die Anerkennung der gesetzgebenden Gewalt Kraft gewinnen könne. Damit war der Kern des alten Naturrechts preisgegeben. Das neue Naturrecht wirkte als Reformator der in mancher Beziehung verbesserungsbedürftigen Rechtszustände und gewann oft Einfluß auf die Gesetzgebung. Seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts trat die historische Schule in den Vordergrund unter Savigny und Puchta. Sie hat die Rechtswissenschaft und namentlich die Rechtsgeschichte durch wertvolle Forschungen bereichert. Dagegen standen gerade ihre hervorragendsten Vertreter der Rechtsphilosophie fern.

Die Philosophie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stand wesentlich unter dem Einfluß der von dem französischen Philosophen Auguste Comte begründeten Lehre des Positivismus. Sie verwirft alle Metaphysik und läßt nur die durch die Erfahrung gegebenen Tatsachen als Grundlage der Erkenntnis gelten. Diese Lehre bemächtigte sich auch der Rechtsphilosophie und fand gerade hier weitgehend Zustimmung. Immer wieder begegnet uns bei den Positivisten die Lehre: Alles Recht ist positiv und konkret, es gibt kein anderes Recht als das geltende, vom Staate geschaffene oder zugelassene Recht (Gesetz, Gewohnheitsrecht).

Überblickt man die Rechtsphilosophie der Gegenwart in der Gesamtheit ihrer Erscheinungen, so heben sich zwei Hauptrichtungen voneinander ab: die alte Lehre vom Naturrecht und die moderne Rechtsphilosophie. Äußerlich unterscheiden sich beide Gruppen darin, daß das Naturrecht ein festes einheitliches System darstellt, dem in der modernen Rechtsphilosophie eine Fülle verschiedenartiger, sich vielfach bekämpfender Richtungen gegenübersteht. Schon eine zusammenfassende Übersicht über die Hauptrichtungen der neueren Rechtsphilosophie, wie sie Stammler und Sauer gegeben haben, muß sich zu besondern Schriften ausweiten. Die Neubelebung des philosophischen Geistes etwa seit 1900 hat sich auch in der Rechtsphilosophie geltend gemacht. War früher unter Führung des Positivismus mehrfach der Ruf ertönt: „Die Rechtsphilosophie den Juristen", so brach sich jetzt überall die Überzeugung Bahn, daß die Rechtsphilosophie als Zweig der allgemeinen Philosophie nach deren Methoden zu behandeln sei, wenn auch der Aufbau der allgemeinen Rechtslehre Sache des Juristen bleibe. „Zurück zu Kant", so lautete auf der einen Seite die Losung, während andere sich Hegel anschlossen. Dem Gedankengut führender Philosophen wurden von den Nachfolgern in der Regel nur bestimmte Elemente für den Aufbau ihrer Rechtsphilosophie entnommen. So suchte Stammler im Sinne der Erkenntnistheorie Kants die Frage zu beantworten, was sich über das Recht unbedingt und allgemein gültig aussagen lasse, während die sog. südwestdeutsche Schule, ebenfalls unter dem Einfluß von

Kant, die Rechtswertbetrachtung in den Mittelpunkt ihrer Untersuchungen stellte. Andere schlossen sich bald im weiteren, bald im geringeren Maße an Hegel an (u. a. Kohler, Emge, in letzter Zeit Binder). Auch die Vertreter der Kultur- und Sozialphilosophie, der Psychologie und der Phänomenologie meldeten sich zum Wort.

Es läßt sich nicht verkennen, daß diese von sehr verschiedenen Ausgangspunkten unternommenen Versuche, das Wesen des Rechts zu ergründen, auf manchen Gebieten wertvolle Anregungen gegeben haben, wenn sie auch nur teilweise eine Bereicherung der Rechtsphilosophie bedeuten. Der Rechtsphilosoph Sauer hat die Versuche, auf erkenntnistheoretischem und formal-logischem Wege dem Wesen des Rechts näher zu kommen, mit dem Verfahren eines Reiselustigen verglichen, der sich eifrig um den Reiseplan bemüht, aber nie dazu kommt, die Reise anzutreten. In der Tat hat sich in weiteren Kreisen die Auffassung befestigt, daß auf diesen Wegen an die entscheidenden inhaltlichen Fragen des Rechts nicht heranzukommen sei. Immerhin haben die erkenntnis-theoretischen Untersuchungen Stammlers wesentlich dazu beigetragen, den Positivismus zurückzudrängen. In scharfsinniger Weise hat er den Nachweis geführt, daß aus der Erfahrung, insbesondere aus der geschichtlichen Betrachtung allein, ein letzter normativer Maßstab für das Recht nicht zu gewinnen ist.

Mit dem Wiedererwachen metaphysischer Gedanken ist seit einiger Zeit immer mehr das Bestreben hervorgetreten, den durch den Positivismus gefährdeten Zusammenhang zwischen dem positiven Recht und der sittlichen Weltordnung wiederherzustellen. Davon zeugen namentlich die Arbeiten von Petraschek, Hölscher, Binder und Larenz. Für den Anhänger des Naturrechtsgedankens ist dieser Zusammenhang ohne weiteres durch die beherrschende Stellung gegeben, die das Sittengesetz nach dieser Lehre seit Jahrhunderten dem positiven Recht gegenüber eingenommen hat. Als Ersatz dient den Gegnern des Naturrechts, soweit sie auf eine metaphysische Begründung des Rechts nicht völlig verzichten, die sog. Rechtsidee. Es handelt sich aber um einen recht zweifelhaften Ersatz. Die Vorstellungen über die Rechtsidee gehen weit auseinander. Man sollte meinen, es könnte darunter nur mit Trendelenburg der Grundgedanke des positiven Rechts im Ganzen verstanden werden. Andere sehen in ihr den Maßstab für die Bewertung des Rechts. Julius Binder, der sich in seiner groß angelegten „Philosophie des Rechts" eingehend mit der Rechtsidee beschäftigt hat, schreibt ihr außer dieser letzteren Funktion die Verwirklichung des positiven Rechts zu: „Es gäbe keinen Staat, kein Eigentum, kein Schuldrecht, keine Zwangsvollstreckung, kein Strafrecht und kein Verbrechen, wenn nicht die Rechtsidee gälte, die durch die menschliche Vernunft diese Gebilde ins Leben ruft." Dazu ist zu bemerken: Daß das positive Recht in der Gestalt, wie es geschichtlich bei den verschiedenen Völkern zur Erscheinung kommt, eine Schöpfung menschlicher Vernunft und Tätigkeit ist, liegt klar zu Tage. Das schließt aber nicht aus, daß ein nicht geringer Teil, und zwar der Grundstock der positiven Bestimmungen auf unabänderlichen naturrechtlichen Grundsätzen beruht. Das positive Recht

als Institution ist auch mit den höchsten Menschheitszwecken verknüpft und beruht daher auf sittlicher Notwendigkeit. Solange nicht die Völker ihre „Schwerter zu Sicheln und ihre Spieße zu Winzermessern umschmieden", wird sich auch ein geordnetes Zusammenleben der Menschen in Staat und Gesellschaft nicht ohne Reibungen vollziehen, die nach Rechtsgrundsätzen bereinigt werden müssen. Das positive Recht als Einrichtung ist somit ein Instrument der göttlichen Weltordnung.

Ist Raum für die Rechtsidee neben dem Naturrecht? Petraschek hat diese Frage in seinem System der Rechtsphilosophie aufgeworfen und hat sie verneint[1]. Er zeigt, daß ein Mittelglied zwischen positivem Recht und der Moral bestehen muß, und zwar gewissermaßen als Aufsichtsinstanz gegenüber dem positiven Recht, daß aber diese Funktion nur dem natürlichen Recht, nicht der Rechtsidee zufallen kann. Nach Petraschek verlangt die sittliche Weltordnung, daß ein gegen die Grundnormen des sozialen Lebens verstoßender und daher unsittlicher Zustand nicht fortdauert. Es muß daher eine oberste Kontrollfunktion gegenüber allen positiven Rechtsnormen geben. Nur dann ist die Eingliederung des positiven Rechts in die sittliche Weltordnung vollzogen und gesichert. Diese Lücke vermag nur das über jeder Menschensatzung stehende natürliche Recht zu schließen. Die Rechtsidee kann diese Funktion schon deshalb nicht ausüben, weil sie, wie ihre Anhänger selbst mit Nachdruck betonen, kein geltendes Recht darstellt.

Wie sehr übrigens der Vorrang des natürlichen Rechts vor dem positiven dem gesunden Rechtsgefühl entspricht, beweist die Tatsache, daß nicht selten Rechtsphilosophen, die dem Naturrecht an sich fern stehen, bei Konfliktsfällen Entscheidungen treffen, die nur vom naturrechtlichen Standpunkt aus gerechtfertigt erscheinen. So wirft Reichel in seiner Schrift: „Gesetz und Richterspruch", die Frage auf, ob ein Gesetz, das sich mit dem allgemeinen sittlichen Bewußtsein der Zeit in schreienden Widerspruch setzt, anzuwenden und zu befolgen sei. Er antwortet: „Das hieße sehenden Auges Pferd und Wagen in den Abgrund treiben.... Ohne einen gewissen Zusammenhang mit dem sittlichen Gewissen des Volkes kann eine Rechtsnorm wirkliche Autorität nicht entfalten."[2] Auf diesen Standpunkt dürfen die Vertreter der Rechtsidee sich nicht stellen; denn die Rechtsidee ist für sie nicht eine Macht, die über dem Gesetz steht, aber sie sind, wie Petraschek gezeigt hat[3], nicht folgerichtig. So erklärt W. Schönfeld bestimmt, es gebe nur geschichtliches positives Recht, er lehrt aber anderseits, daß der Kampf gegen ein unsittliches Recht nicht nur sittlich, sondern auch rechtmäßig sei. K. Larenz ist gleichfalls Gegner des Naturrechts und Anhänger der Rechtsidee; er ist aber der Meinung, daß ein Gesetz, das im heutigen Deutschland bestimmte Personen ohne Entschädigung enteignen oder die Bigamie legalisieren wollte, auch dann

---

[1] Petraschek, System der Rechtsphilosophie (1932) S. 134 ff.
[2] Reichel, Gesetz und Richterspruch (1915) S. 140.
[3] A. a. O. S. 135 Anm. 3.

rechtsungültig sei, wenn es verfassungsmäßig mit der erforderlichen Mehrheit zustande gekommen wäre.

Auf die grundsätzlichen Einwände der zahlreichen Gegner des Naturrechts näher einzugehen, ist im Rahmen dieses Aufsatzes nicht möglich. Es kann in dieser Beziehung auf die Schrift von Viktor Cathrein: „Recht, Naturrecht und positives Recht" (2. Aufl. Freiburg 1909) verwiesen werden, die sich gründlich mit diesen Gegnern auseinandersetzt. Hier möge nur der Standpunkt einiger hervorragender Rechtsphilosophen aus der letzten Generation kurz gekennzeichnet werden.

Der 1919 verstorbene Rechtsphilosoph Kohler sagt Seite 2 seines Lehrbuchs der Rechtsphilosophie, das Naturrecht beruhe auf dem Gedanken, daß es ein festes, ewiges Recht gebe, das für alle Zeiten passend sei und nur vielfach nicht richtig erkannt werde. Ähnlich äußert sich Stammler: „Alle Richtungen des Naturrechts haben es unternommen, ein ideales Rechtsbuch mit einem unwandelbaren, unbedingt gültigen Rechtsinhalt zu entwerfen." Die Unmöglichkeit eines Rechtsbuches mit starren, unwandelbaren Gesetzen wird immer wieder von den Gegnern des Naturrechts ins Feld geführt. Kohler hat allerdings in den letzten Jahren seines Lebens seine Auffassung gründlich geändert. So schrieb er am 17. Januar 1918 im „Tag": „Die historische Schule hatte Naturrecht und Rechtsphilosophie verbannt.... Das alte Naturrecht eines Thomas von Aquin, eines Suarez und Molina kannte man nicht mehr, man hatte nur noch das entartete Naturrecht des Hugo Grotius, des Thomasius, Pufendorf und das abgestandene Gebräu eines Wolff vor sich. Und doch, welchen Dienst hatte einst das Naturrecht geleistet! Unsere Ahnen betrachteten es als eine Ergänzung des Gesetzes; sie wußten, daß zwischen Gesetz und Recht ein Unterschied besteht, und daß das Gesetz nur einer der Faktoren des Rechtes ist, und sie wußten, daß der Richter nicht bloß nach dem Gesetz, sondern nach dem Rechte zu urteilen habe, bei welchem das Gesetz nur ein mitwirkendes Element bildet; sie wußten, daß der Richter vor allem nach Vernunft und natürlichem Sinn entscheiden müsse, also nach den Erwägungen, die sich aus den Erfordernissen der Zeit und aus dem Zusammenstoß der Zeitinteressen ergeben. An Stelle dessen lehrte man die Tyrannei des positiven Gesetzes, dem keine Vernunft und kein Naturrecht zur Seite stehe, und noch klingt uns der Windscheidsche Satz im Sinne, daß das Rechtsgefühl keine Rechtsquelle sei!" Am Grabe Kohlers hat der Berliner Rechtslehrer Ernst Heymann die Persönlichkeit und das Werk Kohlers gewürdigt und am Schluß gesagt: „Es gibt bei Kohler Momente, wo er hellsichtig aus dem Gesamtzusammenhang neue Ergebnisse gewissermaßen ursprünglich gewann, wo er in geheimnisvoller Weise neue Gedanken faßte, wo wirklich der schwache Menschengeist etwas dem Schöpfer Ähnliches leistete, Momente echter Genialität. Viele, die Kohler tadelten, haben dafür kein Verständnis gehabt." Die Sätze, die vorstehend aus dem „Tag" wiedergegeben wurden, scheinen diese Worte Heymanns vollständig zu bestätigen.

Der große Gedanke, daß das natürliche Recht als eine Ergänzung des Gesetzes zu betrachten ist, daß es einen realen Faktor des Rechts darstellt,

war vor fünfzehn Jahren, abgesehen von den Vertretern des alten Naturrechts, kaum von einem namhaften Rechtsphilosophen vertreten worden. Noch heute ziehen wenige Rechtsphilosophen in der Art Kohlers einen scharfen Trennungsstrich zwischen dem alten Naturrecht und dem Vernunftrecht des 17. und 18. Jahrhunderts. Daß die historische Schule das Naturrecht ins Grab versenkt habe, führt Binder noch in seiner Philosophie des Rechts von 1925 im Einklang mit vielen andern Rechtsphilosophen aus[4], obschon es nicht zweifelhaft sein kann, daß die Hauptvertreter dieser Schule eine eigene Rechtsphilosophie überhaupt nicht entwickelt haben. Die von den Gegnern des Naturrechts oft wiederholte Behauptung, daß es im Recht unveränderliche, für alle Zeiten geltende Rechtsgrundsätze nicht gebe, hat Stammler dahin formuliert: „Es gibt keinen einzigen Rechtssatz, der seinem positiven Inhalt nach a priori feststände."[5] Daß ein großer Teil des positiven Rechtsstoffs, um mit Kohler zu reden, Kulturerscheinung ist, sich also mit dem Wandel der Kultur ändert und neuen Lebensverhältnissen sich anpaßt, ist eine einleuchtende Wahrheit. Zu bemerken ist aber dazu, daß diese Veränderungen sich häufig gerade unter dem Einfluß der Gerechtigkeitsidee (suum cuique), also auf Grund naturrechtlicher Forderungen vollziehen. Auf der andern Seite ist es nicht zu verkennen, daß es neben diesem veränderlichen Element im Recht bei allen Völkern auch unveränderliche, allgemein anerkannte Rechtsgrundsätze gibt. Unsittliche Rechtsgeschäfte gelten überall als nichtig; überall besteht das Verbot der Schikane, des Betruges, der vorsätzlichen Schadenzufügung, der Schutz gewisser Persönlichkeitsrechte, des Eigentums, der Satz, daß das Gemeinwohl dem Einzelwohl grundsätzlich vorgeht.

Die Metaphysikscheu, die im 19. Jahrhundert weite Kreise beherrschte, war dem Vordringen naturrechtlicher Gedanken hinderlich. Das ist im 20. Jahrhundert mit dem Erwachen des philosophischen Geistes anders geworden. Naturrechtliche Anklänge im Sinne des früheren Vernunftsrechts finden sich öfter, dahin gehört auch die Rechtsidee. Dabei bleibt die Tatsache bestehen, daß das alte Naturrecht, nimmt man es nach seinem vollen Inhalt, fast nur in katholischen Kreisen Anhänger zählt. Das ist im Grunde nicht auffällig. Bei Licht betrachtet, stimmt die alte Naturrechtslehre, wie bereits oben gesagt wurde, unbeschadet ihres an sich philosophischen Charakters so sehr mit der Anwendung der katholischen Weltanschauung auf Recht, Staat und Gesellschaft überein, daß schon deshalb bei den Anhängern anderer Weltanschauungen Widerspruch zu erwarten war. Das wird auch voraussichtlich in Zukunft so bleiben.

Ein Haupthindernis der Verständigung bilden die verschiedenen Auffassungen über das Wesen der Sittlichkeit und deren Verhältnis zur Religion und zum Recht. Der Lehre vom Sittengesetz als dem göttlichen, unwandelbaren Gesetz steht auf der andern Seite der unbeschränkte Relativismus oder gar der Skeptizismus in der Moral gegenüber. Gilt auf der einen Seite die Religion als die unentbehrliche Grundlage der sittlichen

---

[4] Binder a. a. O. S. 760.

[5] Stammler, Richtiges Recht S. 117.

Ordnung, so fehlt es auf der andern Seite nicht an Stimmen, die gerade in dieser Verankerung des Sittengesetzes in der Religion die Zerstörung des Wesens des Sittengesetzes erblicken[6]. Erscheint nach naturrechtlicher Betrachtung das positive Recht als notwendiger Bestandteil der sittlichen Ordnung, so haben seit Kant und Fichte zahlreiche Philosophen die völlige Unabhängigkeit beider Ordnungen voneinander verfochten. Das sind Gegensätze, die sich vielleicht nie, jedenfalls aber nicht in absehbarer Zeit ausgleichen werden.

Unter diesen Umständen ist die Aussicht, etwa durch Vertiefung der naturrechtlichen Lehre für diese außerhalb der katholischen Kreise eine größere Zahl von Anhängern zu gewinnen, recht gering. Das muß auf anderem Wege versucht werden. Ist das natürliche Recht in der Tat, wie die naturrechtliche Lehre behauptet, ein realer, unentbehrlicher Faktor des Rechts, so muß sich das in der Rechtsgeschichte offenbaren. Dann lassen sich ohne seine ständige Mitarbeit in der Gesetzgebung und Rechtsprechung befriedigende Ergebnisse nicht erziehen. Läßt sich das erweisen? Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob schon die Rechtsentwicklung in Deutschland seit 1900 den Gegenbeweis erbrächte. Das Bürgerliche Gesetzbuch (BGB.), dieses große, das ganze Privatrecht des Deutschen Reiches umfassende Gesetzeswerk, kennt als Quellen des Rechts nur das Gesetz und in gewissen Grenzen auch die Gewohnheit. Das Naturrecht wird vom Gesetz nicht anerkannt, es wird in den Motiven kurz abgelehnt als „ein durch apriorische Konstruktion gefundenes Recht". Das Naturrecht wird also als rechtlich bedeutungslos, als ein Scheingebilde hingestellt. Allerdings entsprach das BGB. in seiner Grundanlage den Forderungen des Positivismus; es kannte nur das geltende Recht, d. h. das vom Staate unmittelbar geschaffene und das von ihm zugelassene Recht. Nach der herrschenden Ansicht waren Lücken des Gesetzes nur aus dem Zusammenhang der gesetzlichen Vorschriften, also wiederum aus dem Gesetze selbst zu ergänzen; ein Rückgriff auf Momente, die außerhalb des Gesetzes liegen, sollte nicht gestattet sein. Aber auch hier erwies sich das praktische Leben stärker als das Gesetz; es zwang das Gesetz und seine Auslegung in andere Bahnen. Es ergab sich, daß bei solcher Handhabung des Gesetzes das wahre Ziel der Rechtsprechung, ein den Forderungen der Gerechtigkeit und Billigkeit entsprechendes Ergebnis, in vielen Fällen nicht zu erreichen war.

Wie schon früher Ihering die Begriffsjurisprudenz gegeißelt hatte, so wandte sich jetzt die Kritik gegen den Formalismus im Recht, hervorgerufen durch den Absolutismus des Gesetzes. Es bildete sich die sog. Freirechtsschule, die die Konstruktionsjurisprudenz verwarf und in der Abwägung der Interessen der Beteiligten das maßgebende Prinzip der Rechtsprechung zu finden glaubte[7]. Sie hatte auch insofern Erfolg, als es ihr gelang, die einseitige Betonung des formalen Elements im Recht zurückzudrängen und einer freieren Auslegung des Gesetzes den Boden zu

---

[6] So Binder a. a. O. S. 797.

[7] Vgl. insbesondere Reichel, Gesetz und Richterspruch. 1915.

bereiten. Rechtsphilosophisch gesehen war es das alte Naturrecht, das jetzt an die Tore der Jurisprudenz pochte und gegen seine Ausschließung Einspruch erhob[8]. Tatsächlich setzten sich naturrechtliche Gedanken in Wissenschaft und Praxis in steigendem Maße durch.

Den Anstoß dazu gab die Praxis. Sie wurde durch die Umwälzungen in der Wirtschaft in diese Richtung gedrängt. In einer grundlegenden Entscheidung[9] hat der höchste Gerichtshof ausgesprochen, daß ein Eingreifen des Richters in bestehende Vertragsverhältnisse unter besondern Umständen zulässig sei, nämlich dann, wenn etwa wegen der eingetretenen wirtschaftlichen Veränderungen Treu und Glauben, Gerechtigkeit und Billigkeit es erfordern.

Die §§ 157 und 242 BGB., die nach ihrem Wortlaut nur die Beobachtung der Grundsätze von Treu und Glauben bei der Auslegung und Erfüllung der Verträge einschärfen, haben unter Führung des Reichsgerichts neue, fruchtbare Gedanken in die Rechtsprechung eingeführt. Treu und Glauben, Gerechtigkeit und Billigkeit erscheinen danach als die höchsten Instanzen des gesamten Vertragsrechts. Naturrecht, nicht positives Recht, wendet der Richter an, wenn er zum Schutze gegen ungerechte und unbillige Forderungen sein Urteil auf diese Grundsätze stützt; er läßt sich dann leiten von dem schöpferischen Rechtsgewissen des Volkes[10]. Das ist nicht etwa das Vernunftrecht oder die Rechtsidee im Sinne eines Wertmaßstabes für das geltende Recht, sondern wirkliches, geltendes Recht.

Außerhalb der Grenzen des Vertragsrechts erfüllt eine ähnliche Funktion wie die §§ 157 und 242 BGB. die Vorschrift des § 826 BGB.: „Wer in einer gegen die guten Sitten verstoßenden Weise einem andern vorsätzlich Schaden zufügt, ist dem andern zum Ersatze des Schadens verpflichtet." Auch diese Vorschrift hat in der Rechtsprechung eine außerordentliche Bedeutung gewonnen. Einen naturrechtlichen Charakter hat ebenfalls die Einrede der allgemeinen Arglist (exceptio doli generalis). Sie stützt sich auf die Behauptung, der Anspruch des Gegners sei zwar formell begründet, aber unter den besondern Umständen des Falles liege in der Rechtsverfolgung selbst ein Verstoß gegen Treu und Glauben, also materiell ein Unrecht. Die zweite Kommission des BGB. hatte die Aufnahme dieses im gemeinen Recht anerkannten Rechtsbehelfes mit der Begründung abgelehnt, damit trete an die Stelle einer festen Rechtsnorm das subjektive Gefühl des Richters, und die Grenze zwischen Recht und Moral werde verwischt. Aber der Gedanke, daß das Unrecht bleibt, wenn es sich in die Maske des Rechtes hüllt, war stärker als der Gesetzgeber. Die Einrede hat sich den Eingang in das moderne Recht erzwungen auf Grund der Rechtsprechung des Reichsgerichts[11].

Das Strafrecht war bisher auf streng positivistischer Grundlage aufgebaut. Es galt der Grundsatz: Nulla poena sine lege. Erst vor kurzem

---

[8] Erich Jung, Das Problem des natürlichen Rechts. 1912. — Schwering, Das Grundproblem der Rechtsreform. 1911.

[9] R. G. in Z. S. Bd. 100, S. 132.

[10] Alfred Vierkandt, Der geistig-sittliche Gehalt des neueren Naturrechtes. 1927.

[11] R. G. in Z. S. Bd. 58, S. 356; Bd. 71, S. 432 ff.

ist er ersetzt worden durch den Satz: Kein Verbrechen ohne Strafe[12], ein wichtiger Schritt auf der Bahn der Überwindung des formalen Rechts durch das materielle Recht. Um so bemerkenswerter ist es, daß der höchste Gerichtshof schon vor einigen Jahren in einer Entscheidung in Strafsachen das Naturrecht als verbindliche Norm anerkannt hat[13]. Darin heißt es: „Unter Naturrecht im objektiven Sinne versteht man die Summe von Rechtsnormen, die durch die Natur selbst, nicht erst durch positive Satzung für die ganze Menschheit verpflichtend sind. Zu diesen Normen gehört die Treupflicht, welche jeder Staatsbürger seinem Vaterlande und Volke schuldet." Auf eine Anerkennung des Naturrechts läuft auch der Beschluß des Richtervereins beim Reichsgericht vom 15. Januar 1924 betr. die damals viel erörterte Frage der Aufwertung hinaus. Der Richterverein warnte damals die Reichsregierung vor gesetzlichen Maßnahmen, wodurch etwa eine Aufwertung von Hypotheken und andern Geldforderungen verboten werden sollte[14]. Es wird darin gesagt, es bestehe die Möglichkeit, daß solche gesetzliche Maßnahmen auch vom Reichsgericht als Verstoß gegen Treu und Glauben, als eine verfassungswidrige Enteignung und als unsittlich aufgefaßt würden. Grundsätzlich heißt es weiter: „Dieser Gedanke von Treu und Glauben steht außerhalb des einzelnen Gesetzes, außerhalb einer einzelnen positiv-rechtlichen Bestimmung. Keine Rechtsordnung, die diesen Ehrennamen verdient, kann ohne jenen Grundsatz bestehen. Darum darf der Gesetzgeber nicht ein Ergebnis, das Treu und Glauben gebieterisch fordern, durch sein Machtwort vereiteln." Damit ist deutlich zum Ausdruck gebracht, daß die Grundsätze von Treu und Glauben über dem positiven Recht stehen, also als naturrechtliche Grundsätze zu gelten haben. Wenn aber, wie der Richterverein beim Reichsgerichte darlegt, keine Rechtsordnung Bestand haben kann, die diese Forderungen von Treu und Glauben nicht durchführt, so folgt daraus mit Notwendigkeit, daß das natürliche Recht ein realer, unentbehrlicher Bestandteil des Rechts selbst ist.

Diesen Fortschritten der Praxis auf der Bahn naturrechtlichen Denkens folgte die Wissenschaft nur zögernd. Anklänge an das Naturrecht finden sich bei manchen, u. a. auch bei Stammler und Binder, aber nur vereinzelt eine Anerkennung der alten Naturrechtslehre. Viele waren allzu kritiklos der hergebrachten Meinung gefolgt, die nur positives Recht kennt. Als Rechtsquellen ließ man nur Gesetz und Gewohnheitsrecht gelten. Diese Auffassung ist in letzter Zeit stark ins Wanken gekommen. Es mehren sich die Stimmen, die nicht nur dem Gerichtsgebrauch, sondern auch der Natur der Sache und dem Rechtsgefühl rechtsbildende Kraft zuschreiben. Schon vor mehr als dreißig Jahren hat der hochangesehene Rechtslehrer Dernburg die einleuchtende Wahrheit verkündet, als Rechtsquelle sei anzusehen, was Recht schafft. Wie verhält sich das natürliche Recht zu dieser Lehre von den Rechtsquellen? Das Naturrecht im objektiven Sinne, also die zeitlos und allgemein geltenden naturrechtlichen Grundsätze, z. B.

[12] Reichsgesetz vom 28. Juni 1935.
[13] R. G. in Str. S. Bd. 62, S. 67.
[14] Jur. Wochenschrift 1924, S. 90.

das suum cuique, sind Bestandteile des Sittengesetzes, also „den Menschen ins Herz geschrieben". Sie sind göttlichen, nicht menschlichen Ursprungs und stehen daher unabänderlich über jedem positiven Recht. Zwar beruht auch der Grundstock des positiven Rechts auf diesen Sätzen, aber es unterliegen weite Gebiete des positiven Rechts im Wechsel der Lebensverhältnisse großen Veränderungen. Man hat gefragt, wie dieser veränderliche Charakter des positiven Rechts mit dem angeblichen unveränderlichen Bestande des Naturrechts zu vereinigen sei. Die Antwort kann nur lauten: Diese Veränderungen vollziehen sich gerade im Dienste des natürlichen Rechts. Was z. B. im sozialen Recht, insbesondere im Arbeitsrecht, vor Jahrzehnten als gerecht erscheinen mochte, wird heute bei veränderter Wirtschaft und Kultur vielfach als nicht erträglich und ungerecht empfunden. Dann regt sich das aus dem natürlichen Recht fließende Rechtsgefühl des Volkes und verlangt im Namen der Gerechtigkeit eine Erneuerung der veralteten oder verfehlten Normen.

So ist das natürliche Recht, in seinen grundlegenden Sätzen der ursprünglichste, unwandelbare Bestandteil des Rechts, zugleich der ständige Erneuerer des positiven Rechts, vor allem nach seiner ethisch-sozialen Seite, und damit die wichtigste und ergiebigste Quelle der fortschreitenden Rechtsentwicklung. An jedem Akt der Gesetzgebung nimmt es teil als Wächter über Gerechtigkeit und Billigkeit, über Sitte und Sittlichkeit. In jedem richterlichen Kollegium wirkt es mit als stiller Berater, ob das, was beschlossen werden soll, so ist, daß es als bonum et aequum gelten kann. „Es nähren sich alle menschlichen Gesetze von dem einen göttlichen", hatte schon der Grieche Heraklit gelehrt. Im Lichte des Naturrechts erscheint auch das positive Recht als ein Bestandteil der sittlichen Weltordnung und daher im Gewissen verbindlich. Das bedeutet eine wesentliche Stärkung der staatlichen Autorität. Zugleich bildet das Naturrecht allezeit eine Schutzwehr gegen despotische Willkür[15].

Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Großbritannien

Von Bernhard Jansen S. J.

So wenig konstruktiv-spekulativ der englische Genius ist, so bedeutend ist trotzdem der Einfluß des englischen Philosophierens auf die Gestaltung der europäischen Weltweisheit im Verlauf der Geschichte gewesen. Nach Beda dem Ehrwürdigen hat Alkuin bestimmende Einwirkung auf die karolingische Renaissance ausgeübt. Zu dem gewaltigen Aufstieg der Scholastik im 12. und 13. Jahrhundert haben die Engländer bzw.

[15] Anmerkung der Schriftleitung. Die in diesem Aufsatz betonte Notwendigkeit, in der Rechtsprechung unter Umständen über die Gesetzesparagraphen hinaus auf naturrechtliche, im Volksbewußtsein lebende Grundsätze zurückzugreifen, ist im August 1935 auf dem Berliner Internationalen Strafrechtskongreß auch vom Deutschen Reichsjustizminister als einer der Leitgedanken des kommenden deutschen Strafrechts anerkannt worden.

Schotten ein Gewaltiges beigetragen: durch ihre Übersetzungen aus dem Arabischen und Griechischen haben sie den christlichen Scholastikern reiche Wissensschätze zugeführt; in der berühmten Schule von Chartres, die sich durch ihre humanistischen und naturwissenschaftlichen Interessen auszeichnete, unter den Mystikern der Abtei St. Viktor, unter den Sententiariern oder Summisten finden sich Namen von Klang, Adelard von Bath, Johannes von Salisbury, Richard von St. Viktor, Robert von Courçon. Die mittelalterlichen Franziskaner aber und die ihnen verwandten Denker stammen aus keinem Lande so zahlreich wie aus England: es genüge der Hinweis auf Grosseteste, Alexander von Hales, Roger Bacon, Duns Scotus, Ockham.

In der Neuzeit treten Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts Italien und Frankreich die bisherige philosophische Führung an England ab. Die englischen Empiristen, wie Locke und Hume, Deisten wie Herbert von Cherbury, Toland, und Moralisten wie Shaftesbury, Clarke, Cumberland und Hutcheson, besonders die von der alles beherrschenden Autorität Newtons getragene Naturauffassung bestimmen das Antlitz der Aufklärung. Von England stößt sie über Frankreich, Deutschland und das übrige Europa vor.

Auch im 19. Jahrhundert zieht das Philosophieren der Engländer breite und tiefe Furchen im Festland. Die Bedeutung der Schottischen Schule wird oft unterschätzt. Der englische Utilitarismus, Evolutionismus, Positivismus, Empirismus hat sich nicht nur auf naturwissenschaftlichem und logischem Gebiet, sondern vor allem auch maßgebend auf ethischem und sozialem Gebiet ausgewirkt: man denke nur an Bentham, Malthus, Ricardo, Tyndall, Huxley und Spencer.

Bereits dieser Überblick zeigt, daß die Stärke der Engländer die Nüchternheit, der Wirklichkeitssinn, die kritische Zergliederung, das Naturverstehen, nicht zuletzt in formeller Hinsicht die klare, verständliche Darstellung sind. Das Meiden von Verstiegenheiten, in die immer wieder das tiefbohrende deutsche und das radikal logische französische Denken verfällt, ist ein auszeichnendes Merkmal des gesunden Menschenverstandes der Engländer, weist zugleich auf seine Vorzüge wie Grenzen hin.

Nicht nur der Fachphilosoph oder der strenge Theoretiker überhaupt, sondern auch der Mann der Praxis, ja jeder Gebildete, der den Geist der Gegenwart verstehen möchte, hat angesichts der Weltstellung Großbritanniens ein hohes Interesse daran, zuverlässig und schnell über den Stand der Philosophie im England der Gegenwart unterrichtet zu werden. Abgesehen davon, daß auch heute deutsche und englische Philosophie im Verhältnis vielfachen gegenseitigen Gebens und Nehmens stehen, und daß darum die Kenntnis der letzteren auch die der ersteren fördert, eröffnet die Weltanschauung einer Nation tiefer und weiter als irgend eine andere Kultursphäre die Geistigkeit eines Volkes.

Bisher fehlte eine auf die Quellen zurückgreifende, zusammenfassende Darstellung der gegenwärtigen Philosophie in England. Rudolf Metz, der bereits eine große Zahl gründlicher, von der Fachwissenschaft günstig aufgenommener Untersuchungen über Denker und philosophische Strö-

mungen in England verfaßt hat, veröffentlicht in zwei stattlichen Bänden ein bedeutsames Werk: „Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Großbritannien" (Leipzig 1935, Meiner). Es zeichnet sich ebensosehr durch selbständiges, sachgemäßes Zurückgehen auf die ersten Quellen, durch Zuverlässigkeit der Auffassung, durch Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellung wie durch treffende Gesamtschau aus.

Nach dem Gesetz der ideengeschichtlichen Entwicklung ist das Verständnis der Gegenwart ohne Bezugnahme auf die ihr vorausgehende Zeit unmöglich: die Vergangenheit reicht in die Gegenwart hinein, positiv durch Anknüpfen und Weiterführen mancher Motive, vor allem aber negativ durch den Vorstoß der neuen Zeit gegen das Veraltete. Darum mögen kurz die philosophischen Strömungen bis in die letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts aufgezeigt werden.

Den Deutschen, die zum Grübeln neigen, ihre Lust an der Problematik haben, den Zug zur Versenkung in die letzten dunklen Tiefen nie verleugnen können, mag es fast unerklärlich scheinen, daß sich die Schottische Schule mit ihrem Philosophieren des gesunden Menschenverstandes so lange, fast ein Jahrhundert, halten konnte, und das nicht bloß im aufklärerischen, teilweise seichten 18. Jahrhundert, sondern auch noch im 19. mit seinem Kritizismus und Idealismus. Erst in der Kant- und Hegelrenaissance in den sechziger, siebziger, selbst neunziger Jahren verliefen sich ihre letzten Ausläufer, die Naturphilosophie Hamiltons.

Von wesentlich tieferer Bedeutung ist die zweite Richtung, die utilitaristisch-empiristische oder positivistische: in erkenntnistheoretischer Hinsicht ist sie Sensualismus oder Phänomenalismus, in psychologischer Assoziation, in ethischer Utilitarismus, Eudämonismus, in metaphysischer Agnostizismus bzw. Skeptizismus, in religiöser Deismus, Indifferentismus, in politischer Liberalismus. Diese Richtung führt bodenständig die Entwicklung in England von der Renaissance bis in die Gegenwart, die Linie geht über Locke, Berkeley, Hume zu Bentham, Mill und Spencer. In des jüngeren Mill Person und Lehre ballen sich die denkerischen Energien zusammen, mit denen die Bewegung geladen war. Sein Todesjahr (1873) bedeutet den entscheidenden Wendepunkt, die langsame, aber stetige Auflösung der von ihm vertretenen Weltanschauung. Der Idealismus deutscher Herkunft entzog ihr immer mehr, namentlich in fachphilosophischen Kreisen, den Boden.

Bereits vorher, in den fünfziger und sechziger Jahren, hatte eine neue, wenngleich ebenfalls empiristisch orientierte Richtung der von Bentham und Mill vertretenen Erfahrungsphilosophie eine Wende gegeben: sie gelangte durch Spencer und Darwin, durch die in der Biologie arbeitenden Kräfte zur siegreich vorandringenden Stoßkraft; als naturalistische Entwicklungstheorie ist sie allbekannt. Sie löst sowohl die Schottische Schule ab, wie sie mehr und mehr den bisherigen Empirismus verdrängt. Und doch steht sie mit dem bisherigen Denken in organischer Verbindung. Wie Bentham und Mill senkt sie ihre Wurzeln in das Erdreich der Erfahrung hinab, freilich in ein anderes Erdreich. Die säkulare Wirkung der Entwicklungstheorie ist durch das einträchtige Bündnis von Philo-

sophie und Einzelwissenschaften, Biologie und Zoologie, bedingt. Dadurch, daß sich die Philosophie die Forschungsarbeiten der Spezialwissenschaften zunutzen machte, diese aber über die exakte Forschung hinaus zu weltanschaulichen Folgerungen schritten, bildete sich der Vormarsch des mechanistischen, antigeistigen Entwicklungsgedankens in zwei mächtigen Heereszügen, die zuerst getrennt marschierten, um später vereint gegen Idealismus, Spiritualismus und Theismus zu schlagen.

Noch im 19. Jahrhundert vollzog sich, besonders unter dem Einfluß von Samuel Butler, innerhalb des Entwicklungsgedankens die Wende vom Mechanismus zur Teleologie, vom Determinismus zur Willensfreiheit, vom Biologismus zum Vitalismus, vom Naturalismus zum Idealismus, von der natürlichen Zuchtwahl Darwins zum schöpferischen Elan vital Bergsons. Zur eigentlichen Lebendigkeit gelangte dieser völlig veränderte Entwicklungsgedanke um die Wende des Jahrhunderts unter dem Einfluß von Henri Bergson: die alten Formen sind in den Nachkriegsjahren mit neuen Gehalten gefüllt. Der Positivismus aber brach an seiner eigenen, längst vor dem Kriege einsetzenden Altersschwäche zusammen; durch keine äußern Mittel ließ sich das Ende dieser Altersbewegung aufhalten.

Den Abschluß des die Gegenwart tragenden Philosophierens der Vergangenheit bildet die Religionsphilosophie. Von den verschiedenen Theorien kommt eigentlich nur der Oxforder Bewegung in den dreißiger und vierziger Jahren größere Bedeutung zu. Wiewohl sie vornehmlich auf die Erneuerung und Vertiefung des religiösen, christlichen Lebens, also auf die Praxis und die Theologie hinzielte, barg sie doch auch fruchtbare philosophische Kräfte in sich. Es war der Rückschlag gegen den Geist der Zeit, gegen Rationalismus und Wissensoptimismus, gegen Freidenkertum und Liberalismus, gegen Veräußerlichung und Verweltlichung, gegen religiöse Verflachung und Erstarrung. Die in jeder Beziehung überragende Erscheinung der Oxforder Bewegung ist Kardinal Newman. Im Mittelpunkt seiner theoretischen Philosophie steht der geistige Akt der Zustimmung und der ihm vorausgehende des Erfassens, die Unterscheidung von realer und begrifflicher Zustimmung. Auf dieser Unterscheidung bauen sich alle wesentlichen Einsichten Newmans sowohl in erkenntnistheoretischer als in religionsphilosophischer und theologischer Hinsicht auf. Steht im „Grammar of Assent" die subjektive Seite im Mittelpunkt der Betrachtung, so in früheren Schriften der objektive Aspekt, die Wahrheit der Religion, vorab innerhalb der Geschichte, in der Entwicklung der christlichen Offenbarung. Jenseits der Oxforder Bewegung stehend, verfolgt Martineau einen Zentralgedanken derselben Schule, den Moralismus.

Die Darstellung der Gegenwart bzw. der untrennbar mit ihr verbundenen und in ihr wirkenden jüngeren Vergangenheit, also der letzten Jahrzehnte, beginnen wir am besten mit dem Neuidealismus, dem Einströmen des deutschen Geistes, in erster Linie der Philosopheme Hegels, weiterhin Kants und Lotzes, teilweise auch Fichtes, Schellings, Schopenhauers und Ed. v. Hartmanns. Damit dringt in die alten Überlieferungen des englischen Denkens ein ganz neuer Strom ein, der freilich nicht rein passiv aufgenommen, sondern entsprechend der englischen Eigenart umgebildet

und weitergeführt wird. Selbstverständlich war die Lage des englischen Geisteslebens für die Aufnahme der neuen Art vorbereitet, war ihr wahlverwandt. Diese veränderte Haltung war durch das Zusammenarbeiten verschiedener Momente bedingt: durch die romantische Dichtung eines Coleridge und ihres Lebenskreises, innerhalb der zünftigen Philosophie durch die Reaktion gegen den Empirismus und Utilitarismus solcher Denker wie John Grote, James Ferrier und Frederik Denison Maurice. Es kamen die religionsphilosophisch, theologisch und religiös gerichteten Bestrebungen der Kämpfer gegen den Einbruch des Agnostizismus und Naturalismus hinzu, von diesen Motiven sind die Arbeiten eines Stirling, Green, Wallace, der Brüder Caird getragen. In dem neu erwachenden Humanismus und den klassischen Studien, wie sie in Oxford, Cambridge und andern Universitäten durch die Besinnung auf die alten Traditionen gepflegt wurden, erwuchs dem neuzeitlichen Idealismus, rein formal betrachtet, ein willkommener Bundesgenosse.

Zum eigentlichen breiten Durchbruch gelangte dieser an den deutschen Denkern orientierte Idealismus nicht in den zünftigen akademischen Kreisen, sondern durch die literarischen Arbeiten der genannten Stirling, Wallace, Green, Caird. Sie versuchten zu zeigen, auf welche Weise die Prinzipien einer idealistischen Philosophie in Einklang gebracht werden können mit den mannigfachen Problemen der Wissenschaft, Ethik und Religion. Man sieht, auch jetzt verleugnet sich das Spezifische, das Praktische, die Maßhaltung der englischen Art in keiner Weise, wie sie denn auch keine Rückwirkung auf deutsches Denken ausübte.

Um die Jahrhundertwende erreichte dieser synkretistische Neuidealismus seinen Höhepunkt. Bis dahin beherrschte er fast unumstritten das philosophische Feld. Außer den alten Widersachern, Assoziationspsychologie, Sensualismus, Naturalismus und Darwinismus, durch deren Bekämpfung er erstarkt und mit deren Niederwerfung sein eigener großer Erfolg verbunden war, war ihm kein nennenswerter neuer Gegner erstanden. Wohl büßte er, je mehr er sich von seinem Ursprung entfernte, ein gut Teil jener straffen Konzentration und festen Geschlossenheit ein, die ihn in seiner ersten Phase auszeichneten, dafür gewann er einen um so größeren Reichtum an Differenzierung. Die ersten Gegenstöße erfolgten aus dem eigenen Lager, ein allmähliches Hinübergleiten in Realismus. Aber erst zu Beginn des neuen Jahrhunderts traten die Kräfte hervor, die eine erfolgreiche Gegenbewegung auslösen sollten: der erkenntnistheoretische Realismus und der Pragmatismus. Ersterer wurde um so gefährlicher, als er dem Idealismus neue Wahrheitswerte und positive, wirkliche Leistungen entgegenzustellen hatte. Mehr und mehr traten Denkmüdigkeit und Mangel an schöpferischem Können hervor; man fand sich mit den Gegnern und ihren geistigen Positionen ab, die Nachkriegszeit brachte den Tod einer Reihe ihrer fähigsten Köpfe. Was die idealistische Bewegung geleistet hat, gehört nunmehr fast ausschließlich der Geschichte an.

Pragmatismus und Realismus! Sie bezeichnen einmal die unmittelbare Gegenwart und zweitens echt englische Stammesart. Freilich hat der Pragmatismus in Großbritannien nie das lebendige, weithin verlautbare

Echo wie in den Vereinigten Staaten gefunden. Gegen die Prophetenstimme der starken Persönlichkeit eines William James, der die neue, von Peirce begründete Denkart aus der engen Studierstube in die weite Welt hinaustrug, kommt F. C. S. Schiller nicht auf, trotz der unerschöpflichen literarischen Fruchtbarkeit, der dialektischen Schärfe, der glänzenden, lebenswahren Darstellung. Der Pragmatismus in Großbritannien knüpft zwar eklektisch-synkretistisch an mancherlei Denkmotive der philosophischen Vergangenheit des Landes an, ordnet sich damit einem größeren geistigen Zusammenhang ein, kommt auch mit feinstem Witterungsvermögen weit- und tiefgehend dem nüchternen, praktischen Zug des Engländers entgegen, stellt echt englisch die Theorie in den Dienst am Leben und konnte darum eine Zeit lang die Geister in Spannung halten. Im übrigen aber ist er einseitig aus der Kampfesstellung geboren und in ihr groß geworden, starke schöpferische, aufbauende Kräfte konnte er nicht entfalten: aus dem Vernichtungswillen gegen den vorhin gekennzeichneten Idealismus ging er hervor. Daß er indes mit seiner prinzipiellen Verfälschung aller Wahrheit, allen Erkennens, aller philosophischen Theorien dem Eros eines alten Kulturvolkes nur Steine statt Brot zu geben vermag, ist klar. Es gereicht darum dem Inselreich zur Ehre, daß die pragmatistische Überbietung des von Protagoras und andern Sophisten vertretenen Relativismus in England im Sande verlaufen ist.

Was dem gegenwärtigen Philosophieren in Großbritannien die auszeichnende Note gibt, ist der Neurealismus. Im Folgenden kommt nicht der ältere Realismus zur Darstellung, wenngleich manche seiner Vertreter noch heute leben und lehren.

Der gegenwärtige Neurealismus ist keine im wesentlichen abgeschlossene Bewegung wie der Neuidealismus und im großen ganzen der Pragmatismus. Er ist noch in der Entwicklung begriffen. Er ist die Philosophie von heute schlechthin. Ein echt bodenständiges, arteigenes Gewächs. In ihm hat sich die britische Philosophie wiedergefunden. Und doch ist er, was zu betonen und für seine Bewertung zu berücksichtigen ist, keine bewußte Anknüpfung an frühere Überlieferungen. Er entwickelte sich nicht durch äußern Anstoß, sondern von innen heraus, großenteils aus Abwehrinstinkten gegen den Idealismus. Darin gründet seine Kraft und Lebendigkeit. Indes sind seine Vertreter nicht von einer gemeinsamen Leitidee beseelt.

Gehen wir näher auf die Einzelzüge des Realismus ein, so kennzeichnet ihn zunächst die Pflege der Erkenntnistheorie, namentlich des Wahrnehmungsproblems. Eine Reihe origineller Lösungsversuche ist da zu Tage getreten. Hier wird die Gemeinsamkeit der Arbeit sichtbarer als irgend anderswo. Ein weiteres Merkmal ist die starke Betonung des wissenschaftlichen Charakters, d. h. der Verwertung der Methoden und Inhalte der Einzelwissenschaften. Zwei Wissenschaften sind es vornehmlich, von denen diese neue Philosophie befruchtet wurde, die Mathematik und die Physik, in viel geringerem Maße die Biologie und Psychologie. Was die Biologie für die vorausgehende Entwicklungsphilosophie bedeutete, das bedeutet die heutige Physik für den Neurealismus. Nicht so tief und weit in das Ganze desselben wie die Physik greift die Mathematik

ein. Ihr Einfluß erstreckt sich fast ausschließlich auf die Logik. Diese ist von den realistisch gerichteten Denkern auf eine völlig neue Basis gestellt und als die sog. mathematische oder symbolische Logik entwickelt worden. Die neue Logik, die in der philosophischen Auseinandersetzung der letzten Jahrzehnte einen breiten Raum einnimmt — es sei hier nur an Bertrand Russell erinnert —, hat fast alle Beziehungen zur früheren Gestalt dieses Faches abgebrochen und ist in eine mathematische Formelsprache gekleidet, die nur wenigen Eingeweihten zugänglich ist. Insofern stellt diese mathematische Logik kein wesentliches Glied in der eigentlich philosophischen Problematik des Realismus dar.

Aus dem Gesagten erhellt zur Genüge, daß dieses Philosophieren weniger auf Ganzheits- als Teilerfassung gerichtet ist, daß es ihm weniger um große, umfassende Sichten als um saubere, genaue Begründung seiner Einzelsätze zu tun ist. Der Blick haftet mehr an der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Gegenstände als an ihrer Einheit. Der Neurealismus ist mehr kritisch-analytisch als spekulativ-konstruktiv eingestellt, der Metaphysik, auch der Religionsphilosophie, d. h. dem Spiritualismus, steht er kühl gegenüber. Die Beschränkung auf die Erfahrung ist echt britisch, wie das 17. und 18. Jahrhundert zeigen.

Diese Charakteristik ist absichtlich allgemein gehalten im Hinblick auf die jüngste Entwicklung der Nachkriegszeit. Auch in England ist nämlich wie in andern Ländern ein stärkerer spekulativer, metaphysischer Trieb erwacht, auch hier richtet sich der philosophische Eros mehr und mehr auf die letzten Seinsfragen. Die großen Systembauten eines Alexander und Whitehead bekunden das. Außer der Ontologie und Religion kommen wieder die großen ethischen Fragen zur Behandlung. Überhaupt steht das geistige Sein im Vordergrund der Untersuchungen; der Geist, der bislang kaum in seiner Tiefe erfaßt wurde, ist wieder in sein Eigenrecht eingesetzt worden. Freilich, wenn man die Metaphysik der genannten Alexander und Whitehead, die als die Führer betrachtet werden müssen, durchgeht, muß man wohl das selbständige Ringen sowie die Durchdringung mancher Einzelpunkte anerkennen, als Ganzes genommen aber ist ihr Werk großenteils ein bizarres oder gar wirres Gefüge. Man sieht, es fehlen die großen Überlieferungen, die Schulung, ohne die die schwerste aller natürlichen Wissenschaften, die Metaphysik, nicht aufgebaut werden kann; denn seit Jahrhunderten hat der Empirismus, Sensualismus, Skeptizismus das geistige Organ der Engländer für eine tragbare Seins- und Prinzipienwissenschaft, das an sich schon schwach genug war, völlig verkümmern lassen.

In diesem Zusammenhang wird am besten die neuere Religionsphilosophie dargelegt; die zahlreichen theologischen Arbeiten der verschiedenen kirchlichen Richtungen scheiden hier aus. Religionsphilosophische Einzelfragen beschäftigen nicht wenige Vertreter des genannten Idealismus, so E. und J. Caird, Ward, Pringle-Pattison, Rashdall, Sorley, Laurie, Taylor, Webb, Temple, teilweise auch die Neurealisten.

Ein Zentrum religionsphilosophischer Untersuchungen und Anregungen sind die von Lord Adam Gifford gegen Ende der achtziger Jahre gestifteten und dotierten Vorlesungszyklen an den schottischen Universitäten,

ein Gegenstück zu den von dem berühmten Chemiker Robert Boyle gestifteten religionsphilosophischen Vorträgen im 17. Jahrhundert. Sie sind als „Natürliche Theologie im weitesten Sinne des Wortes" in philosophisch-wissenschaftlichem Geiste gehaltene, auf übernatürliche Erkenntnisquellen ausdrücklich verzichtende Untersuchungen der letzten Seinsgründe, vorab der Existenz des Wesens, der Eigenschaften, des Wirkens Gottes. Was seit 1888 in Großbritannien an spekulativem Denken zu Tage getreten ist, trägt überwiegend den Namen dieser Stiftung.

Als eigentlicher Philosoph kann und will der seinerzeit fast sensationell wirkende Staatsmann Lord Balfour nicht genommen werden. Jedenfalls hat er einige Jahrzehnte die Gebildeten in Spannung gehalten. Sein erstes philosophisches Buch: „A Defence of Philosophic Doubt" (1879), das damals wenig Beachtung fand, ist eine der frühesten Kampfschriften gegen den in den siebziger Jahren noch fast allmächtigen Naturalismus und seine Bundesgenossen. Oberflächliche Deutung suchte in dem jungen Denker eine Art Skeptiker, tatsächlich ist es ihm um die Begründung des natürlichen religiösen Glaubens zu tun: alle Wissenschaften ruhen auf irrationaler, glaubensmäßiger Grundlage. Die späteren Schriften, vor allem das Buch „The Foundations of Belief" (1895), bauen diesen Standpunkt weiter aus: Sämtliche Bezirke der menschlichen Kultur bedürfen des Gottesbegriffes als ihrer Stütze, der Humanismus findet im Theismus seine Krönung.

Balfour war zwar eine philosophisch interessierte und religiös ergriffene Persönlichkeit, aber sicherlich keiner der großen geistigen Führer seiner Zeit. Ein solcher tritt vor uns, ebenfalls von protestantischer Seite, in der hervorragenden, scharf geschnittenen Gestalt des Dekans der St.-Pauls-Kathedrale, in William Ralph Inge. Als einer der Träger der gegenwärtigen britischen Kultur besitzt er eine umfassende, hohe Bildung und Gelehrsamkeit. Wie er sich als Kritiker der Zeit dem herrschenden Zeitbewußtsein entgegenstellt, so geht er auch als philosophischer Denker und Forscher seine eigenen, einsamen Wege. Wohl steht er innerhalb der idealistischen Bewegung, aber nicht insofern er sich irgend einer zeitgenössischen Richtung anschließt, sondern insofern er uraltes idealistisches Gedankengut zu neuem Leben zu erwecken und dem heutigen Denken einzuordnen sucht. So kommt er weder von Kant noch von Hegel noch ihren britischen Nachfahren her, sondern setzt an einem neuen, selbstgewählten Punkt ein, von dem aus er sein eigenes philosophisches und theologisches Weltbild aufbaut. Dieser Punkt ist in philosophischer Hinsicht der Neuplatonismus, in theologischer die Mystik, oder besser gesagt: in jener die neuplatonische Metaphysik, in dieser die neuplatonische Mystik. Beide, Philosophie und Theologie, bilden eine unzertrennliche Einheit, von der bald der eine, bald der andere Aspekt deutlicher sichtbar wird.

Während Inge, unbefriedigt von den sog. Errungenschaften der modernen Kultur, auf ältestes philosophisches Gedankengut zurückgreift und aus ihm heraus das geistige Leben der Zeit zu erneuern und zu vertiefen sucht, geht Canon Streeter gerade den entgegengesetzten Weg, indem er alles Zeitgemäße in Wissenschaft und Philosophie voll bejaht und mit seinem religiösen Denken in Einklang zu bringen sucht. So strebt er in seinem philoso-

phischen Hauptwerk „Reality" eine neue Beziehung von Wissenschaft und Religion an, eine Synthese, die sowohl die Ergebnisse der modernen Physik und Biologie als auch die Metaphysik Bergsons mit dem christlichen Theismus verbindet. Die mathematische Physik erscheint hier als Mitkämpferin gegen die materialistisch-mechanistische Weltansicht. Der Bergsonismus mündet in vollen Strömen in den Theismus und drängt den Hegelianismus immer mehr zurück. Das All ist ein organisch gegliedertes, dynamisch bewegtes System, aber kein zerstörender Kampf ums Dasein wie bei Darwin, kein blinder Wille wie bei Schopenhauer und Nietzsche, sondern ein immerfort sich erneuerndes Schaffen in Harmonie und Liebe. Die Liebe ist das eigentliche Sinnbild dieses schöpferischen Prozesses. Von hier aus wird der letzte Seinsgrund, das göttliche Wesen, bestimmt: Gott ist ewige Schöpferkraft, die sich immerfort von neuem betätigt. Er ist eine absolut vollkommene Person, sein wesentliches Attribut ist die Liebe.

Es ist nun hochbedeutsam, daß, wie in der englischen Religionsphilosophie des 19. Jahrhunderts der führende, alles überragende Geist der zum Katholizismus übergetretene Newman war, so nach dem Urteil des genannten Protestanten Inge, des von der Kirche verurteilten Franzosen Loisy, des Deutschen Fr. Heiler der „tiefste Denker unter den heutigen Theologen Englands", „der größte römisch-katholische Laientheologe, ja der größte Geist, dessen sich die katholische Kirche seit Newman rühmen kann", „der größte, ja vielleicht der einzig große religiöse Denker des 19. Jahrhunderts" Baron Friedrich von Hügel ist. 1852 in Florenz geboren, väterlicherseits Deutscher, mütterlicherseits Schotte, verbrachte er seine Jugendjahre zum Teil in Österreich, zum Teil in Italien und Belgien. Er besuchte weder Schule noch Universität, wurde privat erzogen und bildete sich selbst weiter. In den siebziger Jahren ließ er sich in England nieder, wo er, mit mehreren Unterbrechungen in Rom, bis zu seinem Tode (1925) als freier Schriftsteller lebte.

Nur ein Bruchteil seines Wesens und Schaffens gehört der Philosophie an. Mit seiner katholischen Gläubigkeit verbindet er echt mystischen Drang, religionsphilosophischen Eros und gelehrte Bibelstudien. Weite, „comprehensiveness" ist nach Heiler der Grundzug seines Wesens und Strebens nach Harmonie, Gleichmaß und Freiheit. Kirchliche, gläubige Gebundenheit paaren sich mit echter Aufgeschlossenheit für streng wissenschaftliche Forschung und religiöser Toleranz. Seine Kirchlichkeit besagt nicht bloß gläubige Übernahme ererbten Gutes, sondern zugleich höchste Geistigkeit und Freiheit des Forschers und Denkers. Mit der Gottesnähe verbindet er hohe weltliche Bildung, mit der Aszese Geöffnetsein für die diesseitigen Werte.

Neben der theoretischen Grundlegung, in der das Objekt, die objektiven Gegebenheiten stark betont wurden, nimmt das Gottesproblem einen breiten Raum in Hügels Philosophie ein, die Erkennbarkeit Gottes, seine Transzendenz und Immanenz gegenüber dem endlichen, geschöpflichen Sein, ferner das Problem des Übels und der Freiheit. Das Wesen der Religion, vor allem der christlichen Religion, steht im Mittelpunkt seines

Philosophierens; durch drei Elemente: das institutional-historische, das kritisch-spekulative, das mystisch-volitive, wird sie bestimmt.

Auch der in der Modernistenbewegung vor zwanzig Jahren vielgenannte George Tyrrell, den vor allem theologische Fragen beschäftigten, streift mancherlei religionsphilosophische Punkte: Verhältnis von äußerer und innerer Religion, Fortschritt und Konservatismus, Dogmatismus und Skepsis, Individuum und Gemeinschaft, natürliche und wissenschaftliche Denkweise im Religiösen.

Wie in Deutschland und andern Ländern suchen auch verschiedene Vertreter der Naturwissenschaften heute Anschluß an die Philosophie zu gewinnen, ihnen einen philosophischen Unter- oder Überbau zu geben. So bemüht sich der Physiker Oliver Lodge um Ausgleich von Materie und Geist, Wissenschaft und Religion bzw. Christentum. Ähnlich der Astronom Arthur Eddington. Der berühmte Mathematiker, Physiker und Astronom James Jeans betont nachdrücklich, mehr tief als klar, wie hinter und über dem Weltgeschehen ein Schöpfergeist, ein mathematisierender Beherrscher im Sinne Platons steht. Der hochangesehene Zoologe und Biologe John Arthur Thomson fordert nicht nur den vitalistischen, der Natur immanenten Zweckgedanken, sondern kommt auch zu der Annahme eines überweltlichen, zwecksetzenden höchsten Geistes. Auch das ist bezeichnend, daß der Physiologe und Biologe John Scott Haldane einen entschiedenen Vitalismus vertritt; die Biologie führt nach ihm zur Lösung der großen metaphysischen und religiösen Fragen, sie mündet in den theistischen Gottesbegriff.

Die Entwicklung der britischen Psychologie läuft als Assoziationspsychologie zunächst parallel zur empiristischen Überlieferung der Philosophie. Heute gehört diese der Geschichte an. In den achtziger Jahren erfolgte die Wende, in ihrer Grundeinstellung und in fast allen wesentlichen Punkten bedeutet die heutige Psychologie den scharfen Gegensatz zur früheren: als „Psychologie mit Seele" gegenüber der „Psychologie ohne Seele" ist sie voluntaristisch oder aktivistisch, organisch-teleologisch gerichtet; sie fordert und bejaht geistige Kräfte und Wesen.

Letztlich muß hier die Neuscholastik erwähnt werden. Neben Thomas Morton Harper, der „The Metaphysics of the Schools" in drei Bänden veröffentlichte, und dem fruchtbaren Psychologen F. Aveling haben sich mehrere Jesuiten um die Verjüngung der Scholastik verdient gemacht sowohl durch ihre Lehrtätigkeit wie durch zahlreiche Einzeluntersuchungen und schulmäßig gehaltene Handbücher. Weitere Kreise hat die Neuscholastik nicht ergriffen.

Dieser Überblick zeigt einmal, daß die philosophische Entwicklung im Großbritannien der neueren und jüngsten Zeit die anfangs angeführten Wesenszüge der englischen bzw. schottischen Art aufweist, und zweitens, daß die philosophische Linie einen ähnlichen Verlauf auf dem Inselreich nimmt wie auf dem europäischen Festland, Übergang vom Positivismus und Naturalismus durch den Idealismus hindurch zum Realismus, zur Metaphysik, zum Religiösen.

Rainer Maria Rilke: Weltinnenraum

Von Elisabeth von Schmidt-Pauli

„Schwer ist zu Gott der Abstieg." (Briefe aus Muzot[1] 54.)

Der Weg nach Innen.

Im Jahre 1918, als ich Rainer Maria Rilke kennen lernte, durchlebte er jene traurige zehnjährige Zeitspanne, in der seiner Seele Grund verschüttet war und kein Laut aus ihr hervorbrach. Er führte damals in München im vierten Stock der Ainmillerstraße 34 eine „Wartezimmer-Existenz", wie er sie nannte. Als ich nun eines Tages in sein geräumiges Atelier eintrat, — lehnte er knabenhaft und schmal an seinem kleinen Biedermeier-Bücherschrank und hielt Maeterlincks Buch über das kluge Pferd in der Hand. Er war ergriffen über diese Enthüllung der Tierseele und zog die Schlußfolgerung für die verhüllten, unerhörten Möglichkeiten der Menschenseele. Denn er rief mir ganz erregt zu: „Sehen Sie ... irgendwo in unserer Tiefe muß ja der Punkt sein, an dem wir alles wissen, alles können, alles sind und mit allem im Zusammenhang stehen. Wir sollten es nur ganz ernst nehmen und in unsern Grund hinabsteigen, um diesen Punkt zu finden." Ich fühlte sogleich, wie sich beim Aussprechen dieser Worte in Rilke eine Wandlung vollzog, die ihm „alle Maße umstellte, so, daß sie plötzlich in die Tiefe gingen".

Diese Richtung nach innen war ja schon so schrittfroh begonnen worden. In der ersten Jugend, aus der sein Stundenbuch — das Liebeslied an Gott — aufgeklungen war:

> Ich geh' nur immer auf Dich zu
> mit meinem ganzen Gehn;
> denn wer bin ich, und wer bist Du,
> wenn wir uns nicht verstehn?

Aber nun schien im Geröll dieser Verschüttung kein Weg mehr frei zu liegen in die Tiefe hinab auf Gott zu. Und auch an Rilke bewahrheitete sich die allgemein menschliche Erfahrung, daß in Zeiten des Leidens die Versuchung die Türe offen findet. So eigenartig es klingen mag, die Versuchung für diesen losgelösten pilgernden Sänger waren damals Zerstreuungen, in die er sich aus Verzweiflung über seine verstummte Seele flüchtete. Da waren die unzähligen Teetische in München, die dem Heimatlosen Heimatlichkeit vorzauberten. Da waren die Vielen, die sich aus seiner Tiefe Trost stahlen und an denen Rilkes geistiges Wissen sich beweisen konnte. Da stapelten sich Briefe und häuften sich Besuche. Und wenn Rainer Maria Rilke sich auch mit der Gewissenhaftigkeit eines Seelsorgers den sich ihm anvertrauenden Seelen zuwandte — so fühlte er selber deutlich, daß alles dieses ihn vom Eigentlichen seiner Berufung abzulenken vermochte. „Mehr als je wird mir jedes Mitteilen zur Rivalität

[1] Briefe aus Muzot. Von Rainer Maria Rilke. Hrsg. von Ruth Sieber-Rilke und Carl Sieber. Leipzig 1935, Inselverlag.

der Leistung, wie es ja wohl bei jedem der Fall wird, der mehr und mehr nur noch Eines meint und daher gebend, sei's nach innen oder außen, diese ausgibt, das Gleiche, Eine." (Briefe aus Muzot 17.) Und „dieses macht mir immer mehr alle die Wohnplätze unmöglich, wo Menschen mir so lieb werden könnten, daß ich gegen sie freudig und vielfältig übergehe. Die Rivalität zwischen Umgang und Arbeit hat sich mir während der Kriegsjahre fast unerbittlich herausgestellt...." (Briefe aus Muzot 9.)

Der Ausruf von seinem Bücherschrank aus machte mich nun zur Mitwissenden seiner neuen Wendung zum Innen. Und obgleich wir nicht mehr darüber sprachen, fühlte Rilke von diesem Augenblick an die Forderung meiner Seele an die seine. So schrieb er wenige Monate später, als ich schwer erkrankt war, wie zur Beruhigung: „Gute Freundin und Schwester Elisabeth! Nicht jeden Tag, aber ab und zu fasse ich mich um acht zu Ihnen zusammen, was jetzt um so eher möglich ist, als ich um diese Stunde fast immer allein und zu Hause bin; endlich bin ich soweit, das Ausgehen abzusagen, mit ganz seltenen ungesellschaftlichen Ausnahmen, und damit ist auch eine größere Festigkeit in mir entstanden, nur wenige Menschen bei mir hereinzulassen. Ist das ein Fortschritt? Sie sagen: ‚Ja, Nicht wahr!' — Ich habe nun den Ehrgeiz, bis zu Ihrem Kommen, liebe Freundin, meine Beschäftigtheit und Zusammenfassung recht gut zu befestigen. Loben Sie mich noch nicht. Aber dann, wenn ich's verdiene." (Januar 1919.) Und am 13. Februar 1919 schrieb er abermals: „Daraufhin kommt nun sofort ein Radler, dieser graue, — gute Schwester Elisabeth! [Wir nannten meine Botschaften an Rilke meistens ‚rote Radler' und seine an mich, wegen seines blauen Papieres: ‚blaue Radler'. — Diesesmal aber war es ein graues Papier.] Auf die Nachricht, daß Sie wieder ausgehen, hab' ich schon sehr gewartet, daß der erste Ausgang so unfeierlich schien, muß Sie nicht beirren, es gibt jetzt nur nach innen zu erfreulichere Schritte. Aber die zu machen, ist viel, viel schwerer, als so ein erster Ausgang! Das erfahre ich jetzt, der ich, bei genauester Abgeschlossenheit (von wenigen Momenten abgesehen) noch nicht weiter bin, als da ich mein nach innen gewendetes Régime begann."

Dieses „Régime" war eine Bereitung zum Empfang der Gnade, die von Rainer Maria Rilke immer erwartet wurde: „Obgleich mir eigentlich immerfort mehr Beistand zuteil wird, als ich — wenn das Ergebnis vorgezeigt werden soll, — verantworten kann. (Ach, verehrte Freundin, die Un-Unmengen Hilfe, die ich schon im Leben verbraucht habe! Ist solcher Aufwand erlaubt?)" (Briefe aus Muzot 9.) Dennoch legte er einmal, während ich neben seinem Schreibtisch saß, sein kleines Papiermesser in die Ritze zwischen dem Filzbezug des Schreibtisches und dessen Holzumrahmung und sagte tieftraurig vor sich hin: „Wer weiß, ob Gott mich nicht ebenso in irgend eine Ritze hat fallen lassen und mich nun vergißt...." Dieser schreckhafte Gedanke, ein für allemal von Gott aufgegeben und vergessen zu sein, wurde immer wieder von der Erwartung übertönt: doch noch von Gott einen Wink zu erhalten. Er wanderte durch eine Prüfung, welche die Mystiker „Sécheresse d'âme" nennen. Und die

Liedzeile, mit der Rilke das Requiem für einen Freund, Wolf Graf von Kalckreuth, beschloß:

Wer spricht von Siegen? — Überstehn ist alles!

mußte sich jetzt an ihm bewähren. Denn Gottes Licht schien ihm nicht mehr — und sein Seelengrund war im Dunkel. Gottes Stimme sprach nicht mehr zu ihm — und sein Seelengrund war stumm.

Eines Tages aber — urplötzlich — wurde Rainer Maria Rilke von einem treibenden Wind des Geistes angehaucht. Er ließ — zum wievielten Male? — alles hinter sich und begab sich, der Stimme gehorchend, in die Schweiz. Dieses war ein Wagnis ins Ungewisse. Denn er hatte damals weder Beziehungen zu diesem Lande, noch hatte er Mittel, um sich dort niederzulassen. Im Gehorsam gegen die Stimme, die ihn trieb, wollte er seine Bereitschaft zeigen. Und nun suchte er die Bedingungen zu einer tiefen Einsamkeit. „Langes, langes Alleinsein, womöglich für immer."

Es war zwischen Rainer Maria Rilke und mir verabredet worden, daß er mich im Falle einer Abreise benachrichtigen würde, damit wir Abschied nehmen könnten. Als ich am Tage seiner Abreise, von einer innern Gewißheit getrieben, von Oberstdorf aus in seiner Münchner Wohnung antelephonierte, sagte seine Haushälterin Rosa mit ganz verweinter Stimme: „Herr Doktor ist abgereist." Sie legte Rilke diesen Titel immer bei, obgleich er ihn nicht hatte. Ich fragte: „Aber warum hat Herr Rilke mich nicht angerufen?" Rosa antwortete: „Herr Doktor hat gemeint, daß Sie von selber wüßten, wenn er vorüberfährt, und ganz bestimmt am Bahnhof sein würden." In diesem Falle hatte das Treffen im Weltall versagt — zu meinem eigenen Kummer.

Meine Briefe kamen — nach Rilkes Fortgang von der Erde — wohlverschnürt, nach Daten geordnet und mit meinem Namen überschrieben, zu mir zurück. Er hatte ja testamentarisch festgelegt, daß seine Briefe alle veröffentlicht werden könnten. So hatte er auch sorgsam und liebevoll meine Briefe, vielleicht als Ergänzung zu den seinen, aufgehoben.

Der erste Brief, den ich ihm damals in die Schweiz nachsandte, beruhigte mich jetzt, da ich nur noch um das ewige Schicksal meines Bruders besorgt bin, weil der heilige Name Jesu Christi zwischen uns lebte:

Oberstdorf, Pfingsten 1919.

Mein Bruder Rilke!

Alles war Glorie heute morgen. Ich wußte, daß ich mit meinem Herzen alles, alles greifen konnte — und ich hatte es über das Meer hinaus weitgemacht. — Warum sollen wir nicht a l l e s erhalten? Warum nur etwas? Es war gut, daß die Töne der Orgel in der Dorfkirche immer wieder ausglitschten, sie schrieen sich in Gott hinein — wie ich — die ich vor Vielem nichts mehr sagen konnte. Aber eigentlich habe ich es doch wohl alles gesagt und alles erbeten. Vor allem die Liebe. Nicht nur bis so weit, als wir sie fassen — nein — bis an den Rand des Heiligen Geistes. Und dann das Kommen des Reiches. Gesprochen mit dem fassenden, rufenden Adveniat!

Und auf einmal wußte ich, daß sie und ich „den Himmel zu tun" hätten. — Ich weiß nicht mehr, ob ich es gesagt habe, oder ob der Heilige Geist es mir sagte. Wenn ich es gesagt hätte, so hätte ich mich ausgelassen und nur Sie gemeint. Aber nun sollen wir beide. Nichts anderes, als „den Himmel tun". Sollten wir nicht einmal Jesus Christus finden? Auch alle beide? Ich habe eingewendet, wir seien noch nicht so weit, o wir hätten noch nicht angefangen, vielleicht hätten wir Ihn das eine oder das andere Mal mit Seinem schweren Kreuz gesehen. Sie wüßten Ihn besser — viel besser als ich. Aber vielleicht auch nicht ganz. — Aber darauf bekam ich keine Antwort, nur daß Sie und ich den Himmel zu tun hätten. — Ob das Andere uns nun erlassen ist? Ob wir es später weitermachen sollen? Ich weiß es nicht, Bruder Rilke — ich weiß es nicht. Aber nun denken Sie —: daß wir den Himmel zu tun haben! Wollen wir ihn gut tun — ganz tun — schön tun — über uns hinaus tun? Wollen wir... wollen wir?

Schwester Elisabeth.

Auf diesen und einen zweiten Brief aus Schweden, in dem ich ihm mitteilen konnte: „Aber Sie haben doch vielleicht nicht gewußt, daß ich die Freude empfangen hatte, oder haben Sie mitgezittert? Ich habe Gott noch lange nicht so tun können, wie ich wollte — aber bitte seien Sie beruhigt, die Freude war auf der Welt" — kam nun die Antwort von Rilkes Aufenthalt in der Schweiz:

Soglio (Bergell, Graubünden) Schweiz, am 14. August 1919.

Dieser Freudenberg, Schwester Elisabeth, von dem Sie atemlos herunterlaufen in meine Ihnen immer weitoffene Erwartung hinein, — dieser Freudenberg ist offenbar höher als alles, was ich hier vor mir habe, — sein Gipfel ist im Göttlichen dauernd eingeglänzt, und so freue ich mich, Sie voller Segen zu wissen und voll innerlichen Auftrags! Daß Ihnen vieles gelänge, und, herrisch gelänge, in demjenigen Geiste, in dem es Ihnen auferlegt worden ist. An der jetzigen Welt ist alle Arbeit vergebens, die sich anpassen mag; das rein Andere muß ihr vorgestellt werden, und ob es gleich in einer andern Sphäre zuhause ist, muß man's in sie hinab- und hineinrücken, ihr einpflanzen und einheimaten, selbst gegen ihren Willen. Und das wissen Sie ebensogut wie ich, man wiederhole sich's nur immer wieder, daß Paktieren keinen Sinn hat an dieser Wende. Nicht von Mensch zu Mensch und nicht im Großen und vollends nicht innerhalb der Auseinandersetzungen mit sich selbst.... Den ganzen Brief lang habe ich es vermieden, von Eindrücken zu sprechen. Selbst wenn diese Landschaft weniger eklektisch wäre, ich vermöchte keine aufzunehmen. Spanien war der letzte „Eindruck". Seither wird meine Natur von Innen getrieben (travail repoussée), so stark und beständig, daß sie nicht mehr „eingedrückt" werden kann. Aus alledem mögen Sie verstehen, was ich mir für den Winter erhoffe. Den Anfang jener endlich irgendwie gewährten Zurückgezogenheit, für die ich jetzt erst das vollkommenste Gewissen hätte, so sehr man anderseits für die Menschen da sein müßte. Ich wäre ja dann erst recht, unendlich viel endgültiger und vorhaltender. Wünsche, Grüße!

Bruder Rilke.

Es dauerte noch zwei Jahre, bis seine Führung durch die Hand eines Mäzens ihm mitten in der großartigen Landschaft des Wallis ein seit Jahrhunderten verrammeltes Burghaus „Muzot" aufschloß. Nun war es ja wirklich so, als ob Gott Seinen Dichter von allem fort in die äußerste Einsamkeit dieses Bergtales gerufen hätte, um sich ihm wieder zu nahen. Äußerer und innerer Weg hatten sich angeglichen. Ein Suchen hier — ein Suchen dort. Äußere und innere Landschaft entsprachen sich. Der gewaltige Niedersturz der Berge unter dem verheißungsvollen Himmel in das breite aufnehmende Tal — und der Niedersturz des Erlebens von den Firnen der Seele unter dem Strahl ewigen Lichtes in die Bereitschaft der Worte. Äußere und innere Beruhigtheit gingen ineinander über. Und aus der kristallklaren Ruhe hebt sich die Stimme der Sicherheit: „Wenn ich in mein Gewissen schaue, sehe ich nur ein Gesetz, unerbittlich befehlend: mich in mich selbst einschließen und in einem Zuge diese Aufgabe beenden, die mir im Zentrum meines Herzens diktiert wurde. Ich gehorche. Denn Sie wissen es, hier wandelnd, habe ich nur das gewollt. Und ich habe keinerlei Recht, die Richtung meines Willens zu ändern, bevor ich den Akt meiner Aufopferung und meines Gehorsams beendet habe." (Briefe aus Muzot Nr. 2.)

Während Rainer Maria Rilke den Weg der Aufopferung und des Gehorsams ging, flog ein Blatt von mir zu ihm, das ihm jene Aufgabe für die Zukunft zudachte, die ich am meisten für ihn erhofft hatte: „Aber als ich nun so ganz verloren war — in und außer mir — ging Weihnachten auf. Es kommt auch zu Ihnen, Bruder Rilke. Denn — wissen Sie noch — als wir den Punkt suchten, wo wir alles wissen, alles können — alles sind? Den Punkt, der doch irgendwie da ist!? Ich weiß seit einigen Tagen von diesem Punkt. Es ist der ‚Kontaktpunkt' — wo das Ewige sich uns einschaltet. Das Ewige ist ja immer da. Aber wir sind nicht immer da. Wenn wir es doch verstünden! Wir könnten ja immer alles haben: ‚Alles ist euer.' Jetzt weiß ich, daß Jesus Christus uns zu Göttern machen wollte. Daß Er uns sagen, lehren, befehlen wollte, uns in die ewigen Kreise der Möglichkeiten hineinzulegen. Vielleicht werden Sie Ihn eines Tages verkünden müssen. Wozu spart Er Sie sonst auf? Oder Er ruft Sie zu Weihnachten wie mich — und sagt: Heute könnte es anfangen! Die Geburt des Lichtes nämlich, das uns zersprengt. (Der Kontakt in Permanenz.)" (Kiel, 9. Dezember 1921.)

Nein — Rainer Maria Rilke hat Ihn nicht verkündet. Er hat Ihn nur im Spiegel rätselhaft und verwischt erschaut.... Aber den Weg, den Jesus Christus unserer Seele gezeigt hat — diesen Weg hat der Dichter auf allen Saiten seiner Harfe gesungen. Und dieses Lied ist heute noch für so viele der Lockruf, vorzudringen in die Tiefe der eigenen Seele.

Vom Wesensgrund.

„Nirgends, Geliebte, wird Welt sein als innen." (Siebte Elegie.)

Aus der Tiefe, in die der Dichter hinabtauchte, rief er auch die, die aus der Ferne ihm folgten. So schrieb er mir: „Könnt' ich Ihnen doch etwas, feingepulvert, etwas von der Gelassenheit und Gleichmütigkeit ins Couvert

einlegen, zu der ich mich diesen Sommer immer wieder, nach so viel innerer Bewegung, mit Erfolg, zwinge.... Und Sie, Schwester Elisabeth, gönnen Sie sich nun die tiefen, ruhigen Gründe von alledem. Lassen Sie sich aus den Strömungen hinunter, dorthin, wo die Tiefe: Heimkehr ist — Unterkunft — Ausgleich..., und kommen Sie dann mit neuen Kräften wieder ins Handeln und Hoffen" (Muzot, 23. August 1924). Was mußten diese Worte mir und allen Freunden bedeuten, die wir sein rastloses Suchen und den Unfrieden seiner Seele mit durchlebt hatten. Also war der Dichter wirklich angelangt in einer Tiefe, die Heimat und Ausgleich ist.

Das Lauschen. In diesem Seelengrund muß sich ja erlebnishaft die Zugehörigkeit der Seele zu zwei Welten offenbaren. So erhorcht sie lauschend Gottes Stimme, die von der Schöpfung, von außen, zu ihr eindringt. Und auch jene göttliche Stimme, die in leisen Flutwellen Ewigkeit an den Strand der Seele spült:

Stimmen, Stimmen. Höre, mein Herz, wie sonst nur Heilige hörten.
,...Nicht, daß Du Gottes ertrügest
Die Stimme, bei weitem. Aber das Wehende höre,
Die ununterbrochene Nachricht, die aus Stille sich bildet. (Erste Elegie.)

Und hörend geworden, nach außen und innen hin, befindet sich die Seele in jener Mitte ihrer eigenen beiden Welten — in ihrem Seins-Grund.

Das reine Sein. Von hir aus hat sie teil am Außen wie am Innen — am Sichtbaren wie am Unsichtbaren — am Vergänglichen wie am Unvergänglichen — am Irdischen wie am Göttlichen. Ihre beiden Lebenssphären runden sich zu einer Einheit. Und wie sie mit ihrem Fühlen hineinreicht in alles, was ihr von außen entgegentritt, reicht sie auch ahnend hinüber in die Weite der göttlichen Welt. Von diesem Tiefenerlebnis erzählt der Dichter: „So ausgedehnt das ‚Außen' ist, es verträgt mit allen seinen siderischen Distanzen kaum einen Vergleich mit den Dimensionen, mit der Tiefendimension unseres Innern, das nicht einmal die Geräumigkeit des Weltalls nötig hat, um in sich fast unabsehlich zu sein.... Mir stellt es sich immer so dar, als ob unser gebräuchliches Bewußtsein die Spitze einer Pyramide bewohne, deren Basis in uns (und gewissermaßen unter uns) so völlig in die Breite geht, daß wir, je weiter wir in sie niederzulassen uns befähigt sehen, desto allgemeiner einbezogen erscheinen in die von Zeit und Raum unabhängigen Gegebenheiten des irdischen, des, im weitesten Begriffe, weltischen Daseins. Ich habe seit meiner frühesten Jugend die Vermutung empfunden (und hab' ihr auch, wo ich dafür ausreichte, nachgelebt), daß in einem tieferen Durchschnitt dieser Bewußtseinspyramide uns das einfache Sein könnte zum Ereignis werden, jenes unverbrüchliche Vorhanden-Sein und Zugleich-Sein alles dessen, was an der oberen ‚normalen' Spitze des Selbstbewußtseins nur als ‚Ablauf' zu erleben verstattet ist." (Briefe aus Muzot 91.)

Einzig allein aus diesem Seins-Grund, in dem die Strömungen von Ewigkeit und Zeit sich einen, steigt alles menschlich Große empor: das Leben —

die Liebe — das Werk. Ist es nicht die Offenbarung aller Offenbarungen, daß das Himmelreich inwendig in uns ist? Und Rainer Maria Rilke hat wohl darum gelebt, um uns diese tröstliche Wahrheit in unserer Sprache noch einmal einzusingen. Aber wie selten sind die Augenblicke, in denen wir in jenes innere Himmelreich gelangen, das schon teilhat am großen Himmelreich Gottes. Und dennoch sind wir nur berechtigt, von hier aus — also aus dem S e i n und nicht von der Spitze der Pyramide — aus dem A b l a u f — Bleibendes zu schaffen. Wann aber sind wir im Wesentlichen — im Seins-Grund angelangt, so sehr, daß unsere aufsteigenden Worte und Taten noch das Ewige in sich tragen?

Wann aber sind wir? Und wann wendet er
an unser Sein die Erde und die Sterne?
Dies ist's nicht, Jüngling, daß du liebst, wenn auch
die Stimme dann den Mund dir aufstößt, — lerne
vergessen, daß du aufsangst. Das verrinnt.
In Wahrheit singen, ist ein andrer Hauch.
Ein Hauch um nichts. Ein Wehn in Gott. Ein Wind.
(III. Sonett an Orpheus.)

Wie ein Wehn in Gott, ein Wind, berührten uns die Februar 1922 aufsteigenden Lieder der Sonette an Orpheus und der Duineser Elegien, von deren Entstehen der Dichter sagt: „Elegien und Sonette unterstützten einander beständig —, und ich sehe eine unendliche Gnade darin, daß ich, mit dem gleichen Atem, diese beiden Segel füllen durfte, das kleine rostfarbene der Sonette und der Elegien riesiges weißes Segeltuch." (Briefe aus Muzot 106.)

Diese Gesänge waren uns Kunde genug, daß Rainer Maria Rilke immer tiefer in seine Tiefe gelangte. Und es ergriff uns die Angst, er würde sich dazu bekehren, nicht mehr aufsteigen zu wollen ins Handeln und Hoffen — sondern übergehen in die Ruhe des ewigen Seins. Und so ist es auch wirklich am 29. Dezember 1926 geschehen.

D e r T o d. Sobald wir aber den Tod in jener Tiefe ahnten — wo er eben die andere Seite unseres Lebens ist —, hatten wir Rilke als Todverkünder verstanden. Denn er hatte ja seit jeher verkündet, daß der Tod ein organischer Tod sein sollte. Ein notwendiger Übergang aus dem schon immer weiter gewordenen Himmelsraum unserer Tiefe in das endgültig „Offene". Der Gehorsam gegen die göttliche Erlaubnis, nun dem „Geschlossenen", dem Raum des Irdischen, den Rücken zu kehren, um nur noch ins Freie und Weite zu schauen.

Und er gehorcht, indem er überschreitet. (V. Sonett.)

Das Gebet des Stundenbuches, Gott möge doch den Menschen einen Todverkünder senden — hatte sich am Dichter selber erfüllt. In seinen Duineser Elegien ist er so sehr der Todbejaher geworden, daß wir durch ihn die erlösende Tat Christi am Tode besser verstehen. Da Christus ja Tod und Leben — die zwei Seiten des Lebens — aneinanderheilte, um uns das ganze Leben wieder heil zu schenken.

„Lebens- und Todesbejahung erweist sich als Eines in den ‚Elegien'. Das eine zugegeben ohne das andere, sei, so wird hier erfahren und gefeiert, eine schließlich alles Unendliche ausschließende Einschränkung. Der Tod ist die uns abgekehrte, von uns unbeschienene Seite des Lebens: wir müssen versuchen, das größte Bewußtsein unseres Daseins zu leisten, das in beiden unabgegrenzten Bereichen zu Hause ist, aus beiden unerschöpflich genährt.... Die wahre Lebensgestalt reicht durch beide Gebiete, das Blut des größesten Kreislaufs treibt durch beide: es gibt weder ein Diesseits noch Jenseits, sondern die große Einheit, in der die uns übertreffenden Wesen, die ‚Engel', zu Hause sind." (Briefe aus Muzot 106.)

Aber Lebendige machen
alle den Fehler, daß sie zu stark unterscheiden.
Engel (sagt man) wüßten oft nicht, ob sie unter
Lebendigen gehn oder Toten. Die ewige Strömung
reißt durch beide Bereiche alle Alter
immer mit sich und übertönt sie in beiden. (Erste Elegie.)

Aus dieser Einheit — diesem Doppelbereich — erheben sich die großen Einsichten von Rainer Maria Rilkes letztem Werk.

Mag auch die Spieglung im Teich
oft uns verschwimmen:
Wisse das Bild.

Erst in dem Doppelbereich
werden die Stimmen
ewig und mild. (IX. Sonett an Orpheus.)

Wie sehr hat Rainer Maria Rilke in das Reich des Todes hinübergeschaut, als er jene unerhörten Todeserlebnisse in den Duineser Elegien besang. In einem seiner kühnsten Gedichte: „Seele im Raum" (in den Gesammelten Werken, Bd. III unter Letzte Gedichte) läßt er uns sogar den Sturz — den Absturz — in die Ewigkeit mitvollziehen:

Wag' ich's denn, werf' ich mich?

Um aufgefangen zu werden von ewiger Umarmung:

O, wie durchgehn sich die großen Umarmungen.

So hatte Bruder Rilke irgendwie im „weltischen" Dasein den Punkt gefunden, „an dem wir alle sind und mit allem im Zusammenhang stehen".

Die Liebe: Der Lebensatem unseres tiefsten Seins ist nur noch Liebe. Und da sie Hauch vom Hauche Gottes ist, haben wir durch sie teil an Gottes Weisheit und Allmacht. Das Wort des hl. Augustinus: „Die Liebe weiß es", kann auch vertrauensvoll weitergesprochen werden in: „Die Liebe kann es". Denn sie allein ist jener Punkt, „wo wir alles wissen und können". Ihr Umfangen reicht von der Seele aus in zwei Welten: in die göttliche und in die irdische Welt. Beide umarmend, eint die Liebe sie in ihrem Gefühl. Doch das Tod-Erlebnis: die endgültige Erlaubnis „zu

fühlen mit nichts als Himmeln" — kann die im irdischen Körper lebende Seele nicht vorwegnehmen. Immer wieder muß sie aus ihrem tiefen Grunde — an den sie nur in seltenen Augenblicken gelangt — aufsteigen, um ihre Aufgabe am Irdischen zu erfüllen, durch die Zuwendung der Liebe an Menschen und Erde.

Bei der Zuwendung der Liebe an die Menschen spricht Rilke oft vom „genau sein", und er verkündet immer wieder, daß alles, was wir einander aus innerster Genauigkeit zu-denken — zu-meinen — innerlich zu-rufen, notwendig die andere Seele trifft. Er dichtete dieses nicht nur, sondern er lebte es. Er lebte es uns vor mit jener Gründlichkeit, in der er seine Intensität bändigte.

Im Glauben an die innewohnende Kraft der Seele, die ihren Äußerungen den Weg durch das Weltall bahnt, schrieb er mir einmal, als eine meiner Freundinnen ihm Blumen hingelegt, aber ihn selber nicht angetroffen hatte: „Nun versichern Sie ihr nur, daß nichts verloren geht, Sie wissen das ja so gut wie ich; auch die Lotosblumen, sicher, haben irgendwie zu mir hingewirkt, so ungenau sind wir ja doch nicht, wenn wir einmal Gründe haben, einander zu meinen, — in diesem Meinen selbst ist ja schon das Leitendwerden des ganzen Weltraumes mitenthalten und miterfahren." (24. März 1921.) Und als ich Rilke einmal geschrieben hatte, daß ich auf meinen vielen Fahrten an ihn gedacht hätte, antwortete er: „Wie ich es vielleicht auch als Mitteilung würde empfunden haben, wenn Sie nur auf die Sommerwiesen würden hinausgesehen haben aus Ihrem 87 000sten Zug." (24. Mai 1921.)

Dieses Leitendwerden des Weltalls klingt immer wieder als Motiv in den Gesängen auf. So im Requiem:

> Wer kennt den Einfluß, der von unserm Handeln
> hinüberspringt in eine nahe Spitze,
> und wer begleitet ihn, wo alles leitet?

So ist auch zwischen uns das Weltall leitend geworden. Einmal schreibt Rilke am Tage nach seinem Geburtstag:

Chateau du Muzot sur Sierre (Valais), Suisse, am 5. Dezember 1922.

Meine liebe Schwester Elisabeth, daß Sie an den 4ten gedacht haben! Das dürfen Sie glauben, daß ich an der Genauigkeit und Gültigkeit Ihrer Segens-Gedanken und Wünsche gestern keinen Augenblick gezweifelt habe. Ich sah Sie sehr deutlich, und es hat alles schön und freundlich gestimmt von Ihnen zu mir! — von mir zu Ihnen nur dieses mindeste dankbare Wort heute ... von Herzen, Ihr Bruder Rilke.

Was Rainer Maria Rilke von der Liebe sagt, ist seine persönliche Erfahrung des Wortes, daß der Glaube Berge versetzt, da ja im Glauben immer die Liebe enthalten ist. So lebte er wahrhaftig mit denen, die er liebte, „in der Gnade der unsichtbaren Beziehung"[2].

Gemeinsam hatten wir — wach und bewußt — erlebt, wie die Tore

---

[2] Worte von Papst Gregor IX.

unserer Zeit sich öffneten, um die Menschheit aus dem Zeitalter des Logos hinüberzulassen in das Zeitalter des Heiligen Geistes — in das Zeitalter der Beziehungen —, als in ein Neuland. Den Heiligen Geist wußten wir ja als die ewige Liebes-Beziehung zwischen Gott Vater und Gott Sohn — als Urgrund jeder Bezogenheit. So bekräftigte ich im März 1923 dem Bruder Rilke gegenüber diesen Glauben:

„Ich höre und staune: Überall in Vorträgen über Atomistik und Physik ist die Rede von Relationen, ‚Konstanz der Relationen' (Gott sei Dank, Konstanz der Relationen!). So viel, daß wir nichts anderes als fest-stehend hinnehmen, als eben unser ursprünglichstes Erlebnis der Relation. Relation zwischen Subjekt und Objekt. Zwischen dem Stern, der vor zwei Millionen Jahren schien, und unserem Auge, das sein Licht heute trifft.... Zwischen den Elektronen unter sich und dem Kern, den sie umkreisen. Zwischen allem Relation. Zwischen allem Beziehung. Wäre das nicht ein Zeichen, daß ‚unser' Zeitalter des Heiligen Geistes anhebt?" (Kiel, 2. März 1923.)

Und aus dem XII. Sonett an Orpheus kommt die Antwort:

Heil dem Geist, der uns verbinden mag;
denn wir leben wahrhaft in Figuren,
Und mit kleinen Schritten gehn die Uhren
neben unserm eigentlichen Tag.

Ohne unsern wahren Platz zu kennen,
handeln wir aus wirklichem Bezug.
Die Antennen fühlen die Antennen,
und die leere Ferne trug...

Ja, es baute sich ein ganzes Seelen-Universum vor Rilkes Augen auf — entstanden aus lauter Beziehungen und Schwingungsintensitäten. Und da es sich notwendig nach außen auswirkt, so wird die ganze Schöpfung durch unsere innere Liebeswelt mitbedingt und gewandelt. „Da die verschiedenen Stoffe im Weltall nur verschiedene Schwingungsexponenten sind, so bereiten wir, in dieser Weise, nicht nur Intensität geistiger Art vor, sondern wer weiß, neue Körper, Metalle, Sternnebel und Gestirne." (Briefe aus Muzot 105.)

Gerade weil Rainer Maria Rilke tief innen wußte, welche Wunderwelten die Liebe zu schaffen vermag, klingt durch alle seine Lieder das Leid, daß wir die Liebe noch nicht gelernt haben und unzulänglich sind, ihre großen Möglichkeiten zu erfahren. In den Duineser Elegien wird diese „Ungenauigkeit" unserer Liebe zur Elegie:

...Ach, wen vermögen
wir denn zu brauchen? Engel nicht, Menschen nicht.... (Erste Elegie.)

Und immer von neuem tönt die Klage auf, daß sogar die Liebenden das Lieben noch nicht vollziehen:

Treten Liebende
nicht immerfort an Ränder, eins im andern,
die sich versprachen Weite, Jagd, und Heimat? (Vierte Elegie.)

Innenwelt und Außenwelt.

„Das alles war Auftrag. Aber bewältigtest du's?"

Bezogenheit: Wie eigentümlich berührt uns aber, als wir, nachdem wir jahrelang gewartet hatten auf das neue Lied, vom Dichter Ende 1922 in seinen Elegien zuallererst die Worte hörten:

Sind wir vielleicht hier, um zu sagen: Haus,
Brücke, Brunnen, Tor, Krug, Obstbaum, Fenster, —
höchstens: Säule, Turm ... aber zu sagen, versteh's,
o, zu sagen so, wie selber die Dinge niemals
innig meinten zu sein.

Wir könnten statt: „Sind wir nicht hier, um zu sagen", setzen: Sind wir nicht hier, um zu „lieben". Denn wie soll Wesentliches gesagt werden, wenn es nicht zuvor geliebt wurde. Und wenn es geliebt wurde, wird es zuinnerst ausgesprochen. Geheimnis irdischen und ewigen Wortes. Denn das ewige Wort atmet die Schöpfung aus Liebe aus, indem es sie hinausspricht aus Gott — und atmet sie wieder aus Liebe ein, um sie hineinzusprechen in Gott. So atmet auch Gott-ebenbildlich der Dichter die Schöpfung aus seiner Seele aus, wenn er sie in menschlichen Worten singt, und atmet sie ein, indem er sie aufnimmt in sein innerstes Wesen, damit sie im Unvergänglichen ruhe. Wort muß die Schöpfung werden im Dichter. Und innerstes Wort will sie schließlich werden in einem jeden von uns. Aber das wird sie nur, wenn wir sie liebend hineingenommen haben in uns, um sie innig — d. h. innerlich — zu machen. Ist es nicht das Größte, daß wir vollziehen können, etwas aus dem Sichtbaren zu ergreifen, um es hinabzutragen in das Unsichtbare unserer Seele? „Denn das Sichtbare währt ja nur Augenblicke. Das Unsichtbare aber bleibt ewig" (2 Kor. 4, 18). So ist uns die Macht gegeben, das Vergängliche der Schöpfung dadurch, daß wir es in uns aufnehmen, unvergänglich zu machen. Und diese verewigende Aufgabe an der Erde erkennend, sagt Rilke: „Wir sind die Bienen des Unsichtbaren. Nous butinons éperdument le miel du visible, pour l'accumuler dans la grande ruche d'or de l'Invisible." (Briefe aus Muzot 106.) Im Unsichtbaren unserer Tiefe ist die Beruhigtheit aller Unruhe. Ruhe aus Gottes ewiger Ruhe. Weil dort kein Vergehen mehr, sonden nur Währen ist.

Wir sind die Treibenden.
Aber den Schritt der Zeit,
nehmt ihn als Kleinigkeit
im immer Bleibenden.

Alles das Eilende
wird schon vorüber sein;
denn das Verweilende
erst weiht uns ein. (XXII. Sonett.)

Aufgabe an der Erde: So hat Rainer Maria Rilke den Entschluß gefaßt, auch der Erde mit aller Zuwendung zu dienen, um ihr Bestand und Ruhe zu verleihen im Seelengrund:

> Erde, ist es nicht dies, was du willst: unsichtbar
> in uns erstehn? — Ist es dein Traum nicht,
> einmal unsichtbar zu sein? — Erde! unsichtbar!
> Was, wenn Verwandlung nicht, ist dein drängender Auftrag?
> Erde, du liebe, ich will. (Neunte Elegie.)

Wenn also wirklich die ganze Schöpfung seufzend darauf harrt, durch die Kinder Gottes aus der Knechtschaft des Vergänglichen frei zu werden (Röm. 8, 19—22), so hat Rainer Maria Rilke dieses Seufzen tief innerlich gehört und verstanden. Aber die Erfüllung einer solchen Aufgabe an der Kreatur kann nichts Da-Seiendes leicht nehmen. Darum schreibt der Dichter: „Jenes ‚Schwernehmen' des Lebens, von dem meine Bücher erfüllt sind, ist ja keine Schwermütigkeit..., jenes Schwernehmen will ja nichts sein, nicht wahr? als ein Nehmen nach dem wahren Gewicht, also ein Wahrnehmen; ein Versuch, die Dinge mit dem Karat des Herzens zu wägen, statt mit Verdacht, Glück oder Zufall. Keine Absage, nicht wahr?! keine Absage; oh, im Gegenteil, wieviel unendliche Zustimmung und immer noch Zustimmung zum Dasein!" (Briefe aus Muzot 34.)

Die Zuwendung zu den Dingen ist ja gleichzeitig eine Liebesrichtung auf Gott zu. Wirklich scheint es so, als wollte Gott seine herrliche Schöpfung in jedem von uns noch einmal bejaht, geliebt und umfangen wissen. Als wollte er sie in unsere Seele — in der neuen Belichtung unseres Erkennens — verwandelt erschauen. So sammeln wir andauernd die zerstreuten Silben des großen Wortes in das eine Wort unserer innersten Liebe — und sprechen es in das Ewige Wort zurück. Wir sammeln die zerstreuten Klänge der Schöpfung und heben sie auf die Saiten unserer Seele, um Gott die ganze Melodie vorzuspielen.

> Er möchte sich wiedergewinnen
> aus seinen Melodien.
> Da komm ich zu seinen Knien:
> und seine Lieder rinnen
> rauschend zurück in ihm. (Stundenbuch.)

Das Währen: Der Auftakt unseres geschwisterlichen Wanderns im Erdenland war veranlaßt durch meine Klage über das „Vergehen" aller Intensitäten. Und das erste Wort, das ich vom Dichter erhielt, noch bevor ich ihn kannte, Weihnachten 1917, war: „‚Vergehen', nein, das fürcht' ich nicht, denn wozu wäre in allem Erlebnis der Augenblick da, der uns die Masse umstellt, so daß sie plötzlich in die Tiefe gehen, wo er unaufhörlich ist. Das ist heute mein Weihnachten, daß ich mir dieses unbeschreibliche Bleiben alles wahrhaft Gewesenen vorstelle, wozu hat es uns ergriffen, als um des Innern willen, damit wir dort inniger werden? Und was vergeht, vergeht doch erst, wenn wir's ihm abgenommen haben, zu sein."

Ich war damals schon erschüttert über das Vertrauen auf die souveräne Gott-ebenbildliche Macht unserer Seele, die bestimmen kann, was in ihr währen soll oder was sie vernichtet, „indem sie es ihm abnimmt zu sein".

Das letzte Wort des Dichters an mich war noch einmal der Hinweis in jene Tiefe und deren Mitte, als Beziehungspunkt, auf den alles von uns je Geliebte unabänderlich gerichtet bleibt. Es war eine Antwort auf die Frage, warum der Dichter so lange nicht geschrieben hatte: „Weil ich überzeugt war, daß nichts die Zuwendung der Schwester Elisabeth verschieben könne, es sei denn, sie geriete so weit ins Mittlere, daß der Ausdruck ‚Wendung' überhaupt keinen Sinn mehr hätte, von ihrer überallhin bezogenen Mitte aus. Und das wäre ja denn erst recht keine Abwendung von Ihrem Bruder Rilke." (Letzter Brief aus Muzot.)

Zwischen diesen beiden Worten liegt der Weg, den ich aus Nähe und Ferne schauen durfte. Und ich erlebte, wie der Auftakt unserer irdischen Begegnung in jene großen Rhythmen des in den Tod hinabstürzenden Lebens und seiner aufbrechenden Melodie überging. Immer noch zittert die Lebenslust unseres Weltinnenraumes von Rilkes Ruf und Lockung in die Tiefe.

Die Aufgabe ist groß — warum sie verkleinern? Unsere Möglichkeiten sind unermeßlich — warum sie nicht auswirken? Unsere Tiefe ist unergründlich — warum nicht in sie hinabsteigen? Es wäre der Mühe wert, sich auf den Weg zu machen.

Richtung zur Tiefe: Warum aber der Weg in jenen Himmelsraum von Rainer Maria Rilke niemals mit „Höhe", sondern immer mit „Tiefe" bezeichnet wird, liegt eben daran, daß ihm das Ewige alle Maße umgestellt hat. Was wir hier Kleinheit nennen, ist dort Größe; was wir hier Höhe nennen, ist dort Tiefe. Was wir hier Tiefe nennen, ist dort Höhe. Unsere tiefste Tiefe ist also von Gott aus gesehen der Gipfel unserer Höhe.

Der Ausklang der Duineser Elegien — also der Ausklang seines Werkes überhaupt, besingt die Richtung des Hinab, der der Dichter selber schon folgte:

> Aber erweckten sie uns, die unendlich Toten, ein Gleichnis,
> siehe, sie zeigten vielleicht auf die Kätzchen der leeren
> Hasel, die hängenden, oder
> meinten den Regen, der fällt auf dunkles Erdreich im Frühjahr.
>
> (Zehnte Elegie.)

Und in einem andächtigen Weihnachtsbrief (Briefe aus Muzot 73) — wo wir ihn als Knieenden vor dem Geheimnis verlassen — deutet er das Nieder-Knieen, dem der Körper in seiner Schwere folgt — als Ausdruck unseres Niederstieges in unsere Tiefe, von der allein wir zu Gott reden können. Für den Knieenden sind also die Maße umgestellt, und so „gehört er bereits zu jener Welt, in der Höhe — Tiefe ist, — und wenn schon Höhe unserem Blick und unsern Apparaten unermeßlich bleibt: wer ermäße die Tiefe?..."

Um das geologische Weltbild

Von Felix Rüschkamp S. J.

Auf dem Umschlagdeckel einer grundlegenden geologischen Veröffentlichung[1] stehen zwölf Paare von Fachurteilen, die eine Reihe von der andern spiegelbildlich verschieden, über Haarmanns Oszillationstheorie von 1930. Jedem bejahenden Satz steht ein verneinender gegenüber. Da der Verfasser dieser Theorie, Professor der Geologie an der Universität Berlin, selber zu den führenden Vertretern seines Faches gehört, bietet seine kritische und oft neue Wege eröffnende Durchmusterung der geologischen Grundauffassungen willkommenen Anlaß zu einem Überblick über den derzeitigen Stand erdgeschichtlicher Fragen, ohne deren Kenntnis auch die Geschichte des Lebens auf der Erde unverständlich bleibt.

1. Von der Gesteinskunde zur Schichtenkunde.

Das Sammeln, Beschreiben, Bestimmen von Naturprodukten, also beschreibende Naturwissenschaft, war und ist unerläßliche Vorbedingung für jede theoretische Naturwissenschaft. So erwuchs aus der Gesteinskenntnis die Gesteinskunde und Erdkunde im Sinne von Geologie. Wo große „Aufschlüsse" einen Wechsel von Kalk- und Sandsteinen, Ton-, Mergel- und sonstigen Schichten zeigten, war der Anlaß zu dem Irrtum gegeben: gleiche Gesteine sind gleichen Alters. Aber die Beobachtung lehrte: Aus verschiedenartigem Senkmaterial entstehen (noch) heute, gleichzeitig an verschiedenen Orten, verschiedenartige Senkgesteine (Sedimente); vulkanische Ereignisse erzeugen immer noch „plutonische" Gesteine. Daraus ergab sich, daß dem früher wohl auch so war, mit andern Worten: daß eine Altersbestimmung nach Gesteinsarten unmöglich ist (13). An ihre Stelle trat die Altersbestimmung nach dem Fossilinhalt. Aber nicht ohne Umwege und auch heute noch nicht ohne Schwierigkeiten.

Unterschiedlichkeit der fossilen Floren und Faunen in sich folgenden Schichten führte zwangsläufig zur Annahme mehrerer, immer zahlreicherer „Sintfluten", zur Katastrophentheorie und Neuschöpfungstheorie. Aber als man logisch zur absurden Notwendigkeit kam, neunzig Katastrophen und mehr anzunehmen, als „Dauerformen" bekannt wurden, die evident den Katastrophen entronnen waren, als man erkannte, daß jede postulierte Neuschöpfung sich jeweils so an die vorher vernichtete anschloß, als ob sie auf dem Wege des Formenwandels aus ihr hervorgegangen wäre, und als man endlich beobachtete, daß auch heute, ohne jede „Sintflut", Einbettungen von Pflanzen- und Tierleichen, „Fossilationen in fieri", vor sich gehen, war auch der Irrtum der Diluvianer über Alter- und Entstehungsursache der Fossile überwunden. Gleichartige Fossile wurden zu Leitfossilen. Aus dem Pseudo-Axiom: gleiche Gesteine sind gleichen Alters, wurde das heutige Axiom: gleiche Fossile sind gleichen Alters, also auch

[1] Um das geologische Weltbild. Von Erich Haarmann. 8° (XI u. 108 S.) Stuttgart 1935, Enke.

Schichten mit gleichen Fossilen. Aber auch diese These stimmt nur teilweise (15).

Wenn ein Meergebiet durch Hebung oder Trogfüllung verlandet, so wandern mit dem Wasser auch die Tiere nach Möglichkeit aus. Die Möglichkeit ergibt sich, wenn sich in der Nachbarschaft ein Gebiet, das bisher Land war, senkt, mit Wasser füllt und Lebensverhältnisse ähnlich denen der alten Heimat bietet. Die gleichen Tiere, bzw. ihre Leichen, werden in die Senkschichten der neuen Heimat eingebettet, wie früher in der alten Heimat, also in Schichten verschiedenen Entstehungsalters. Es bedarf dann später schon kritischer Beachtung der ganzen Schichtenfolge, um nicht aus gleichartigen fossilen Einschlüssen in diesem und jenem schmalen Horizont, voreilig auf gleiches Alter zu schließen. Daß es ein Aufundab benachbarter Schollen und ein Verlagern der Wassermassen gibt, werden wir noch sehen. Und Haarmann hat vollkommen recht, wenn er dieser theoretischen Erwägung die Worte beifügt: „Das ist nicht nur möglich, sondern in vielen Fällen wahrscheinlich" (15/16).

Ist es nun schon unter Umständen recht schwierig, benachbarte Schichten mit gleichem Fossilinhalt als verschiedenaltrig zu erkennen, so wachsen die Schwierigkeiten, über Gleich- und Verschiedenaltrigkeit der Schichten zu urteilen, sozusagen mit dem Quadrat der geographischen und geohistorischen Entfernung. Heute wenigstens (wie weit das früher bis in Einzelheiten der Fall war, ist eine andere Frage) sind völlig gleiche Pflanzen- und Tierbestände nicht weltweit verbreitet, sondern jedes Floren- und Faunengebiet hat seine Besonderheiten, die um so ausgeprägter sind, je länger erdgeschichtlich einzelne geographisch isoliert waren. Nur aus einer schon lange dauernden Isolation verstehen wir z. B. die altertümliche Beuteltierfauna der australischen Region, die in Südamerika fast, sonst überall ganz ausgestorben ist, ferner das Fehlen der „modernen" Säugerwelt, bis auf Maus, Ratte, Schwein (Schiffahrt!) und den Wildhund Dingo (Begleiter menschlicher Ur-Einwanderer?). Viele Elemente der typischen Tierwelt des heutigen Afrika waren mehr oder weniger formidentisch mit Elementen der Tierwelt Europas im ausklingenden Tertiär, wie umgekehrt damals und auch heute neben formverwandten formverschiedene Besonderheiten in allen biogeographischen Regionen zu finden sind. Natürlich ist trotzdem eine Verwechslung von paläozoischen, mesozoischen, känozoischen Elementen ganz und gar ausgeschlossen; ganze Epochen können nicht verwechselt werden, so wenig wie Kleinkind-, Jünglings- und Mannesalter, wohl aber steigt die Gefahr eines Fehlurteils über das Alter einer Schicht in dem Maße, als es sich um Vergleichung nur einzelner Horizonte innerhalb der großen Epochen handelt.

So sind wir durch wachsende Erkenntnis von Tatsachen und ihrer kritischen Beurteilung von der Gesteinskunde (Petrographie) mit Hilfe der Leitfossilen (Petrefaktenkunde) zu einer Schichtenkunde (Stratigraphie) gekommen, zu einer Übersicht über das relative Alter, d. h. die geschichtlich geordnete Folge aller Schichtgesteine, deren Gesamtmächtigkeit von Schuchert auf rund hundertzwanzig Kilometer berechnet wird. Da im Wechsel der Erdgeschichte bald Meeresböden mit marinen Ein-

schlüssen zu Festland und Gebirgen, bald Festlandschollen zu neuen Meeresböden wurden, ist die Reihenfolge der Schichtgesteine in ihrer Gesamtmächtigkeit von hundertzwanzig Kilometer natürlich nirgends an einer Stelle erhalten und erschlossen, sondern jüngere Sedimente werden aus einem Großteil älterer Sedimente, ihrer Zerstörung, Umackerung aufgebaut, wie man auch Stadtmauern und Burgen zum Teil als Steinbrüche für Neubauten verwendet, zum Teil verschont hat.

Die durchschnittliche Mächtigkeit der starren Erdrinde schätzte mein Lehrer G. Steinmann auf etwa 80 Kilometer, Siegberg auf 60, andere, nach Haarmann, gar nur auf 40 Kilometer. Wie dem auch sei, in allen diesen Fällen verhält sich die Mächtigkeit der Erdrinde zum Äquatorialhalbmesser der Erde (6378 km) wie eine mehr oder weniger dicke Mandarinenschale zur Mandarine.

Die relative Altersfolge sagt uns nichts über das absolute Alter der einzelnen Schichten, der Dauer der einzelnen Formationen. Grundsätzlich bietet uns die junge radioaktive Forschung ein Mittel, auch diese Frage zuverlässig zu lösen. Sie soll uns hier nicht beschäftigen. Es genüge zu wissen, daß das Alter präkambrischer Schichten fast allgemein auf 1,5 Milliarden (1500 Mill.) Jahre angenommen ist, Astronomen das Steinzeitalter der Erde zirka 3 Milliarden Jahre von uns entfernt schätzen. Das mag als Größenmaßstab dienen.

Der Geologe hielt sich stets an relativ konstante und leicht bestimmbare Leitfossile. Alle versteinerten Reste, die diesem Ziel nicht dienen konnten, wurden kaum beachtet, höchstens in den geologischen Instituten magaziniert. Daher hinkte die Alt-Biologie hinter der Geologie her, dankt aber dieser älteren Schwester die gegliederte Übersicht über die Reihenfolge der Formationen. Das Ergebnis beider Wissenschaftszweige darf in seinen großen Linien als durchaus zuverlässig angesehen werden, wenn auch in Einzelheiten und Feinheiten noch Verbesserungen erwartet werden müssen. Es dürfte willkommen sein, die geohistorische und biohistorische Übersicht (nach Ulrich und Schuchert, bei Haarmann 92/94, und einer 1926 selbst erarbeiteten Zusammenstellung, siehe Tabelle S. 188) zu bieten.

Der Kreislauf des Wassers (gesteinhöhlendes Fallen der Tropfen, Transportkraft der Bäche und Flüsse), Hitze und Frost, vulkanische Ereignisse, Erdbeben und Schollenbewegung, Gebirgsbau und -zerstörung modeln das Antlitz der Erde. So heute, so immer schon; das war Leyells These von der Identität und Kontinuität der erdgestaltenden Kräfte. Ihr entspricht im Reich der Organismen die These von der Identität und Kontinuität der Lebensströme, unbeschadet des Wandels der Erscheinungsformen, ermöglicht durch eine Potenz-Akt-Struktur der gottgeschaffenen Urorganismen, zu der noch die Erschaffung des vernunftbegabten Menschen hinzukam. Beide Thesen sind philosophisch widerspruchslos, beschränken die Zahl der Wirkkräfte auf das ökonomisch ausreichende Mindestmaß, haben bislang alle Tatsachen ausreichend erklärt bzw. ihnen nicht widersprochen und sind daher auch a posteriori die wissenschaftlich einzig zulässigen Arbeitshypothesen.

KÄNOZOIKUM (Neozoikum)		GEGENWART RATIOZOIKUM: Herrschaft der vernunftbegabten Menschen
Quartär	Alluvium Diluvium	GEOLOGIKUM KÄNOZOIKUM: Herrschaft der Säuger und Laubgewächse Pleistozän: letzte große Vereisung
Tertiär	Pliozän Miozän	Jungtertiär: Menschenaffen, Affen; Braunkohlenbildung
	Oligozän Eozän Paleozän	Alttertiär: die höheren Säuger erscheinen; Braunkohlenbildung
MESOZOIKUM		MESOZOIKUM: Herrschaft der Echsen und Nadelhölzer
Kreide	Oberkreide Unterkreide	Jungkreide: Erste primitive Säuger (Insektenfresser) Altkreide: Blütengewächse u. höhere Insekten
Jura	Malm Dogger Lias	Jura: Vögel (Archäopteryx) und Flugechsen
Trias	Keuper Muschelkalk Buntsandstein	Trias: Schreckenechsen erscheinen
PALÄOZOIKUM		PALÄOZOIKUM: Herrschaft der Fische und niederen Pflanzen
Perm	Zechstein Rotliegendes	Perm: Erste Echsen; ältere Vereisung
Karbon	Kohle Kulm, Kohlenkalk	Oberkarbon: Erste Insekten; erste große Kohlenbildung Unterkarbon: Auftreten mariner Fische
Devon		Devon: Erste Landvierfüßler (Lurchen, Dachschädler)
Silur (früher Ober-Silur)		Silur: Erste Landfloren
Ordovizium (früher Unter-S.)		Ordovizium: Erste Süßwasserfische; Nautiloideen
Kambrium		Kambrium: Herrschaft der Dreilappkrebse; Massen mariner Schaltiere
PROTEROZOIKUM (Eozoikum oder Algonkium)		PROTEROZOIKUM: Herrschaft primitiver Wirbelloser; eine frühere und spätere Vereisung
ARCHAIKUM od. AZOIKUM		ARCHÄOZOIKUM: Erste Lebewesen (Protozoen und Protophyten) PRÄGEOLOGIKUM: Ohne Lebewesen Hydrische Periode: Bildung d. Urkontinente, Urozeane und der ersten Erstarrungskruste Anhydrische Periode: Sternzeitalter, das Alter der Erde; Trennung vom Spiralnebel der Sonne

2. Vom Bau der Erde und vertikalen Schollenbewegungen (Oszillationen).

„Wir haben keinen Grund zu bezweifeln, daß grundsätzlich die physikalischen Gesetze nicht nur in der Physik und Chemie, sondern auch in der Botanik, Zoologie, Biologie und Geologie gelten. Grundsätzlich ist dagegen nichts einzuwenden" (41), Vorgänge aus jedem dieser Gebiete physikalisch zu behandeln. Das kann man Haarmann ruhig einräumen, weil er gegen jedes aprioristische „Dogma" ist, und deshalb das Einwirken immaterieller Faktoren nicht „dogmatisch" ausschließt, sondern zulassen muß, wo immer die Erklärung der Tatsachen es anzunehmen erfordert.

Von allen physikalischen Faktoren kommt in der Geologie besonders der Faktor der Massenanziehung der uns noch völlig unverständlichen Schwerkraft in Frage. Massenanziehung übt nicht nur die Erde aus. Auch „Sonne, Mond und Sterne, das ganze auch seinerseits nicht abgeschlossene Planetensystem" wirkt von außen auf die Erde ein. Das zeigen die Nordlichter und Ebbe und Flut, die Gezeiten des Meeres (der Hydrosphäre) und — der Erdrinde (Lithosphäre; 42/43). Wie kann man sich Ebbe und Flut auch der Erdkruste erklären? Einsicht in den Bau der Erde haben wir nur, soweit Aufschlüsse mit Hacke oder Bohrer reichen. Aber „hinter der Hacke ist es duster" (10) sagt treffend der Bergmann. Kann die Erdrinde Gezeitenbewegung ausführen, so ist entweder der ganze Erdball plastisch wie ein kalkfreies Schildkrötenei, eine Annahme, für die jeder Beweis fehlt, oder zwischen Kern und Schale oder wenigstens zwischen Erdkern und größeren Teilen der Schale besteht keine feste Verbindung, sondern liegt eine durchlaufende flüssige Zone von Magma oder liegen entsprechend große Nester magmatischer Massen. Die geothermische Stufenfolge, die Tatsache der Wärmezunahme beim Vordringen in die Erdkruste führt ebenso wie jeder Ausfluß vulkanischer Massen zur Annahme feuerflüssigen Magmas. Haarmann nimmt in Übereinstimmung mit Schweydar, Sieberg, Goldschmidt u. a. nur beschränkte Magmaherde an, also ein theoretisch zulässiges Minimum, durch deren Verlagerung die durch Schweremessung festgestellte rohe Ausbalanzierung des Erdellipsoids ermöglicht worden ist und noch wird (53). Eine geschlossene unterirdische Magmazone nimmt Haarmann nicht an, obwohl er eine Verschiebung der ganzen Kruste über den Kern für möglich und für eine mögliche Quelle oberirdisch wahrnehmbarer Schollenbewegungen ansieht (54), hervorgerufen durch ein Herabreichen und Anstoßen innerer Krustenteile an den wohl unregelmäßig gedachten Erdkern. Der „Vater der Unterströmungstheorie" (48), Otto Ampferer, hat 1924 ähnliche Ansichten entwickelt.

Begrifflich unterschieden von einem bloßen vertikalen Auf- und Abwogen der Erdrinde und für das geologische Weltbild von viel größerer Bedeutung sind vertikale Schollenbewegungen kleinen und großen Ausmaßes. Letztere konnten bei dem Beben vom 1. September 1923 in der Sagami-Bay Japans mit Sprungdifferenzen von 390 Meter beobachtet werden. Der Boden der Bucht wurde in zwei Schollen zerrissen, von denen eine 230 Meter empor stieg, die andere 160 Meter aus der früheren Lage absank (50). Der Sagami-Typus gab den Schlüssel zum Verständnis vieler

paläogeographischer Folgekarten. Wir kennen ihn von jungen Schollenbewegungen (Oszillationen) in Alaska, als Bebenbegleiter in der südlichen Provence (Lallemand 1913); er zeigt sich in Mächtigkeitsschwankungen des westfälischen Karbons (Oberste-Brink), in denen sie die unterschiedlichen Bewegungen des Trogbodens spiegeln (52). In meiner Sammlung besitze ich eine Zeppelin-Aufnahme von Nowaja-Semlja, dessen begrünte Oberfläche in eine Unzahl Schollen zerrissen ist, deren unterschiedliche Höhenlage sich durch so blendend weiße Bruchkanten kundtut, als ob sich das Sprungsystem erst am Vortage der Aufnahme gebildet hätte.

Haarmann geht sicher nicht zu weit, wenn er sagt: „Da durch Abtragung-Ablagerung, durch Fazies, durch Schichtlücken und Lagerung sowie durch bekannte Beobachtungen und Messungen für die alte und junge Vergangenheit und für heute Oszillationen erwiesen sind, so glaube ich auch die Verteilung von Wasser und Land, die mit der Verteilung von Hebungs-Senkungsgebieten bei Oszillationen des Schollenfelds der Erdkruste typusgleich ist, auf Oszillationen der Kruste zurückführen zu dürfen" (52).

Immer wieder bestätigt es sich: Exakte Beobachtung der Gegenwart gibt uns den Schlüssel zum Verständnis der Vergangenheit. Den großartigsten Aufschluß, den wir kennen, ist der des Colorado-Plateaus im Gran Cañon. Hunderte Meter mariner Ablagerungen wechseln mit solchen festländischer Ablagerungen. Was Hunderte von Millionen Jahren Festland war, war wieder Hunderte von Millionen Jahren Boden des Meeres. Ein Oszillogramm einer Stelle des Colorado-Plateaus nach A. Born (53) erzählt eine lange, lange Geschichte. Nun denke man sich, ein Geologe habe während einer der unendlichen Wasserzeiten jene Gegenden befahren: was hätte ihm verraten können, daß der Meeresboden unter ihm schon lange Festlandszeiten gesehen hatte? (52.) Drei Fünftel der Erdoberfläche sind vom Meere bedeckt. Über wie viele alte Festlandsböden fahren unsere Schiffe? Festländer und ihre Sockel steigen auf und nieder. Fennoskandia zeigt hochliegende Strandlinien, alte Austernbänke hoch über dem Meeresspiegel; nicht der Meeresspiegel ist gesunken, das Land steigt auf. Exakte Messungen beweisen es hier wie in Bergbaugebieten; auch die Gipfel der Alpen, des Himalaja usw. wachsen und wandern, ganze Länderschollen ändern ihre horizontale Lage. Große Festlandsniederungen liegen zum Teil unterhalb des Meeresspiegels; senken sich die natürlichen oder künstlichen Dämme, so treten unter Umständen gewaltige Meerestransgressionen ein.

Das alles spricht für Haarmann, der diese Kleinigkeiten nicht einmal erwähnt. Er lenkt den Blick auf eine ganz große Analogie: die Festländer bestehen aus Plateaus und Niederungsbecken — die Meeresböden ebenfalls, nur schroffer, weil durch die Wassermassen vor Verwitterung und Abtragung geschützt (71), wie Eisen in Öl vor dem zerfressenden Rost. Die Meteor-Expedition und ihre Lotungen ergaben das Bild des Atlantikbodens (vgl. eine geophysikalische neuere Karte oder Haarmann S. 72). Bei dem Anblick wird es jedem wie Haarmann ergehen, er nimmt uns den Glauben an die Beständigkeit der Ozeane und Festländer (53). Auch Ozeanschollen oszillieren. „Lotungen, Aufsteigen und Verschwinden von Inseln, Beob-

achtungen an Koralleninseln, die Notwendigkeit (gemeint ist die biogeographische Notwendigkeit), in gewissen Meeresgebieten einstige Festländer" (53), Kontinentalbrücken anzunehmen, führen zu dieser Vorstellung. In der Tat, ohne Kontinentalbrücken (oder Kontinentalverschiebungen, s. u.) können wir die verwandtschaftlichen Beziehungen (heute) getrennter Floren- und Faunengebiete nicht vernünftig erklären, auch nicht durch Sonderschöpfungen. „Es ist nun einmal Tatsache, daß die äußere Erdkruste starr ist und ein dicht geschlossenes Schollenfeld bildet" (53). Die Schollen sind vertikal verschoben, unendlich oft zerbrochen und enthalten bald marine, bald terrestre Fossile. Es gibt und gab auf- und absteigende Schollenbewegungen; es ist Haarmanns Verdienst, das herausgestellt zu haben. Gab es nur Vertikalbewegungen? Das ist Haarmanns Ansicht und vielleicht seine Einseitigkeit.

3. Horizontale Schollenbewegung?

Für Haarmann sind Vertikalbewegungen, für fast alle andern Geologen Horizontalbewegungen primär tektonisches Geschehen, Gebirgsbildungen für beide sekundärtektonisch; für Haarmann eine Folge der Vertikalbewegung, für alle andern eine Folge tangentialer Drucke; für Haarmann ist die Erdkruste im ganzen quasi-isotrop, für alle andern ein Nebeneinander alter, starrer Schilde und junger, faltbarer Zuwachsstreifen. Diese Vorstellungen sind so alt wie die Geologie; sie angreifen, heißt in der Tat Grundprobleme der Geologie (23) erneut zur Diskussion stellen. Haarmann klagt an; man habe alte Vorstellungen einfach gelten lassen, sie ohne kritische Nachprüfung als Prämissen zu Deduktionen benutzt (47), die mit der Tragfähigkeit der Prämissen stehen und fallen. Noch einmal, nicht geht der Streit um Vertikalbewegungen, man wird sie nunmehr besser als früher beachten, sondern um Möglichkeit und Tatsache horizontaler Schollenbewegungen.

Eduard Suess (1875) hat anschließend an Sahler Gebirgsbildungen als Faltung junger Schollen angesehen; er unterschied junge, faltbare, und alte, starre Schollen, Urschollen (Archibole). Dieser Auffassung liegt die Schrumpfungstheorie zu Grunde. Dana lehrte: Erkaltende Körper schrumpfen; da die Erde ein erkaltender Himmelskörper ist, legt sich die Erdrinde wie die Haut eines schrumpfenden Apfels in Falten, in Sättel (Geantiklinalen) und Mulden (Geosynklinalen). Haarmann legt selbst Wert auf Anwendung physikalischer Gesetze. Daß heiße Körper einen lockeren, erkaltende einen dichteren Molekularverband darstellen und daher schrumpfen, diese physikalische Tatsache muß auch für die Erde gelten, muß in der Urerstarrungskruste der Erde Spannungen zur Folge gehabt haben bzw.—eine weiterfortschreitende Abkühlung als bewiesen vorausgesetzt—noch haben. Sind diese Gewölbespannungen nur vertikal oder auch horizontal, tangential? Da sie nicht identisch sind mit der senkrecht von der Rinde zum Erdmittelpunkt wirkenden Schwerkraft, dem „Gravitationspotential", wird man Tangentialdrucke wohl nicht leugnen können, wie es Haarmann tut. Ob die Urkruste aus dichteren und weniger dichten,

mächtigeren und weniger mächtigen Teilen bestand, wissen wir nicht, müssen es aber wohl annehmen, sonst hätte die Erstarrungskruste ihre ursprüngliche Form bewahren müssen, hätte nicht verkleinert werden können. Haarmann wird wohl schon hier den „Sagami-Typ" einsetzen. Es kam dann teils zu vertikal abstürzenden Schollen, Tauchschollen (48), teils zu blasenartigen Auftreibungen, Tumorbildungen (49).

Es gibt solche Tumorbildungen. Die 1707 aufgetauchte Insel Santorin war an der Oberfläche mit Austern bedeckt, die später von vulkanischen Auswürfen überschüttet wurden (Moro); Santorin ist also als Erdblase aufgestiegen, dann erst vulkanisch aufgeschüttet. Im Gegensatz zum Ätna, er ist kein Erhebungskrater, keine Blase der Erdhaut, sondern ein Schichtvulkan, dessen Kegel durch Auswurf über Auswurf überhöht wurde (17). Blasenartige Auftreibungen brauchen nicht abzugleiten, wie die ungestörten Schichten des Colorado-Plateaus, der Appalachen, der Rocky Mountains, des Donezbeckens beweisen, deren Schichtmächtigkeit zum Teil bis zu 12 Kilometer und mehr angewachsen sein soll (56), oder wie Fennoskandia und der Schwarzwald-Vogesen-Tumor zeigen (49). Blasenartige Schollenauftreibungen können aber abgleiten, stauchen, sich falten, denn, auch nach Haarmann, sind die Gesteine unterschiedlich faltbar, am besten Wasserablagerungen, widerspenstiger sind kontinentale Schichten, noch spröder Eruptivgesteine (44). Jedes kontinentale und marine Becken ist ein Sedimentorium, ein Trog, der sich mit Senkmassen füllt, die auf dem Trogboden, auf älteren, daher meist starreren Gesteinen aufliegen. Wird der Volltrog blasenartig aufgetrieben, so ist der „Kopfhaut", die noch weniger verfestigt ist, durch das entstehende Gefälle Gelegenheit zur „Freifaltung", zur Gebirgsbildung gegeben (49). „Freigleitung" findet nur an der Oberfläche statt, denn nur in der Nähe der Oberfläche finden Gesteine „den Weg ins Freie" (W. Schmidt), an die Oberfläche gelangen die obersten Schichten durch Oszillationen (53); ob auch durch Abtragung und Entlastung, durch Trogfüllung und Belastung vertikale Bewegungen entstehen, ist unbekannt (19), an sich ebenso denkbar wie Auslösung vertikaler Bewegungen durch Bewegungen, Umlagerungen, Strömungen der Magmamassen, die saugend oder drückend auf die tote Erdhaut wirken (23) oder durch „reibungsgekuppelte Tauchschollen" (48) beim Verschieben der Erdrinde über dem Erdkern.

Sind die emporgedrückten obersten Schichten spröde, so kann es zur Tangentialverfrachtung kommen, besonders wenn weichere Schichten untergelagert sind und als Schmiere dienen, sind aber die obersten Schichten klastisch, so kommt es zu Zusammenschüben und Faltungen der oberflächlichen Kopfhaut bis zu einer errechneten Ausdehnung von Hunderten von Kilometern (55). Das ist kurz umrissen Haarmanns These: Oszillation ist Primärtektogenese. Oszillation, im Sinne einer Schollensenkung, ist Trogbildung, hat sedimentäre Trogfüllung zur Folge. Wird der Volltrog durch Oszillation blasenartig aufgetrieben, ist seine sedimentäre Füllung noch nicht starr und spröde, so folgt als sekundärtekto-

genetischer Vorgang Volltrogfaltung, Gebirgsfaltung (55/56).

Was an der alten Schrumpfungstheorie Richtiges ist, mögen die Kontraktionisten herausarbeiten. Von der älteren, gegnerischen These und ihrer Grundvorstellung durch Seitendruck faltbarer weicherer Schollen sagt Haarmann: „Es trifft nicht zu, daß sich auf Grund der Vorstellung starrer und beweglicher Schollen mit voller Sicherheit ein allgemeines Gestaltungsgesetz der kontinentalen Erde ergeben hat, und man darf nicht versuchen, die Forschung damit zu beendigen, daß man von diesem Gesetz sagt: das ist sichere geologische Erkenntnis" (57).

Wenn es weiche und harte, faltbare und starre Schollen gibt, sagt Haarmann, dann sollte man sie auch aufweisen können, nicht aber nachträglich, nach einer Gebirgs-„Auffaltung" feststellen, das war eben wieder eine faltbare Scholle. Es ist nicht so, daß Festländer starr, die Festlandsockel faltbar wären. Wie einst das Colorado-Plateau als starre Scholle unter dem Spiegel eines Schelfmeeres lag, so müssen wir auch annehmen, daß unter den heutigen Schelfen „stabile" Schollen versenkt liegen (52/53). Es ist auch keine allgemein gültige Regel, daß sich junge Gebirge als Zuwachsstreifen an die älteren Kontinentalschollen legen (49). Faltungen können sich an älteren Massiven stauen, aber überall entstehen, wo die Bedingungen zur „Freifaltung" gegeben sind. Faltung kann auch beim Absinken von Trögen entstehen, wenn die Schichten, ihrer Schwere folgend, zusammengeschoben, gestaucht werden; das ist das Gegenstück zur „Auffaltung" der Gegner, das ist die „Freifaltung" Haarmanns (45). Er leugnet keineswegs die feststehende Tatsache der Anisotropie der Erdrinde, „hervorgerufen durch bunten Wechsel verschiedenen Materials und durch nirgends fehlende Zerklüftung" (44). Auch die Erdbebenwellen, das Abfallen ihrer Energie in bestimmten Zonen, zeigt uns das (45). Aber in ihrer Ganzheit verhält sich die Krustenschale quasi-isotrop, denn aus Seismogrammen lassen sich auch weitentfernte Bebenherde ungefähr berechnen, ein Beweis, daß die Ungleichmäßigkeiten in der Kruste auf große Entfernungen sich in ihrer Wirkung ausgleichen, und die Annahme einer mittleren Gleichheit der Erdrinde nahelegen (57). Und endlich durchsetzen Störungen und Spaltensysteme derart ganze Kontinente, als ob sie eine durchaus einheitliche, quasi-isotrope Masse bildeten.

4. Kontinentalverschiebungslehre.

Wenn es ein vertikales Auf- und Absteigen ganzer Schollen der Erdrinde gibt, die auf dem Magma „schwimmen", warum nicht auch eine horizontale Verschiebung? Im Sinne Haarmanns muß man antworten: Weil die Festländer nicht schwimmenden Eisschollen gleichen, sondern weil die ganze Erdrinde ein verkittetes Mosaik unter sich verbundener Schollen darstellt, die nicht auf dem Magma schwimmen, sondern sich gegenseitig tragen wie Steine eines Gewölbes.

Als Wegeners Kontinentalverschiebungstheorie durch die ganze Presse ging, wies man hin auf die verblüffende Ähnlichkeit der afrikanischen und

amerikanischen Küste, als ob sie auseinandergebrochen wären. „Westdrift Amerikas", zurückbleibend hinter der West-Ost-Drehung der Erde. (Warum allein?) Das schmale Feuerland hinkt nach. Felsengebirge und Kordilleren sind kontinentale Bugwellen. Alle biogeographischen Beziehungen zwischen Südamerika, Afrika, Australien sind damit geklärt. Die Sagen von versunkenen Kontinenten sind eben „Sagen".

Wir werfen einen Blick auf die Karte der Gliederung des Atlantischen Tiefseebodens (72). Zwischen den großen Tiefbecken erheben sich bis zur Höhe der Kontinentalsockel Europas, Afrikas, Amerikas und des antarktischen Festlandes der leicht verbundene nord- und südatlantische Rücken, durch Querrücken mit den Sockeln aller Festländer verbunden. Wir wissen um vertikales Auf- und Absteigen ganzer Festländer, um wogende Meere über alten Kontinenten. Um horizontale Drift wissen wir nichts; sie wird postuliert. Liegt da die Annahme kontinentaler Brücken zur Lösung biogeographischer Rätsel nicht näher als ein Driften ganzer Festländer, als ob zwischen Afrika und Amerika nur Wasser und darunter Magma wäre, nicht aber ein jede freie Drift hinderndes, starres Gebilde von Becken, Gebirgen, Plateaus? Ein Wahrheitskern der Sage?

Ja, aber die Ähnlichkeit des Küstenverlaufs zu beiden Seiten des Atlantik! Sie war schon älteren Beobachtern nicht entgangen. Hören wir, was Haarmann dazu sagt (57/58). Agassiz prägte für diese Formähnlichkeiten den Ausdruck der „geographischen Homologien" (den zoologischen entsprechend). Er zeigte, daß sie in Kontinentalküsten wie innerhalb der Kontinente zu finden sind. Francis Bacon hat als erster 1684 auf die „similitudines physicae in configuratione mundi" aufmerksam gemacht, mit denen sich dann Torbern, Bergmann, J. R. Forster, Kant, Steffen, Humboldt, Peschel, A. Penck, Wettstein u. a. befaßten, und die neuerdings unter einseitiger Beachtung kontinentaler Umriß-Homologien in der Kontinentalverschiebungstheorie eine Rolle spielen. Die Ähnlichkeiten sind aber nicht auf Festlandränder beschränkt, die ihrer Lage nach bei Annahme einer Schollendrift hätten zusammenhängen können, sondern sie treten auch dort auf, wo ein Zusammenhang niemals in Frage kommt. Man findet zahlreiche ähnliche Umrisse weit entfernt liegender Küsten, Halbinseln, Inseln; Ähnlichkeiten von Flußläufen u. a. mehr. Besonders auffällig ist die Ähnlichkeit im Verlauf der Weichsel, der Küddow, der Oder, der Elbe und Elde, der Weser, wie das Solger (Die Talzüge von Oder und Weser, 1927) herausarbeitete. Vorher erkannte schon Deecke klar, daß unter den mächtigen Diluvialschottern Norddeutschlands ein System paralleler Störungen vorliegen muß, das den Flüssen noch nacheiszeitlich den Weg vorschrieb (73). Die Erscheinung der Homologien ist daher wohl am einfachsten durch die Annahme einer Vergitterung von Brüchen (Bruchvergitterung) zu erklären, deren Verlauf sich um Gesteinsunterschiede und sekundär aufgefaltete Gebirge nicht kümmert, wie schon Peschel betonte, daß „die Umrisse des festen Landes unabhängig sind von seiner senkrechten Gliederung", also unabhängig vom Gestein (59).

Die bekannten Tumor-Experimente von Hans Cloos in Bonn, künstliche

Auftreibungen von Tonkuchenmassen, ergaben bereits bei geringster Aufwölbung ein Netzsystem von Spalten, parallelen Hauptgruppen und Zwischengliederungen, analog dem Spaltengewirr aufgewölbter Schollen der Erdkruste, deren Aufwölbungstrieb auftreibendem Magma entstammen mag. Betrachtet man die Bilder von Cloos und Haarmanns Karte des Schärengebietes von Aland und Abo mit seinen 14 000 und mehr Inseln und Klippen, so überrascht die Analogie. Die Verteilung ist auch hier keineswegs regellos, sondern ein Netzwerk von Haupt- und Querlinien primärer (?) Spalten, von den diluvialen Eisdecken zu „Kluftgassen" (Stiny) durch Ausräumung des zerbröckelten Materials erweitert, oberflächlich geschliffen und poliert. Sind diese Spalten durch Seitendruck entstanden, wie das für Fennoskandia Kjärulf, Sederholm, G. de Geer, Asklund u. a. annahmen? Haarmann (66) will nicht leugnen, daß das für viele Spalten aus der älteren Vergangenheit zutreffen möge, aber er schreibt die heutige Gestalt der Spalten hauptsächlich Vertikalbewegungen zu, die alte Fugen belebt und geöffnet, neue dazu geschaffen haben, wie er denn auch annimmt, daß das jetzige Aufsteigen Fennoskandias mit Spaltenbildung einhergeht. Nun, die wird sich ja nachweisen lassen, wenn die Spalten da sind. Zu bezweifeln braucht man das nicht, da Peschel schon 1878 sagte: „Wo immer Land gehoben wird, sei es durch eine emporwachsende Gebirgskette, sei es längs einer aufsteigenden Steilküste, die ihre Schichtenköpfe dem Meer zukehrt: stets werden die ursprünglich waagrechten Schichten des Aufsteigenden gebogen werden müssen. Sowie die Spannung nur ein geringes Maß überschreitet, müssen Querrisse in den Schichten entstehen, und die Geologie spricht dann von aufgesprengten Gewölben" (68).

Die weitverbreitete, regionale Zerrung und Zerreißung der Erdkruste kann man nach Haarmann nur durch vertikale Bewegungen, durch Auf- und Einwölbung, erklären, nicht durch weitreichende Zugspannungen, denn der erste Riß würde Weiterleitung der Zugspannung verhindern; nicht durch seitlichen, aufwölbenden Zusammenschub, denn Zusammenschub kann die Erdkruste nicht durch und durch spalten, sondern nur oberhalb einer neutralen Zone, unterhalb dieser käme es zu Pressungen. Die Schollen der Erdrinde aber sind gespalten bis auf das Magma herunter. Denn die Spalten weisen intrusiven und effusiven vulkanischen Gesteinsmassen den Weg (44), wie auch juvenilen Wassern und Gasen. Die Erzgänge, deren Mineralien, von juvenilen Wassern abgesetzt, die Gangspalten füllen und verheilen, reißen bei neuer Hebung wieder auf, bis Gangfüllung durch neuen Mineralabsatz die Wunde wieder verheilt (71).

5. Oszillationen und Eiszeit.

Nichts spricht mehr für eine Arbeitshypothese als die Reichweite ihrer Anwendung. Haarmanns Oszillationstheorie, die in vertikaler Bewegung der Erdrindschollen ein primärtektonisches Geschehen sieht, befruchtet unsere Vorstellungen über die Entstehung von Gebirgen, von Braun- und Steinkohlenlagern, von Bruchvergitterung und geographischen Homolo-

gien, von Erzgängen und Mineralquellen, von Kontinentalbrücken zur Lösung floristisch-faunistischer Rätsel, und selbst für das Rätsel der Eiszeit sucht Haarmann bei ihr eine Lösung (19 ff.).

Über die Ursachen der Eiszeit(ten) wissen wir herzlich wenig. Geologen, Physiker, Metereologen, Geophysiker haben sich vergeblich bemüht, sie befriedigend zu klären. „Leider", sagt Kayser (1923), „wissen wir über die Ursachen dieses so einschneidenden geologischen Ereignisses trotz der ausgedehnten ihm gewidmeten Literatur noch immer nichts Sicheres." Und Woldstedt (1929) meint am Schluß seines Buches über das Eiszeitalter, daß es „als Ganzes heute noch als ungelöstes Rätsel vor uns steht". Man vermutet, daß das Klima eine Rolle spielte, steht aber vor den Rätseln warmer Zwischeneiszeiten. Man dachte an Krustenbewegungen, ließ Fennoskandia sich heben und betrachtet die Höhen oberhalb der Schneegrenze als Nährgebiet der Eisströme. So schreibt Kober (1933): „Kontinentale Oszillationen positiver Art scheiden sich von negativen kontinentalen Oszillationen. Im ersteren Fall kommt es bei extremer Ausbildung zu ‚Eiszeiten'. Dabei spielen die orogenen Oszillationen, die zehn und mehr Kilometer Höhe erreichen (in Fennoskandia?), eine große Rolle." Haarmann bezweifelt, daß Niederschläge, auf ein Gebiet oberhalb der Schneegrenze beschränkt, Eisströme erzeugen, die vom skandinavischen Nährgebiet bis Leipzig reichten. Vertikalbewegungen von Erdschollen während der Eiszeit sind nachgewiesen, fallen aber zeitlich mit der Eisbildung und Eisschmelze nicht zusammen. Man entschuldigt das mit einem Nachhinken der Schollenbewegungen, aber Rudski (1911) will davon nichts wissen. Ein Ansammeln riesiger Eismassen auf Bergeshöhe ist kaum vorstellbar, wohl aber — in trogartigen Senken.

Grönland stellt einen solchen eisgefüllten Trog vor. Nach Wegeners Feststellungen sinkt der Boden zur Mitte hin bis zu 30 Grad ab, so daß die Eismasse dort eine Mächtigkeit von fast drei Kilometer erreicht. Wenn nun der Trogboden sich höbe, das Eis nach allen Seiten abflösse, entstände eine neue Eiszeit. Senkt sich vorübergehend wieder der Trogboden, so entsteht eine Zwischeneiszeit. Ei des Kolumbus! Heute wölbt sich das alte fennoskandische Eislieferungsgebiet auf. Es konnte, im Diluvium trogartig eingesunken, mit Eismassen gefüllt werden, die bei Aufwölbung des Troges abflossen, bis Stillstand der Hebung oder neues Einsinken die Eisströme abbrach, eine Zwischeneiszeit herbeiführte. Natürlich schaltet Haarmann den Golfstrom aus, der die Westküste Skandinaviens erwärmt; auch das geht mit Oszillation. Denn Meeresströme werden in ihrem Lauf durch Küstenbewegungen bestimmt (22). Und wenn heute wieder der Golfstrom abgelenkt würde, der skandinavische Schild sich trogartig vertiefte, Eismassen sammelte, die bei Hebung durch „Freigleitung" ausströmten, dann — ja dann bekämen wir ohne Änderung des Weltklimas wieder eine Eiszeit! Und woher werden die warmen Zwischeneiszeiten bezogen? Der Schild wird vorübergehend Trog, durch Küstenverlagerung wird die Warmwasserleitung des Golfs vorübergehend abgedreht, dann mag im übrigen alles bleiben, wie es ist. Eine starke Zumutung! Allerdings muß ein seltsames Zusammentreffen mancher Einzelfaktoren im

Spiele gewesen sein, das tatsächlich im Lauf der langen Weltgeschichte mindestens dreimal zu einer Eiszeit führte, aber vorderhand halten wir es mit Kayser und Wolstedt: Wir stehen vor einem ungelösten Rätsel.

Umschau

Der ganze Christus

In seinem gedankentiefen, durch sichere Schau der Zeit und ihrer Strömungen ausgezeichneten Vortrag „Jesus Christus und der Geist unserer Zeit" geht Karl Adam[1] von dem eigenartigen Apriori aus, das dem menschlichen Erfassen der Person Christi durch den Geist der Zeit je und je vorgegeben ist und das für Richtigkeit, Tiefe und Umfang dieses Erfassens bald Hilfe, bald Gefahr bedeutet: Hilfe, indem die Richtung der Zeit bestimmte Züge des Christusbildes schärfer in den Blickpunkt rücken kann; Gefahr, wenn das Gesamtbild Christi dadurch vereinseitigt oder verzerrt wird. Adam weist zur Verdeutlichung der zuletzt genannten Möglichkeit auf die im 2. Jahrhundert aufbrechende, bis ins hohe Mittelalter nachwirkende Welle des hellenistischen Gnostizismus hin, der mit seiner Sinnen- und Leibfeindlichkeit das Bild Jesu und seines Wollens in eine überspitzte Geistigkeit entstellt, ja bis in die dogmatisch-ethischen Düsterkeiten des Manichäismus hinein verfälscht hat.

Wie nun der wechselnde Geist der Zeit auf die Auffassung und Darstellung des Christusbildes mehr oder minder stark einwirkt, so offenbart umgekehrt diese Darstellung selbst jeweils sehr bald die Geistesströmungen, von denen sie getragen ist und deren Ausdruck ihr Christusbild darstellt. Es ist reizvoll, einige im Laufe der letzten Zeit von nichtkatholischer Seite erschienene Christusbücher unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten und ihnen gegenüber die katholische Sicht des Christusbildes herauszustellen.

Da ist zunächst, wie ein Nachhall aus lang verklungenen Tagen, „Das Leben unseres Herrn Jesus Christus, von Charles Dickens geschrieben für seine eigenen Kinder"[2]. Ein sanfter Anachronismus, der als literarisches Vermächtnis — die Handschrift durfte nach Dickens' letztwilliger Verfügung erst jetzt veröffentlicht werden — der Lesergemeinde des großen englischen Sentimentalisten teuer sein mag, ohne doch darüber hinwegtäuschen zu können, wie ferne dieses Christusbild aus der Mitte des letzten Jahrhunderts dem Menschen von heute gerückt ist. „Niemals lebte ein Mensch, der so gut, so lieb und so sanft war wie er..." — so hebt die Erzählung an. Hauchzart und sanft wie die Zeichnungen, die den Text begleiten, bleibt auch weiterhin der Ton des Berichtes, in dem kaum je die Donner des „andern" Christus, des Helden, des Gewaltigen, des Gottmenschen nachzittern. Es ist der schön gescheitelte, zart gelockte Christus des 19. Jahrhunderts, der aus diesen zwischen Märchen- und Christenglauben schillernden Blättern blickt und einen an das Wort erinnert, mit dem K. Adam die Fehlschau einer ganzen Zeit beurteilt: Man könne „den geschichtlichen Jesus kaum schlimmer verzeichnen, als wenn man ihm eine süßliche Schäfernatur zueignet". Auf jeden Fall: Der ganze Christus ist das nicht.

Ein Bild ganz anderer Art und Herkunft ist es, das dem Leser bei Mereschkowskij in seinem Christusbuch „Jesus der Kommende"[3] entgegentritt. Hier leuchtet der goldglanzumwobene Christus der Ikone aus dem mystischen Zwielicht byzantinischer Altarnischen, nur daß bei Mereschkowskij auch das reale Erdenleben des Herrn sich dauernd auflöst ins Mystische, leider sogar in die Pseudomystik anthroposophischer Vorstellungsweisen. Man tut dem Verfasser wohl nicht unrecht, wenn man seinen Standort in der Nähe

[1] Jesus Christus und der Geist unserer Zeit. Ein Vortrag von Karl Adam. 8° (45 S.) Augsburg 1935, Haas & Grabherr. Kart. M 1.20.

[2] 8° (111 S.) Hamburg o. J. (1934), Albatroß-Verlag. Geb. M 3.50.

[3] 8° (422 S.) Frauenfeld-Leipzig o. J. (1934), Huber & Co. Geb. M 8.50.

der Gnosis sucht, der die gleiche Vorliebe für allegorische Auffassung historischer Tatsachen, die gleiche Bevorzugung apokrypher Quellen, die gleiche Neigung zu theosophischen Gedankengängen eigen ist. Daß der Christus dieses Buches die Worte der Verheißung an Petrus nicht gesprochen haben kann, versteht sich leicht, auch ohne die vom Verfasser versuchten Beweise, die der kundige Leser unschwer auf ihren wahren Wert zurückführen wird. Trotz dieser, oder neben dieser gnostisch-mystischen Grundhaltung und den daraus folgenden Verzeichnungen leuchtet so große Ehrfurcht vor dem Menschensohn aus den Seiten des Buches, daß auch der von andern Voraussetzungen Herkommende es nicht ohne innern Gewinn aus der Hand legen wird. Manche Sätze sind Perlen in Gedanke und Fassung: „Das Leben Jesu ist wie der Nachthimmel; je länger man ihn betrachtet, desto mehr Sterne sieht man" (237); und kurz darauf: „Wenn die Erde nicht vereist, ehe das Reich Gottes gekommen ist, so vielleicht nur, weil die Sonne des Gottesjahres sie bis ins tiefste Herz hinein durchwärmt hat." Um solcher Sätze willen sollte das Buch nicht umsonst geschrieben sein. Aber den ganzen Christus schenkt es uns nicht.

Ein neuer Versuch, die „Botschaft von Jesus Christus" aus der „alten Überlieferung der Gemeinde in Geschichten, Sprüchen und Reden" herauszustellen, wird von Martin Dibelius[4] vorgelegt. Dibelius ist ein Hauptvertreter der „formgeschichtlichen Methode", die durch die formale und inhaltliche Untersuchung der einzelnen literarischen Gattungen des evangelischen Berichts — Gleichnis, Streitgespräch, Kurzspruch, Wundererzählung usw. — in das Werden der heute vorliegenden Evangelienform Licht zu bringen sucht. So berechtigt und wertvoll diese Methode für die literarische Seite der Evangelienkritik sein oder werden kann, so abwegig und unfruchtbar ist sie, wenn sie ihre Ergebnisse zum Maßstab der Echtheit und Ursprünglichkeit der untersuchten Stücke macht. So glaubt z. B. Dibelius, die „alten [Wunder]geschichten" von den „großen Wundergeschichten" scheiden und die einen als ursprünglich, die andern als Ergebnis der dichtend erzählenden und erzählend dichtenden Glaubensphantasie einer späteren Zeit bezeichnen zu können. Die Gründe und Gegengründe sind hier nicht zu erörtern. Das eine steht jedenfalls fest: hier wird das Christusbild der Evangelien schließlich in so viele Steinchen zerschlagen, als es dem subjektiven Ermessen des jeweiligen Kritikers tunlich erscheint — mit welchem Erfolg, kann man aus dem Gegeneinander der Meinungen in den wichtigsten Fragen und Tatsachen ersehen, wie es H. Dieckmann in einer Untersuchung über „die formgeschichtliche Methode und ihre Anwendung auf die Auferstehungsberichte"[5] beispielsweise gezeigt hat. Otto Kuß hat unlängst die beherzigenswerten Worte geschrieben[6]: „Es gibt gewiß eine vernünftige, konservative Quellenkritik, aber es gibt auch eine Überwertung und Überspitzung der kritischen Methode, die mit Sicherheit an der Sache selbst vorbeiführt. Es gibt eine Art, mit dem Neuen Testament umzugehen, die jedes vorausgesetzte Jesusbild aus den Quellen herauszulesen vermag, einfach, indem sie ihr Wunschbild dem Neuen Testament als Schema auflegt und alles verwirft, was diesem Schema widerspricht. Ein solches Jesusbild wird der Zeit leicht verständlich sein, aber es wird dem Neuen Testament fremd und schon in der nächsten Generation vergessen und durch ‚zeitgemäßere' und ebenso vergängliche Abwandlungen ersetzt sein." Diese Worte treffen zu einem guten Teil auch auf das von Dibelius vorgelegte Christusbuch zu: Es ist Zeuge für die Christusauffassung seines Verfassers, Zeuge auch für den Geist einer abklingenden Epoche atomisierender Kritik; es mag da und dort neue Blickpunkte erschließen, mag das Einzelsteinchen aus diesem Mosaik in neuem Glanz auffunkeln lassen, — aber den ganzen Christus bietet es nicht.

Mehr noch gilt das für den mit großem Anspruch auftretenden Band

[4] 8° (VIII u. 169 S.) Tübingen 1935, Mohr. Kart. M 2.80.

[5] Scholastik I (1926) 379—399.

[6] Das Bild Jesu in der Gegenwart, in: Die Kirche in der Zeitenwende, Paderborn 1935. Eine neue Auflage des wertvollen Sammelwerkes befindet sich eben in Vorbereitung.

„Der Sohn" von M. Erich Winkel[7], der die Verkündigung Jesu, von aller überlebten kirchlichen Zutat befreit, in ihrem „reinsten, innerlichsten Sinn" der Gegenwart nahebringen will. Es ist ein echt deutsches Gelehrtenbuch, in seiner Versponnenheit in die einmal gefaßte Idee, in seinem großartig verschachtelten Aufbau — mit Vorspruch, 16 Seiten Vorwort, 10 Seiten Vorbemerkungen, Einleitung, nochmaliger Einleitung, Textdarbietung, Anmerkungen, Sonderuntersuchungen —, in seiner Verquickung lodernden Zornes gegen die professoralen Kathederbe„sitzer" (439) mit dem professoralsten Bewußtsein eigener Unfehlbarkeit. Doch das nur nebenbei. Wichtiger ist das sachliche Grundanliegen des Verfassers; es besteht darin, den Gott der Liebe als alleinigen Inhalt der Lehre Christi zu erweisen und unbarmherzig als jüdisch-kirchliche Zutat auszumerzen, was diesem Grundgedanken nach der Meinung des Verfassers entgegensteht: alle Worte vom Richter und Gericht, von Gerechtigkeit, Lohn und Strafe, von Gesetz, Sittlichkeit und eigenem Bemühen usw. Das „reine", ursprüngliche Evangelium kennt nur den liebenden Vater im Himmel und einzig Glaube und Vertrauen als Antwort des Menschen an Gott.

So eigenwillig diese These und ihre Durchführung in dem umfangreichen Werk erscheint, neu ist sie nicht. Immer wieder ist einem beim Lesen dieser Seiten, als blicke ein anderer aus den Blättern des Buches einem entgegen —: Marcion, der erste Evangelienkritiker in modernem Ausmaß, der ein Jahrhundert nach Christus bereits den Versuch unternahm, den Gott der Gnade von dem „jüdischen" Gott der Schöpfung und des Gesetzes zu scheiden. Es ist anziehend genug, den Kritiker des 20. Jahrhunderts mit dem des 2. Jahrhunderts zu vergleichen: dieselbe „Simplifikation, Einheitlichkeit und Eindeutigkeit des Christlichen", um mit Harnack zu sprechen[8], dieselbe „kühnste negative . . . Kritik unter Anlehnung an gegebene Texte", derselbe „kapitale Irrtum, Christus vom Alten Testament ganz loszureißen", dieselbe Methode der „Streichungen" als „Hauptsache in seinem Verfahren"; nur daß Marcion „alles ‚Apokryphe' abgelehnt und sich mit strenger Ausschließlichkeit an das Evangelium und den Apostolos gehalten hat", was Winkel nicht tut. So ist es denn zweifelhaft, ob Harnack heute noch den Satz schreiben würde, mit dem er Marcions Werk kennzeichnet: „Nie wieder sind in der Geschichte des Christentums das Evangelium und das alttestamentliche und spätjüdische Kapital so stark reduziert, so eindeutig interpretiert und in einer so einfachen Formulierung zusammengefaßt worden, wie es hier geschehen ist" (92).

Man sieht: nichts Neues unter der Sonne. Trotzdem soll hier dem neuen und sicher mit großem Ernst unternommenen Versuch nicht jeder Wert abgestritten werden. Der wissende, insbesondere um die Fülle des ganzen Christus wissende Leser wird aus den Darlegungen, aus der Auswahl und sprachlichen Darbietung des Textes manche Anregung empfangen. Freilich wird er auch auf Schritt und Tritt denselben Eindruck wie bei den früher genannten Darstellungen erhalten: Der ganze Christus ist unendlich größer, lebendiger — mit allen Spannungen des echten Lebens — als der Christus, dessen Bild hier gezeichnet wurde.

All diesen zeitgebundenen Versuchen fehlt es immer wieder an zwei Dingen, die zur Erfassung Christi wesentlich sind: am letzten Mut zur Bejahung des gottmenschlichen Lebens in seiner ganzen Fülle und an letzter Ehrfurcht; Ehrfurcht vor den Quellen des Christusbildes, die sich dagegen wehren, daß man sie behandle wie einen zur Sektion überlassenen Kadaver, und Ehrfurcht vor dem Leben, das sich in Christus, auch im fortlebenden Christus der Kirche offenbart. Niemals hätten die Wiederhersteller des „reinen" Evangeliums — und wie viele haben die christlichen Jahrhunderte gesehen! — ihr Werk überhaupt unternehmen können, wenn nicht

[7] Der Sohn. Die evangelischen Quellen und die Verkündigung Jesu von Nazareth in ihrer ursprünglichen Gestalt und ihre Vermischung mit jüdischem Geist. Nach textlich revidierten und außerkanonisch überlieferten Aussprüchen und Berichten. Mit einem Vorwort: Sinn unserer Zeit. gr. 8° (496 S.) Kampen-Sylt o. J. (1934), Kampmann. Geh. M 8.20, geb. M 9.50.

[8] Marcion, Leipzig ²1924.

die Kirche in Ehrfurcht jedes Partikelchen des Christusbildes bis zu ihren Tagen herauf bewahrt hätte, sowohl jene, die von den „Reinigern" in Willkür „ausgewählt", wie jene, die von ihnen verworfen wurden, um kurze Zeit darauf als unentbehrlich wieder herangeholt zu werden. Aus dem Vorhandenen auswählen und verwerfen ist jedenfalls leichter, als das Überlieferte in Treuen bewahren. Die Kirche hat sich auch hier die schwerere Aufgabe ausgesucht, das heißt nicht ausgesucht, sie hat sie vom Herrn der Kirche überwiesen erhalten und darum erfüllt, selbst in den schwersten Zeiten. Dafür gibt sie aber auch den Ihren die Gewähr, daß sie in ihr den ganzen Christus finden, die Fülle Christi, die „alles Erkennen übersteigt" (Eph. 3, 19).

A. Koch S. J.

Zeit-Motive und katholisches Motiv

Othmar Spann, der sowohl in der Früh-Romantik wie in der indischen Philosophie die Wurzeln seines Denkens hat, spricht in seiner neuen „Lehre vom Menschen und seiner Weltstellung"[1] sehr deutlich ein erstes Grund-Motiv der Zeit aus: „Eingebungen" als „erste Grundbestandteile des Denkens" (68) und dies von einem „unoffenbaren Geistesgrund" her (17). Es ist das Motiv einer „Mystik des Geistes" gegen eine Erfahrungswissenschaft von unten her, und einer „Unauflöslichkeit des Geheimnisses" (33) gegen die mechanistische Ratio der bisherigen Empirie. Nicht Wissen ist die „erste, ursprüngliche Erscheinung des Geistes" (59), sondern der „unoffenbare Geistesgrund" (14), der das „Ansich des Geistes" (17) als „Fünklein" (19) besagt, ja einen „actus purus im geistig-seelischen Leben des Menschen" als „Selbstsetzung" (166). Erst über das „übersinnliche Bewußtsein" und das „Gezweiungsbewußtsein oder Liebe" kommt es zum Wissen, und auch dies noch über den Primat des „auf Eingebung beruhenden Bewußtseins" (59), also daß Logik nur mehr „Verarbeitung der Eingebung" ist (72), und Wahrheit-Falschheit das „Festhalten der Eingebung" zum Maßstab hat (76). Ebenso wird dann auch das Leibliche in diese „Mystik des Geistes" miteinbeschlossen: da die Einheit von Geist und Stoff im Menschen die Annahme einer „begeisteten, immateriellen Wurzel des Stofflichen" fordere und unter dieser Rücksicht einen „geistigen Leib oder pneumatischen Leib" (202). So wird die Wurzel des Geistes, der „unoffenbare Geistesgrund" zu „Unmittelbarkeit" und „Fülle" (185), und „vermittelst der Gezweiung vermag der Geist im Wissen nicht nur sich selbst, sondern auch die Fülle der Welt in sich hervorzubringen" (189). Weil „unser Geist" es ist, der empfindet, nicht der Leib", darum ist „alles Sehen Hellsehen, alles Hören Hellhören, alles sinnliche Empfinden überhaupt Hellempfinden. Dasjenige, was beim Hellsehen und Hellhören ohne Vermittlung der ordnungsgemäßen Sinnesorgane vor sich geht und daher in seiner Unmittelbarkeit unverhüllt hervortritt, — das ganz allein ist die letzte Wirklichkeit auch der gewöhnlichen, durch Sinnesorgane vermittelten Empfindung und Wahrnehmung. Das Sinnesorgan leistet in seiner Vermittlung nur bestimmende, anregende, konkretisierende, auswählende Dienste" (137 f.). Eben so enthüllt sich aber zuletzt der Mensch als gestellt zwischen ein „Vorbewußtsein" der „Naturgrundlage" und ein solches der „Geistesgrundlage" (346). Die „Sinnesempfindung" wird von hier aus zum „Anzeiger der Rückverbundenheit des Menschen mit dem Naturgeiste" (354), während er in einer Rückverbundenheit zum „Menschheitsgeist" mit dem „Ganzen der Ideenwelt" verbunden ist (374). Beide Rückverbundenheiten krönen sich in der „Allbefaßtheit" im „absoluten Geiste": „in dieser Allbefaßtheit liegt etwas, was über alles Naturhafte, dessen der Geist sich sonst bedient, hinausgeht; und sogar über das Geistige, Ideenhafte, das er in sich als Eingebung zu erwecken vermag" (377 f.). Es wird dann das „Ekstatische" das Tiefste im Menschen (378). Das „wache Bewußtsein" ist nur sein „weltlicher Zustand", das „gebannte" dagegen der „Urzustand des Geistes" (274). Erst die Gesamtheit

[1] Othmar Spann, Erkenne dich selbst. Eine Geistesphilosophie als Lehre vom Menschen und seiner Weltstellung. (XVI u. 448 S.) Jena 1935, Gustav Fischer. M 12.—

dieser Rückverbindungen „schafft Persönlichkeit" (383).

Verwandt dazu geht das Motiv von „Mythos und Magie" als dem „Urtümlichen noch in uns" (9), das Ernst Mally zu einer „Philosophie der natürlichen Weltauffassung" auszubauen unternimmt[2]. Mythos und Magie sind überzeitliche Formen, in denen das schwebend Dynamische der Wirklichkeit sich ausdrückt. Wir sind „in einer ungreifbaren, schwebenden Wirklichkeit, die... ist ... nichts als verdichtete, fließende Kraft" (37). „Es ist Macht, die uns bewältigt, oder es ist Macht, die wir selbst üben" (41). „Im Segen und im Fluch" wird darum das Eigentliche offenbar: daß „Segen und Fluch Gewalten" sind, „die man nicht schafft, die man aber, im Segnen oder Fluchen, ‚beruft'" (ebd.). „So ist Ekstase Zurückgehen auf das reine Erleben und schlichte Wissen der Wirklichkeit" (51).

Die Front gegen „bürgerliche Nüchternheit", die in einem solchen Denken sich vollzieht, wird dann endlich ganz deutlich vom zugeordnet Religiösen her, wie es nicht wenig aus der Grundhaltung Karl Barths und seiner unmittelbaren Freunde spricht. Es ist das Motiv einer „Frondierung der Welt". Fast in der Sprache eines Reiterangriffs spricht es aus Hans Asmussens „Galaterbrief"[3], dem gerade „die Welt in allem Widerstreit so schön" ist (17) und dem entsprechend das Evangelium betont als das „Unglaubliche" erscheint (31). So wird es eine scharfe Absage an „die Welt des Gesetzes", als „Welt der Einordnung" und „Welt der Solidarität" (33): da es darauf ankommt, „daß wir herausgerissen werden" (41). Denn „Gesetzlichkeit ist der Unglaube" (81), während der Glaube als „Zumutung des Todes" (83) „mit dem Tode Arm in Arm geht" (85). Gegen alle Pflege der „Ordnungen" steht, „daß das Christentum auf drei Ordnungswidrigkeiten basiert: auf der Geburt aus der Jungfrau, auf dem Verbrechertod des Gerechten, auf der Auferstehung eines wahrhaft Toten" (151). Nicht das „Kompromiß", sondern die „Gabe Gottes im Segen und im Fluch, das letzte Wort, das Wort in Ausschließlichkeit", ist das Wort der Kirche als der „Hüterin des Feuers, das heilsam, aber gefährlich ist" (47). Und zuletzt steht sie nicht in einer vergotteten Harmonie, sondern im „Kreuz als Widerstreit Gottes mit sich selbst" (111), und „daß jeder Christ Zeit seines Lebens von der Leidenschaft verzehrt wird, die ihm am Kreuze erwächst" (205). — Karl Barth, der Meister, faßt diese Dinge in seinem „Credo"[4] objektiver, ja läßt sogar alle Rede von „Elend und Verzweiflung des Menschen" grundsätzlich schweigen in die reine objektive Rede vom Geheimnis Christi (41 f.) und alles Wort von „Wagnis" verstummen in das eine Wort „Geschenk" (87), also daß geradezu der äußerste Gegensatz zu Barths Anfängen erreicht ist: nicht mehr eine Problematik der Distanz zwischen Gott und Mensch, sondern eine Dogmatik der objektiven Heilswege Gottes im objektiven Geheimnis des Kreuzes: das Dunkel von Welt und Mensch untergegangen in das „Geheimnis der Offenbarung" (61 f.) als „Verhüllung Gottes" (70 86) im Geheimnis des Karfreitags, in das „Leiden ohne Grenze, ohne Sinn und ohne Zukunft" (70) und also gerade sagend die „Selbsthingabe Gottes" (78) Aber dann offenbart die heftige Polemik gegen einen Mitvollzug dieses Leidens (80 84), die starre Ablehnung jeglicher natürlicher Gotteserkenntnis (15 ff.), noch mehr der Fluch gegen die „Werkgerechtigkeit" (als „die eine, eigentliche und unvergebbare Sünde, die Sünde wider den Heiligen Geist", 111) und der jähe, sachlich unvorbereitete, Ausbruch gegen die „analogia entis" (77) den wahren Untergrund dieses Objektivismus: eben doch die kalte Verzweiflung am Menschen, dem nur noch mit seinem völligen Untergang zu helfen ist. In dieser kalten Verzweiflung sieht Barth nicht mehr, wie gerade die katholische „Werkgerechtigkeit" in der Silbe „Werk" das Folgerichtige zum objektiven Dogma sagt: das Leben als reine dienende Werkzeuglichkeit im Geheimnis der Selbstpreis-

[2] Ernst Mally, Erlebnis und Wirklichkeit. (135 S.) Leipzig 1935, Jul. Klinkhardt. M 5.80.

[3] Hans Asmussen, Theologisch-kirchliche Erwägungen zum Galaterbrief. (205 S.) München 1935, Chr. Kaiser. M 4.90.

[4] Karl Barth, Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik. (174 S.) München, Chr. Kaiser. M 2.60.

gabe Gottes. Er sieht das nur noch unbewußt in den erschütternden Einleitungsworten zur „Fragenbeantwortung" (die geradezu ein Fallit an seinen Utrechter Hörern bekennt): „daß Sie und ich uns nicht ganz auf der gleichen menschlichen Ebene befinden", wenngleich in „keiner absoluten" Verschiedenheit, weil es die „unter uns Menschen nicht" gibt (150). Es ist aber die deutliche Verschiedenheit zwischen Barths dogmatischer Objektivität und dem religiösen Subjektivismus seiner (protestantischen) Hörer (vgl. 159 f.).

Gegenüber dem Blitzen und Flammen dieser Zeit-Motive hebt das katholische Motiv sich deutlich durch seine letzte sachliche Nüchternheit ab, — eben weil es in allem zuletzt dienende Werkzeuglichkeit heißt. Scharf wird das gerade an Léon Bloy klar, dem Marta Romeissen eine gute Studie widmet[5]. Er ist der „catholique absolu" (3), in seiner religiösen Leidenschaft zur sich-opfernden Selbstpreisgabe (13), und dies unter dem steten „supplice de l'angoisse" (21), in diesem Hin- und Hergerissen sich geradezu versteigend in eine Gnostik luziferischen Hin-Herirrens des Heiligen Geistes (24 58). Aber sosehr ihm vom absoluten Schweifen seiner zerrissenen Seele her „abîme" als „pseudonyme de Dieu" erscheint, zuletzt beugt alle Ekstatik und Dämonie sich absoluter in den Einen objektiven Dienst: „que tout n'est rien ... excepté la gloire de Dieu" (24). — Im gleichen Geist vollzieht Josef Hasenfuß seine Kritik an der Religionsphilosophie von Jakob Friedrich Fries[6], der mit seinem „heroischen Enthusiasmus" eines „immanent natürlichen Supranaturalismus der geheimnisvollen gefühlsmäßig ästhetischen Ahndung des Ewigen in der Natur und Geschichte" (153) im Ursprung wichtiger Zeitrichtungen steht. Es wird bei Fries keine wahre Überwindung des Rationalismus, sondern die Predigt eines „geistig-ethisch-ästhetischen Vollkommenheits-Ideals der autonom souveränen Vernunft" (245), — als Gegenpol gegen Kierkegaard (und als Gegenbewegung gegen seinen eigenen herrnhutischen Ursprung). Rationalismus (eines Einbefassens Gottes in den Begriff) und Irrationalismus (eines Einbefaßtwerdens des Menschen in das übersteigende Geheimnis), Harmonisierung (der Welt mit Gott) und Distanzierung (zwischen Welt und Gott) erscheinen als Ausspringen aus dem einen wahren Dienstverhältnis zwischen Gott und Geschöpf, wie das Katholische es formuliert: Gott nahe zu sein als dem Übersteigenden, und also Ihn zu fassen als den Unfaßbaren. — So ist es dieselbe Position, die Alois Dempf Kierkegaard entgegensetzt[7]: Gott als „Herr" (204) gegenüber dem Hegelschen „System der Systeme" und dem Kierkegaardschen „System der Systemlosigkeit". Kierkegaard ist nicht das Christliche gegenüber Hegel, sondern selber Philosophie wie Hegel: er „kehrt die Hegelsche Dialektik einfach um" (153). — Es ist — in einer merkwürdigen Konvergenz der Geschichte — dieselbe Position zu der im „Parzival" Wolfram von Eschenbach, in Vorwegnahme Thomas von Aquins, aus dem Zusammenbruch des Frühmittelalters reift (wie Gottfried Weber in einer tiefen Studie[8] anschaulich macht), — und die Aug in Aug steht zur „tragischen Existenz", wie sie von Heidegger her das Gesicht der Gegenwart formt (vgl. die gleichnamige Studie von Alfred Delp[9]). Es ist darum folgerichtig, wenn Joseph Engert seine Umformung von Erkenntnistheorie und Logik in einer „Erschließung des Seins"[10] aus dieser Position heraus durchführt: Hindurchschau durch die unverengte reale Breite der „Gegebenheiten" und ebenso gerade Hinaufschau zum „metaphysisch Transzendenten". — So ist es nicht merkwürdig, daß all diese katholischen Autoren sich ausdrücklich

[5] Marta Romeissen, Katholizismus als Mystik bei Léon Bloy. (68 S.) Leipzig 1935, S. Hirzel. M 3.—

[6] Josef Hasenfuß, Die Religionsphilosophie bei Jak. Fr. Fries. (XIX u. 315 S.) Würzburg 1935, C. J. Becker. M 7.50.

[7] Alois Dempf, Kierkegaards Folgen. (232 S.) Leipzig 1935, Jakob Hegner. M 5.50.

[8] Gottfried Weber, Der Gottesbegriff des Parzival. Frankfurt 1935.

[9] Freiburg 1935.

[10] Jos. Engert, Die Erschließung des Seins. (Die Philosophie usw. Abt. 7.) (115 S.) Bonn 1935, Peter Hanstein. M 3.70.

zu jener „analogia entis" bekennen, die wir seit Jahren als Inbegriff der katholischen Haltung hinstellten (Romeissen 59 ff., Hasenfuß 214 306 f., Dempf 13 f. 46 f. 55 f. 59 154 179, Weber 29—51, Delp 89, Engert 6 f.). Darin, daß die „analogia entis" das je Anfangshafte der „so großen Ähnlichkeit" zu Gott betont, öffnet sich in ihr der ganze „Sturm zum Absoluten". Darin aber, daß sie das je Abschließende der „je größeren Unähnlichkeit" zu Gott unterstreicht, wird es die Nüchternheit der Demütigung zur „Anbetung des Absoluten". So hat gerade Gottfried Weber recht, in ihr die „Kulturidee des Gralrittertums" zu sehen (51): Flammen reifend zu überlassen.

Erich Przywara.

Der japanische Staatsgedanke

Der Engländer A. Morgan Young, der in Kobe, der wichtigsten Hafenstadt für die japanische Ausfuhr, seit vielen Jahren das in ganz Ostasien wegen seiner furchtlosen Kritik geschätzte „Japan Chronicle" herausgegeben hat, erzählte in der nordamerikanischen Monatschrift „Asia" (August 1935, S. 474 ff.), er habe in seiner Zeitung einmal bemerkt, es sei traurig und gewiß nicht nach dem Willen des Kaisers, daß der Leiter einer Schule, wie es oft und neulich wieder geschehen sei, bei einem Brand umkomme, weil er sich für verpflichtet gehalten habe, das Bild des Kaisers aus den Flammen zu retten. Young wurde am folgenden Tage vor den Polizeipräsidenten geladen, der ihm in großer Uniform sagte: „Ich verstehe sehr wohl, daß ein Engländer oder ein Amerikaner so denkt; die japanische Anschauung ist ihnen unbegreiflich. Für uns ist das Gott (und dabei schlug er auf den Tisch). Ein Japaner würde schwer bestraft, wenn er so geschrieben hätte, aber da Sie aus Mangel an Verständnis gehandelt haben, warne ich Sie."

Diese Art von Vergottung des Kaisers drückt nicht etwa bloß die, wenigstens amtliche, Gesinnung rückständiger Provinzgewaltiger oder kleiner Staatsangestellter aus, sondern sie dringt, obwohl sie lange preisgegeben schien und auch heute noch von sehr vielen Japanern abgelehnt wird, irgendwie von neuem in die höchsten Kreise der Regierung und sogar der Wissenschaft ein. Chikao Fujisawa, Professor für politische Geschichte an der Kaiserlichen Universität in Fukuoka und einer der führenden Männer der „Japanischen Kulturgesellschaft" (Nippon Bunka Renmei), suchte diese Theorie in der von ihm herausgegebenen Vierteljahrschrift „Cultural Nippon" (Juni 1935, S. 340 ff.) als geschichtlich und staatsrechtlich allein möglich und als für den Bestand Japans notwendig zu erweisen. Er sagt ohne Umschweife (S. 352): „Nach unserer religiösen Überzeugung ist unser Kaiser nicht ein bloßer Mensch, sondern die Verkörperung der Sonnengöttin, die der Menschheit und andern Geschöpfen Leben, Licht, Wärme und Hoffnung schenkt. Aus diesem Grunde ist unser Kaiser immer von einem glühenden Verlangen beseelt, zum allgemeinen Besten der Menschheit auf jede mögliche Weise beizutragen." Die Sonnengöttin habe ihrem Enkel und seinen Nachfolgern Japan zu immerwährender Beherrschung im Geiste ihrer eigenen „unbegrenzten schöpferischen Liebe" übergeben (S. 348). Dadurch sei eine „geistige Einheit" zwischen Kaiser, Volk und Land bewirkt worden, die nach alter Überlieferung darin ihren Ausdruck gefunden habe, daß die Sonnengöttin aus dem Boden des Landes Reis zu gemeinsamer Nahrung für Kaiser und Volk hervorsprießen läßt (S. 353). Da die Göttin den Kaiser zum Herrscher gemacht hat, so ist sein Herrscherwille niemals vom Volke abhängig, und der Meiji-Kaiser, der dem neuen Japan am 11. Februar 1889 die jetzt noch bestehende Verfassung gab, habe sie aus eigener Machtvollkommenheit als genauere Erklärung des ihm von seinen Ahnen gewordenen Auftrages gegeben und dabei in der Kleidung des obersten Shintopriesters an heiliger Stätte geschworen, die überkommenen Grundlinien der kaiserlichen Herrschaft nie zerstören zu lassen (S. 350).

Nun geht aber aus Fujisawas eigener Zeitschrift hervor, daß man in der japanischen Öffentlichkeit auch heute die Herleitung der kaiserlichen Oberherrschaft von der Sonnengöttin nicht mit derselben Eindeutigkeit zu vertreten braucht wie die Lehre, das Recht des Kaisers hange nicht vom Willen des Volkes oder der Volksvertretung ab.

Denn Fujisawa läßt in derselben Nummer, in der er seinen Aufsatz veröffentlicht, den in Japan lebenden Deutschen Dr. Thomas Bäuerlein zu Worte kommen, der (S. 361) die Erzählung von der Einsetzung des Kaisers durch die Sonnengöttin als „nur bildhaften" Mythos bezeichnet. Die naturwissenschaftliche Erkenntnis stimme damit insofern überein, als von der Sonne „die Erde und alles Leben" stamme, das dann durch die Erbmasse von den Ahnen zu den Nachkommen weitergeleitet werde.

Außerdem ist bemerkenswert, daß sich der Meiji-Kaiser in dem von Fujisawa (S. 350 f.) mitgeteilten Wortlaute des Eides niemals auf die Sonnengöttin beruft, sondern auf den „Kaiserlichen Begründer" seines Hauses und auf die übrigen „Kaiserlichen Ahnen". Ebensowenig wurde in der auf den Eid folgenden Proklamation an das japanische Volk (S. 351 f.) die Sonnengöttin erwähnt, sondern es hieß darin: „In Kraft der höchsten Gewalt, die Wir von Unsern Kaiserlichen Ahnen geerbt haben, verkünden Wir dieses unveränderliche Grundgesetz zum besten Unserer jetzigen Untertanen und ihrer Nachkommen." Weder Fujisawa noch sonst jemand hat einen geschichtlichen Beweis dafür erbracht, daß tatsächlich der erste Kaiser Japans von der Sonnengöttin in sein Reich eingesetzt worden sei, und es wäre selbstverständlich aussichtslos, den vielen Millionen, die im heutigen Japan weder vom Dasein einer Sonnengöttin noch vom Dasein irgend einer andern Göttin wirklich überzeugt sind, aus nationalen Gründen einen ehrlichen Glauben an die Lehre beibringen zu wollen, der Kaiser stamme leiblich von der Sonnengöttin ab und herrsche in ihrem göttlichen Auftrag.

Glücklicherweise besteht in Japan vollständige Religionsfreiheit, und so wird sich jeder nach seinem Glauben die von Dr. Bäuerlein als Grundlage des nationalen Mythos angegebenen natürlichen Zusammenhänge deuten dürfen. Dem Christen bietet die Lehre von der für jeden einzelnen wie für alle Völker sorgenden Vorsehung Raum genug, die Anfänge und das Fortbestehen der Herrschaft des Kaisers über Japan auf göttliches Walten zurückzuführen. Und es widerstrebt auch nicht der katholischen Glaubenslehre, sich den Ursprung der Staatsgewalt so zu denken, daß unabhängig vom Willen des Volkes durch die Macht der Umstände nur e i n e r die Herrschaft ausüben konnte, und daß sie deshalb diesem naturrechtlich, also nach dem Willen Gottes, zufiel und vom Volke als von Gott befohlen anerkannt werden mußte. Der Herrscher ist in diesem Falle nicht bloß Geschöpf Gottes wie jeder gewöhnliche Mensch, sondern durch ganz einzigartige Auserwählung eine wahre Vergegenwärtigung der göttlichen Allgewalt. Diese Erklärung des Ursprungs der staatlichen Autorität gehört auch heute noch zu den Theorien, die von angesehenen katholischen Staatsphilosophen vertreten werden, und sie kann eine viel festere Grundlage echter nationaler Gesinnung werden als der Mythos von der Sonnengöttin.

Aber nicht nur mit einer von der shintoistischen abweichenden Deutung des Kaisermythos hatte man sich in den leitenden Kreisen Japans abgefunden, auch die Unabhängigkeit des Kaisers vom Volke wurde längst nicht mehr allgemein anerkannt. Der maßgebende Staatslehrer Dr. Minobe, Professor an der Kaiserlichen Universität in Tokio, Mitglied des Oberhauses und häufiger Berater der Ministerien, hatte seit dreißig Jahren gelehrt, nach der Verfassung sei der Kaiser ein „Organ" des Staates, wenn auch das höchste, und er sei an die verfassungsmäßig durch die Volksvertretung beschlossenen Gesetze gebunden. Die Staatslehrer an den japanischen Universitäten waren fast sämtlich Minobes Schüler; sie vertraten die Ansicht ihres Meisters, und seine Bücher waren allgemein im Gebrauch.

Aber am 9. April 1935 wurden die zwei wichtigsten Werke Minobes über die Verfassung vom Ministerium verboten. Gleichzeitig wurden die Gouverneure der Provinzen und die staatlichen Schulen aller Grade angewiesen, die Verbreitung der Verfassungstheorie Minobes nicht mehr zu dulden. Am 25. April wurden Minobes Bücher vor dem Hause des militärischen Reservistenverbandes feierlich den Flammen übergeben. Am 4. August wurde durch einen endgültigen Erlaß der Regierung festgestellt, daß der Auftrag der Sonnengöttin an den ersten Kaiser die japanische Staats-

führung bestimme, daß nach Artikel I der Verfassung Japan durch eine ununterbrochene Reihe von Kaisern regiert werde, daß also Träger der höchsten Gewalt der Kaiser sei, und daß jede Verfassungstheorie, die den Kaiser zu einem Werkzeug der Staatsgewalt mache, der nationalen Politik zuwiderlaufe.

So viel Leidenschaft um die Ermittlung des richtigen Sinnes der Verfassung wäre gerade in Japan schwer zu erklären, wenn es sich um etwas anderes gehandelt hätte, was sich schon durch die Bücherverbrennung verriet. Der Berichterstatter der „Times" (Nr. 47 134, 5. August 1935) meldete denn auch aus Tokio: „Der Zweck war die Beendigung der Erregung, die in Heer und Flotte um sich griff. Beide stehen nach der Verfassung unmittelbar unter dem Befehl des Kaisers, der seine Befehlsgewalt durch die Generalstäbe ausübt." Es werde nun behauptet, Professor Minobes Theorie habe es dem Ministerium ermöglicht, im Jahre 1930 die Unterzeichnung eines wichtigen internationalen Vertrages beim Kaiser gegen den Rat des Generalstabes durchzusetzen. Jedenfalls hätten seit dieser Zeit Heer und Flotte gegen die herrschend gewordene Auffassung Minobes gekämpft.

Das japanische Militär scheint also seine Macht, jedes Ministerium zu stürzen, doppelt sichern zu wollen. Schon bisher mußte der Kriegsminister Generalmajor, der Marineminister Konteradmiral sein, und beide blieben unter der Befehlsgewalt des Militärs. War der Generalstab mit einem Ministerium unzufrieden, so konnte er die Minister des Heeres und der Flotte zwingen, ihre Entlassung zu nehmen, und zugleich konnte er allen Offizieren gleichen Ranges die Annahme eines Ministerpostens so lange verbieten, bis die Zusammensetzung des neuen Ministeriums den militärischen Forderungen entsprach. Immerhin kommt auch nach der neuen Festigung des militärischen Einflusses auf die Politik noch alles darauf an, wer im gegebenen Falle das Ohr des Kaisers gewinnt. Sowohl Erfahrungen aus der Geschichte Japans wie die fortschreitende politische Bildung der Massen und die wirtschaftlichen Notwendigkeiten machen es zweifelhaft, daß der Kaiser die ihm nun von neuem zuerkannte Macht nie gegen die Bestrebungen seiner Generalstäbe einsetzen wird. Und so hätte schließlich der laut verkündete Plan, die kaiserliche Ehre zu retten, vielleicht in Wirklichkeit zum Ziele gehabt, nicht das Volk dem Kaiser, sondern den Kaiser dem militärischen Nationalismus zu unterwerfen. Wenn die Urheber dieses Planes wähnten, die tote Mythologie der Vergottung des Kaisers, die nach den obigen Darlegungen für den jetzt angenommenen Sinn der Verfassung unwesentlich und durch stichhaltigere Deutungen ersetzbar ist, zum lebendigen Glauben des entscheidenden Teiles der Nation machen zu können, so erklärt sich das wohl am besten aus einer bei Soldaten nicht seltenen Überentwicklung des Vertrauens auf Gewaltmittel.

Jakob Overmans S. J.

Besprechungen

Leben Jesu

Messiaskönig Jesus. Ein Tatsachenbericht aus seiner Zeit. Von Joseph Pickl. 8° (280 S., mit 15 Bildtafeln u. 3 Karten) München 1934, Kösel & Pustet. Geb. M 6.80.

Über Leben und Sterben Jesu kann trotz der vielen Bücher immer noch Eigenartiges und Neubegründetes geschrieben werden. Das zeigt das Werk von Joseph Pickl. In klarem Aufbau, kräftiger Sprache und eingehender Begründung, meist aus den ersten Quellen, besonders aus Flavius Josephus, werden hier zwar nicht alle Ereignisse im Leben Jesu, wohl aber die dramatischen Höhepunkte, vor allem das Leiden, behandelt. Wohl wissen wir alle, daß die Juden zur Zeit Jesu das Messiasbild der alten Propheten mit irdisch-politischen Vorstellungen bis zur völligen Überwucherung durchsetzt hatten. Wie stark aber dieses Politische ins Leben Jesu hereinragt, hat erst Pickl hervorgehoben und anschaulich gemalt. Er geht von dem Begriffe „lestes" (Räuber) aus. So wurde er seither bei Barabbas und Ezechias

aufgefaßt. Wir moderne Abendländer dachten nur an den üblichen Strauchräuber mit seiner gemeinen Gesinnung. Pickl zeigt eingehend, daß dies nicht zutrifft. In alter Zeit war dieser „lestes" ein „Freiheitsbandenkämpfer". Schon in Europa erlebt man, wie Leute, die sich ungerecht unterdrückt fühlen, sich zum Freiheitskampf zusammenschließen, auch ohne militärische Formen; allein das eigentliche Land solcher unregelmäßigen, aus Idealismus handelnden „Freiheitskämpfer" ist der Orient. Pickl weist hin auf seine Erfahrungen während des Weltkrieges im Balkan und hat daher für die Berichte der alten Schriftsteller über solche Verhältnisse einen geschulten Blick. Palästina ist nach seiner Landesnatur für solche Kämpfe wie geschaffen. „Das Herz der Freiheitsbewegung war der See Genesareth." Der Aufstand, der nach Lukas am Laubhüttenfest stattfinden sollte, war dem Pilatus verraten worden. So konnte er ihm zuvorkommen. Der Führer dieser Freiheitskämpfer war Barabbas, der daher für die öffentliche Hinrichtung auf das Osterfest bestimmt wurde. Die Stimmung am Laubhüttenfest, wie sie Johannes Kap. 7—10 zeichnet, läßt zwar das Volk ungeduldig nach Jesus aussehen, den es ja auch für einen solchen „Freiheitskämpfer" hielt, allein Jesu Worte klingen doch unbefangener und bewegen sich in anderer Richtung. Doch sind Pickls Vermutungen und Begründungen sehr beachtenswert. Neues Licht wird auch auf die Leidensgeschichte geworfen: auf den Verrat des Judas, auf die Art der Gefangennehmung, Verspottung, Kreuzigung. Wertvoll ist die neue Vorstellung der Antoniaburg. Sie deckt sich gut mit den archäologischen Funden und der Geländemorphologie. Der Lithostrotos käme zwar nicht genau dahin, wo er heute von einem Teil der Archäologen angenommen wird, bei den Dames de Sion, sondern auf die Südwestseite. Ein genauer Plan macht Pickls Gedankengang den Lesern klar, die Jerusalem nicht gesehen haben. Die Gegentheorie wird eingehend mit militärischen Gründen zurückgewiesen; sie wollte ja den Gerichtsort des Pilatus in die (beim heutigen Jaffator gelegene) Herodesburg verlegen. Die eben im Gang befindlichen Ausgrabungen an dieser Stelle erweisen zwar erneut mächtige Mauern aus römischer Zeit, allein für den Ort des Pilatus-Gerichtes am Osterfest kam nur die Antoniaburg an der Nordwestecke des Tempelplatzes „als Gefechtsstand" in Frage. Mit Recht gibt Pickl seinen Untersuchungen den Untertitel „Ein Tatsachenbericht". In der Tat wäre es ein vergebliches Unterfangen, solche Untersuchungen bei einem „Mythos" oder einer „Sage" anstellen zu wollen. Bald würde die Archäologie, bald die Philologie widersprechen, wenn man überhaupt so weit käme, bestimmte prüfbare Behauptungen aufzustellen.

Ein schwieriges Problem ist der Tiefstand der Gotterkenntnis gegenüber Jesus bei den Aposteln trotz seiner Äußerungen. „Objektiv liegt dieses Selbstbewußtsein Jesu und diese bis zu den Leidenstagen konsequent fortschreitende Lehrentwicklung von seiner Gottheit klar da. Eine ganz andere, hiervon scharf zu unterscheidende Frage ist es, wie weit Volk und Apostel geistig mitkamen, wie weit diese ihrerseits in ihrer persönlichen Erkenntnis der Gottheit Jesu vordrangen" (64). Öfters bemerkt ja das Evangelium, daß im Augenblick die Jünger die Worte Jesu nicht verstanden, wohl aber behielten und später sich daran erinnerten. Die Schwerfälligkeit der Apostel im Verständnis ermöglichte anderseits ihre Unbefangenheit im alltäglichen Verkehr mit Jesus und ist uns eine Sicherheit des Glaubens. Nur die Tatsachen selbst, das Kreuz und die Auferstehung, konnten den Messiasbegriff wirklich reinigen, und die Himmelfahrt vollendete den Beweis der göttlichen Natur. So bietet Pickls Werk in der Frage, ob Mythos oder Geschichte, im gegenwärtigen Kampf der Weltanschauungen eine Antwort, für die wir ihm dankbar sein müssen.

R. Köppel S. J.

Neues Testament

1. Mysterium Christi. Christologische Studien britischer und deutscher Theologen. Hrsg. von G. K. A. Bell, Bischof von Chichester, und Adolf Deißmann. 8° (357 S.; mit zwei Bildtafeln) Berlin 1931, Furcheverlag. M 16.—; geb. M. 18.—
2. Judas Iskarioth in den neutestamentlichen Berichten. Untersucht von Donatus Haugg.

gr. 8° (198 S.) Freiburg i. Br. 1930, Herder. M 5.20.

3. Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes. Hrsg. von Fritz Tillmann. 5. Bd. Die Briefe an die Thessalonicher und Galater. Übersetzt und erklärt von Alphons Steinmann. 4., zusammen mit Fritz Tillmann neu bearbeitete Aufl. 8° (179 S.) Bonn 1935, Hanstein. M 5.80.

1. Mysterium Christi: Ein Sammelband, ungewöhnlich einheitlich im Aufbau, wohltuend durch gläubiges Verständnis Christi, reich an Kenntnissen und anregenden Gedanken; einzelnes, das von unserer katholischen Auffassung abweicht, zu behandeln, ist hier kein Raum. Manche Untersuchung würde wertvoll ergänzt durch die Denkarbeit katholischer Theologen. So würde z. B. das Verhältnis von Christi Wunder und unserem Glauben geklärt werden können. — „Jesus" (Jeschua = Josua = Gotthilf) kam im 1. Jahrhundert öfters vor nach Josephus und den Papyri. Vom 2. Jahrhundert ab wird es seltener bei Juden wie bei Christen, Spanien ausgenommen, nicht so bei Arabern. Selbst im Text des NT, bei einem Ahnen Jesu, bei Pauli Mitarbeiter Jesus Justos, erst recht bei dem Zauberer von Zypern und dem Mörder Barabbas suchten die alten Abschreiber den heiligen Namen zu ändern (Deißmann). An der Tatsächlichkeit von Jesu Wort und Werk hängt alles, wie für die Urkirche (1 Kor. 15), Lukas und Johannes, so für uns; daher waren und sind die Berichte voller historischer Kritik unterworfen, aber einzigartig wertvoll und Heilsgeschichte wird der historische Jesus erst durch den Glauben an die Osterbotschaft, an den erhöhten Christus (G. Kittel). Jesus, als Lehrer vielfach den Rabbinern ähnlich, galt doch dem Volk als geisterfüllter Prophet wegen seiner „Vollmacht", prophetischen Redeform, seiner Vorhersagungen und symbolischen Handlungen, wegen des Kampfes für Gottes Willen und Königsherrschaft und Endgericht gegen Formalismus, wegen der Berufung auf seine für Israel entscheidende Gottessendung und des unmittelbaren Verkehrs mit Gott. Und doch ist er mehr: die Erfüllung, der Sohn und Bringer des Reiches (Dodd). Gegenüber den Versuchen, alles in den Evangelien vom Hellenismus oder Rabbinismus her zu erklären oder wegzuwerfen, müssen wir Jesu Lehre und Wunder vielmehr als Ganzes betrachten und als schöpferische Deutung des AT durch den Messias auffassen. Seine Heilungen, und zwar gerade am Sabbat, am Tag des Gottesfriedens, sind Anbruch der Zeit des Messias (vgl. Matth. 11, 28). Jesus als Messias ist (vorbedeutet durch das alttestamentliche Gottesvolk und seinen König) nunmehr der einzige, dem Vater unbedingt gehorsame, in Niedrigkeit siegreiche Sohn, „Menschensohn", der durch seinen freiwilligen Opfertod die alttestamentlichen Opfer erfüllt und Gerechtigkeit und Erlösung als Beginn der Endzeit herbeiführt. Er ganz allein (Hoskyns). „Jesus Christus ist der Herr", ist das Bekenntnis der Urkirche zur grundlegenden Gottestat, die hinter den Ostererfahrungen der Jünger steht: in der Auferstehung Jesu hat Fleisch und Blut, hat das Haupt der neuen Menschheit Anteil erhalten an Gottes Ewigkeit. Als erhöhter Herr ist Jesus gegenwärtig in seiner Kirche durch den mächtig wirkenden, als Person unterschiedenen, aber ihm wesenseinen Heiligen Geist (Sasse). Die einflußreichsten Theologen in England halten treu fest an der Lehre der griechischen Väter und Konzilien über die Menschwerdung. Als Freunde des Platonismus betrachten sie Christus mit Vorliebe als Krönung und Haupt der Schöpfung und erörtern lebhaft das Verhältnis der zwei Naturen und Willen in Christus, wenn auch manche infolge der methodistischen Erweckungsbewegung mehr Kreuz und Erlösung betonen möchten. Ein einzelner Versuch, die Menschwerdung in die Alleinslehre der Entwicklungstheorie einzuspannen, mißglückte (Creed). Einen modernen Zugang zur christologischen Frage sucht Micklem. Die hellenistische Philosophie, Grundlage der alten Christologie: Gott wurde Mensch (zwei Naturen in einer Person), um die Menschen seinshaft zu vergöttlichen, sei heute überholt und unvorstellbar. Geschichtlich von Paulus und den Evangelien aus gesehen, sei Jesus göttlich und Erlöser, insofern in seinem vollkommenen Charakter, seinem Gehorsam gegen den Vater und seiner alles

ertragenden Liebe zu den Menschen, seiner Hingabe für sein Volk sich Gottes Güte und Gnade einmalig offenbare. „Christus" drücke am besten den Glauben der Kirche aus: Messias, Erfüller der Sehnsucht aller Völker, Gottes Offenbarer, König und Sieger. [Dieser Versuch ist allerdings nicht vereinbar mit den übrigen Aufsätzen und mit unserer Überzeugung von immer und überall geltenden Grundwahrheiten menschlicher Erkenntnis; wohl wird jede Zeit neue, ihr entsprechende Werte in den unerforschlichen Reichtümern Christi finden.] Wie Gott im AT stets der eigentliche Retter seines Volkes war, so ist Jesus vor allem Erlöser, erkannt schon in seiner Benennung „Knecht Gottes" und „Menschensohn", nach Daniel 7 zwar Reichserbe, aber zuerst zum Leide bestimmt. Auch bei Paulus ist er Schöpfer und Versöhner des Alls, bei Johannes Licht im geistlichen Sinne. Alle, die das Kreuz nicht in den Mittelpunkt stellten, waren kraftlos, wie Arius, Sozini und die Aufklärer. Lehrer und Vorbild konnte Jesus als Mensch sein, volle Erlösung bringen nur als Gott. Auch im Mittelalter wies die Messe eindringlich hin auf das Gotteslamm. Ähnlich taten alle großen Theologen. Das Christentum ist nicht Krone einer natürlichen religiösen Entwicklung, sondern absolut durch Christi Person und Gottes versöhnende und neuschaffende Tat, die den Gegensatz zwischen Gott und Mensch überwindet (Mozley). Das Geheimnis des Kreuzes sei nicht stellvertretende volle Wiedergutmachung des Geschehenen (das sei vor Gottes Heiligkeit unmöglich), sondern Jesus könne uns vergeben ohne unsere Werke, weil er dem Vater im Opfer des Lebens vollkommenen Gehorsam darbrachte (so auch unser Sterben heiligte) und Gottes Zorn vor allem in seiner Seele litt, verkannt in seinem treuen Zeugnis und als Opfer, die Gesamthaftbarkeit der Menschheit übernehmend. Nicht Höllenstrafen litt er, aber befreite uns vom Satan (Althaus). Den Ausdruck „Leib Christi" nahm Paulus wohl von der Eucharistie (1 Kor. 10, 16 ff.). „Leibhaftig" ist die Einheit der Kirche, weil sakramental: durch die Taufe wird jeder Christo „einverleibt", in der Vereinigung erhalten durch die Eucharistie, die Wiederholung von Jesu Abendmahl, wo er sich selbst als Opfer weihte für die Sünden der Welt (Rawlinson). Christi Herrlichkeit ist uns nach Hebr. und 2 Petri noch verborgen, aber doch wirksam in der Gnade, wie sie sich am Ende (daß wir, wie die Urkirche, lebendiger erwarten sollten) enthüllt in Macht (H. Frick). [Der Durchbruch in Wundern, bes. der Auferstehung, ist aber doch grundlegend für unsern Glauben; Sichtbarkeit und Ämter der Kirche sind von Christus gewollt und der Menschennatur entsprechend; die Pracht des Gottesdienstes ist freilich nur angemessener Ausdruck und Sinnbild, keine Offenbarung der Herrlichkeit.] Sehr Beherzigenswertes schreibt zum Schluß Bell, Bischof von Chichester: „Die Kirche und der Theologe." Theologe und Pfarrer müssen ihre Kraft vereinen, um Jesus Christus einer Welt zu verkünden, die ihn so sehr braucht. Niemals war systematisches Denken über das, was Christentum bedeutet, so nötig als heute ... wegen der neuen Tatsachen über den Anfang der Welt, über den Ursprung des Menschengeschlechtes usw. Nur aus dem Mißverstehen heraus erleiden Glaube und Kirche tausend unnötige Verluste, welche durch mehr Theologie und besseren Unterricht vermieden werden könnten. Christentum ist Wahrheit. Die Kirche sollte den Theologen ehren, und der Pfarrer die Hilfe des Theologen beanspruchen. Ohne „Streit" gäbe es nur kleine Fortschritte. Man erweist der Frömmigkeit einen sehr schlechten Dienst, wenn man jede theologische Äußerung zensiert oder ungewöhnliche Meinungen als skandalös bezeichnet, statt ihnen mit Argumenten entgegenzutreten. Die Kirche braucht keine Angst zu haben. Das Zeugnis der Kirche über Glauben und Sitte wird nicht verwirrt durch die vorschnelle Äußerung eines törichten oder verdrehten Geistlichen. Es lohnt sich, etwas zu wagen. In unsern Tagen, da so viele Angriffe auf die eigentlichen Grundlagen der Religion gemacht werden, ist eine kühne und furchtlose Theologie ein mächtiger Gesandter Christi. Der Theologe will ja auch die seit Jahrhunderten gesammelte Erfahrung nicht unbeachtet lassen. Sodann ist er gerade durch das Prinzip

der Menschwerdung verpflichtet, sich zu bemühen, in die Angelegenheiten dieser Welt einzudringen. Schließlich ist er ein einzelner und dazu der Diener der Kirche, die größer ist als er.

2. Eine umfassende sorgfältige Untersuchung auf dem Boden der neutestamentlichen Berichte. Den Kirchenvätern galt Judas als Sünder; schon Origenes begründet seinen Verrat aus Maßlosigkeit, Habsucht und Unglauben; scharf urteilt Augustin. Im Heliand ist Judas der Treubrecher, in den Passionsspielen der Schacherer, für die Legenda aurea und Abraham a Sancta Clara der „Erzschelm". Den Gnostikern, mittelalterlichen Juden und manchen neuen Dichtern und auch Exegeten ist er Held, Anwalt des Gesetzes oder des Messianismus, für einige auch nur Sage. Dies letztere widerlegt Haugg aus Paulus und Markus. Die Synoptiker, fußend auf den Petruserzählungen, geben die Tatsachen mit Hinweis auf Gottes Vorauswissen und das AT, lassen auch Judas' kalte Überlegung und Satans Einfluß erkennen; Johannes ergänzt und begründet mit Unglauben und Habsucht und zeichnet ihn als Heuchler; zunächst erwartete er wie die andern einen irdischen Messias, seit dem Entscheidungstage von Kapharnaum war er innerlich ungläubig, trennte sich immer mehr, blieb aber äußerlich bei Jesus, „ein Teufel". Angabebefehl und Verlegenheit des oberstverantwortlichen Hohen Rates, Geldgier und Satan trieben Judas zur Tat: er bot sich selbst an und forderte dreißig Silberlinge. Beim Abendmahl, um die andern Apostel im Glauben zu stärken und Judas „zurückzulieben", enthüllte Jesus den Verrat; die Entlarvung ist nach Johannes ein Ganzes, der Verräter entfernte sich vor der Kommunion; so auch die älteste, besonders syrische Überlieferung. Nach eingehender Erörterung der Gründe entscheidet Haugg sich gegen die Judaskommunion, die nach Chrysostomus' und Augustins Vorgang von manchen vertreten wird. Mit römischem Militär, trotz Jesu letzter Warnung, führte Judas den Verrat aus und endete in Verzweiflung. Zum Schluß prüft Haugg noch genau das Prophetenzitat vom Töpferacker und die Echtheit der Berichte über Judas' Ende.

3. Das „Bonner NT" (zum großen Teil auch schon das AT) ist zur Zeit die einzige wissenschaftliche katholische Erklärung des NT in deutscher Sprache und schon darum bei dem steigenden Interesse für Bibellesung höchster Beachtung wert. Durch die hiermit vollendete neue Bearbeitung der letzten Jahre ist es auf die Höhe der Forschung gebracht, die es zusammenfassen will. Da es wegläßt, was nur den Fachmann interessiert, und vor allem die Erklärung nicht an einzelne Wörter anhängt, sondern den heiligen Text in fortlaufender Umschreibung darlegt und deutet, so ist es auch für weitere Kreise angenehm lesbar. Sehr gut sind überall die neuesten Fragen berücksichtigt, vor allem aber auch die zahlreichen Angriffe zurückgewiesen. In diesem Band gibt Steinmann zunächst eine allgemeine literarische Einführung in die Paulusbriefe; hatte Deißmann gegenüber den „Lehrbegriffen" zum ersten Mal Paulus wieder als lebensvollen Menschen vor uns hingestellt, so betont Steinmann, daß er als Apostel sich doch auch an die Öffentlichkeit wende und Predigtergänzung in Form biete. Die schallanalytische Methode habe bei den ursprünglich ja gesprochenen Briefen Berechtigung, zerstückle aber zu sehr. Die Echtheitsgegner sollten mehr den geistigen Reichtum und die wechselnde Lage und Stimmung Pauli bedenken. Die besondern Einleitungen führen gut in Umgebung und Stimmung der einzelnen Schrift, des Verfassers und der Leser ein, so wie hier z. B. Steinmann, ein trefflicher Kenner der Umwelt des Paulus, die Handelsstadt Thessalonich und die Verhältnisse seiner Gemeinde schildert. Bei 2 Thess. wird besonders die Echtheit untersucht. Ebenso geht Steinmann den vielen Fragen um Leserkreis und Einzelheiten des Gal.-Briefes sorgfältig und gründlich nach, so weit Raum und Rahmen gestatten: Notwendigkeit der Beschneidung nach den Irrlehren, Einheitlichkeit der Berichte Apg. 15 und Gal. 2, Nord-Galater als Adressaten. Im Laufe der Erklärung werden Chrysostomus und neuere Kommentare wie auch Abhandlungen gut ausgewertet, was zahlreiche Verweise zeigen. Einundzwanzig gut unterrichtende Exkurse sind eingeschaltet über Arbeit, Leiden, Nächstenliebe, Wiederkunft (zu 2 Thess.),

Malzeichen Jesu, Elemente der Welt usw. Die Erklärung selber ist umfassend und besonnen. Die neue Bearbeitung von 2 Thess. und Gal. wurde wegen einer schweren Erkrankung des Verfassers von Tillmann besorgt.

W. Koester S. J.

Theologie

Tore zu Christus. Von Dr. Donatus Haugg. 8° (X u. 294 S.) Freiburg i. Br. 1935, Herder. M 3.40, geb. M 4.50.

Der Verfasser will eine moderne Aszetik schreiben. Das ist sie nicht darin, daß sie von Christus Richtung nimmt und von ihm erfüllt ist; das war sie schon ehedem, besonders stark in der tiefen Erfassung Christi bei Bérulle und im Exerzitienbüchlein. Aber die lebensvollen Beziehungen sind erschöpfend und gut zusammengestellt. Und was der Verfasser gut zusammengeschaut hat, das gibt er auch mit viel Wärme, oft gehobener Sprache und mancher originellen Bemerkung wieder. Schade, daß er im Bestreben, Modernes zu geben, glaubte, Altes abdunkeln zu müssen, eine freilich bald alltägliche Erscheinung. Wenn z. B. vor dem Negativismus als ausschließlicher Haltung mit Recht gewarnt wird, so ist doch zu beachten, daß er in der ernsten Aszese nie ausschließlich war, daß auch negative Formulierung und Haltung von stärkstem positivem Gehalt geladen sein kann. Das „du darfst nicht" einer einfachen Anstandsgewöhnung hat schon manchen gerettet, wo die herrlichsten Ideale nicht mehr klar genug verstanden wurden. Ein Satz wie der folgende wird aus innern Gründen und äußerer Erfahrung widerlegt: „Alle Bußübungen und besonders jene, welche sich auf den Körper erstrecken, nützen selten, was sie eigentlich bezwecken wollen." Von „religiösen Pflichten" und „religiösen Übungen" wird man bei aller Liebe auch weiterhin schreiben und schreiben müssen. Dergleichen Mängel — sie sind nicht gerade zahlreich — werden aber den erfahrenen Leser nicht abhalten, wieder einmal nach dem Buch zu greifen. Es regt an, und zwar, weil vom Erkennen her und weil von der göttlich hoch und menschlich nah geschauten Person Christi her, nachhaltig.

S. Nachbaur S. J.

Das Heilswerk der Kirche. Ein Beitrag zu einer Theologie der Geschichte. Von Thomas Michels O. S. B. 8° (92 S.) Salzburg 1935, Anton Pustet. M 2.20.

Schon immer galt das kirchlich formgewordene Gebet als Spiegelbild des Glaubens. Daß darin auch der Niederschlag des christlichen Geschehens liege, nicht bloß der conversio morum des einzelnen, sondern auch der politeia der ganzen christlichen Völker, war anzunehmen und wird von P. Michels eingehend ausgeführt. Geschichte ist seit der Erlösung nur dort, wo Christus beinhaltet ist, alles andere wird bloßer Ablauf, Chaos und Verfall. Es ist hier nicht möglich, auch nur einen Teil der kernhaften Sätze anzuführen, die an keiner der heute brennenden geschichtsbauenden Fragen vorübergehen. Aus den Grundlagen des Christentums und ihrer vielfach geäußerten Form wäre staatsaufbauende Weisheit und sieghafte Kraft zu gewinnen. — Die liturgischen Texte, die der Verfasser heranzieht, natürlich nur solche, die den ehrwürdigen Schimmelgeruch eines alten Sakramentariums tragen — schon seit Leo dem Großen sei die Theologie der dispensatio salutis verkümmert —, diese Texte also werden fast als inspiriert behandelt und zugleich mit der Liebe eines Liturgie-Philologen. Dem, der in der Lesung von Mauer, Auferstandene, herkommt, fällt auf, wie in beiden Büchern so manche packende Gedanken sich gleichen: sie liegen in Salzburg in der geistigen Luft.

S. Nachbaur S. J.

Der Mann im Holz. Geschichten um einen Beichtstuhl. Von Otto Michael. 8° (200 S.) Einsiedeln (Schweiz) 1935, Benziger. Geb. M 3.80 (Fr 5.60).

Seinem Stile nach — auch von Stil ist in dem Buch die Rede — gehört es, lebensvoll und redselig, wie es ist, beweglich und frei, zum Barock, mit einer Mischung von durchstoßender Gotik und romanisch trutziger Glaubensgewißheit. Schwerer ist zu sagen, was der Inhalt des Buches ist, der da im Holz des Beichtstuhles eingefangen wird. Zum großen Teil ist es ein Priesterleben und das Buch ein Priesterbuch, dann wieder ein Stück Kirchengeschichte, vor allem

als göttliche Gedanken und göttlich Werk der Erbarmung, dazu als Gegenseite menschliches Leben von letzter Verworfenheit bis zur Unschuld des Kindes, alle das Konfiteor suchend, und bei alledem glaubt man sich von einem Traum der schönen Literatur umfangen. Letzten Endes ist die Bereicherung noch größer als der Genuß. Beichtvater und Beichtkind werden den Beichtstuhl liebgewinnen. Wie der Verfasser selber vom Holz gefangen wurde, er ist es, wird nicht ausdrücklich gesagt; er muß manchem Konfiteor begegnet sein. Letztlich wird man vielleicht noch beachten, wie auch die Titelschrift ins Holz geraten ist. S. Nachbaur S. J.

Die Religion der Ägypter. Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden. Von Adolf Erman. 8° (XVI u. 465 S.) Mit 10 Tafeln und 186 Abbildungen im Text. Berlin u. Leipzig 1934, Walter de Gruyter & Co. Geb. M 7.50.

Der Nestor der Ägyptologen schenkt in dem vorliegenden Buche der Fachwissenschaft und der religionsgeschichtlich interessierten Welt die reife Frucht jahrzehntelanger Lebensarbeit. Zwar fußt es auf dem in den „Handbüchern der Königlichen Museen zu Berlin" erschienenen Abriß „Die ägyptische Religion" (Berlin 1904 u. 1909), der nicht nur im Inland, sondern auch im Ausland mit großem Beifall aufgenommen wurde. Aber Format, Abbildungen und Tafeln sowie die Erweiterung des Stoffes (22 statt 12 Kapitel) lassen das Werk doch als ein völlig neues erscheinen. Vor allem ist die meisterliche Beherrschung des Stoffes zu beachten. Seit 30—40 Jahren hat der Verfasser ihn bei all seinen Arbeiten im Auge behalten und durch unermüdliche Sammlung ergänzt. Insbesondere hat er auch die seit 1909 erschienene Literatur (Texte und Abhandlungen) in reichstem Maße, wenn auch nicht lückenlos, herangezogen. Als Ägyptologe konnte er die unmittelbaren Quellen selbständig benützen und so seiner Darstellung durch zuverlässige Übersetzung der zahlreich eingeflochtenen Texte eine sichere Grundlage geben. Man kann sich also dem Führer durch die verschlungenen Wege der ägyptischen Religion vertrauensvoll überlassen.

Der Verfasser hat sich das Ziel gesetzt, das Wesen der religiösen Anschauungen der alten Bewohner des Nillandes klar zu legen. Das ist jedoch bei der sonderbaren Entwicklung gar nicht so einfach. Erman versteht es vorzüglich, das Nebensächliche und Verwirrende auszuschalten und so den wesentlichen Kern anschaulich hervortreten zu lassen. Allein auch dabei bewahrt er eine gewisse Weite, so daß sich etwa abweichende Anschauungen meistens ungezwungen damit abfinden können. Ferner will er den langen Werdegang der Religion schildern von ihren erreichbaren Anfängen bis zu ihren Ausläufern in der christlichen Zeit. Diese mannigfachen Aufstiege und Abstürze und das schließliche Untergehen mitzuverfolgen, ist ein wahrer Genuß. Freilich soll die Darlegung nicht so vollständig sein, daß der Fachgelehrte darin nichts vermißt, aber sie soll doch dem Gebildeten eine eingehende Kenntnis des Gegenstandes vermitteln. Das wird in hohem Grade erreicht. — Der Religionsgeschichte hat der Verfasser von jeher etwas mißtrauisch gegenübergestanden. In dem Jugendalter dieser Wissenschaft war das gewiß berechtigt, und Erman hat wohl daran getan, sich an die in Wort und Werk überlieferten Tatsachen selber zu halten und sich so gegen naheliegende Fehlschlüsse zu sichern. Der Sache hat er damit unschätzbare Dienste geleistet. Allein in den letzten 10—20 Jahren hat sich diese Wissenschaft in ihren besseren Vertretern doch von ihren Auswüchsen befreit und ist zu einer ziemlich gesunden Methode gelangt. So hätte jetzt wohl etwas mehr Rücksicht auf ihre Ergebnisse genommen werden können. Das hätte hie und da irrigen Auffassungen vorbeugen und anderseits der Ausdeutung zuweilen eine größere Tiefe verleihen können. — Die Darstellung ist von echt Ermanscher Art. Köstlich ist besonders der feine, überlegene Humor, der an zahlreichen Stellen bald schwächer bald stärker zum Ausdruck kommt. Weniger erfreulich sind Rechtschreibung und Satzzeichenverwendung.

Der Verfasser ist für seinen Gegenstand begreiflich etwas eingenommen und sucht ihm manche freundliche Seite abzugewinnen. Aber im Grunde wird man durch die Lesung des Werkes doch

tief traurig gestimmt, daß sich ein so bedeutendes Volk wenigstens in seinen geistigen Trägern (von der Zeit Amenophis' IV. abgesehen) nicht zu reineren Höhen der religiösen Erkenntnis erhoben hat, ja daß es in immer tiefere Abgründe gesunken ist. So ist es verständlich, daß die Vertreter der (israelitischen) Offenbarungsreligion des öfteren ihren Spott über den ägyptischen Götzendienst ausgießen. Das braucht aber das wissenschaftliche Interesse an diesem doch bedeutsamen Gegenstand der Religionsgeschichte nicht zu beeinträchtigen, zumal wenn er wie hier in so angenehmer Form dargeboten wird. Die vorzügliche Ausstattung und der verhältnismäßig niedrige Preis werden ebenfalls zur Verbreitung des Werkes beitragen. H. Wiesmann.

Erziehungswissenschaft

Zum Wandel im deutschen Erziehungs- und Bildungsraum der Gegenwart. Formalprinzipien des neuen deutschen Menschen. Von Hans Hoffmann. 8° (108 S.) Hildesheim 1934, Borgmeyer. Kart. M 2.80.

Ein erfahrener Schulmann und Verwaltungsbeamter setzt sich aufgeschlossenen Blickes mit den starken Umwandlungen im deutschen Schul- und Erziehungswesen der Gegenwart auseinander. Vom festen Boden katholischer Weltanschauung aus nimmt er zu den entscheidenden Problemen unserer Tage Stellung. Er sucht einen Zugang zu ihrer Lösung zunächst in einer historischen Skizze der Vergangenheit, umschreibt den deutschen Raum der Gegenwart in seiner politischen Eigenart, um sich dann seiner Hauptaufgabe, den Bildungsfragen, zuzuwenden. Hier werden Führer und Gefolgschaft, bündische und schulische Erziehung behandelt. Den Abschluß bildet eine knappe Darstellung der geistigen Seite des Volkstums: Sprache, Geschichte, deutsches Volkstum. In einem Anhang werden wesentliche Dokumente zur Schul- und Erziehungslage geboten. Das Ganze ist mit einem starken Verantwortungsbewußtsein und Ethos geschrieben. Hoffmann versucht mit aufrechter Wahrung des grundsätzlichen Standpunktes, den positiven Werten des Umbruchs gerecht zu werden und bildet so einen sehr beachtlichen Beitrag zur Klärung jener Fragen, um die heute der Erzieher zu ringen hat. J. Schröteler S. J.

Sexualpädagogik. Grundlagen und Grundlinien. Von Rudolf Allers. 8° (269 S.) Salzburg 1934, A. Pustet. M 5.40.

Das Anliegen des Verfassers besteht darin, die Sexualpädagogik aus der Isolierung, in die sie vielfach unter dem Einfluß einer atomistischen Anthropologie geraten war, zu befreien und ihr die ihr zukommende Stelle in der Gesamterziehung zuzuweisen. Er bringt für solche anthropologische Unterbauung nicht nur medizinisch-psychologisches, sondern auch in ausgeprägtem Maße das philosophisch-metaphysische Rüstzeug mit. So entsteht eine Sexualpädagogik, die weniger Gewicht legt auf konkrete Anweisungen und eine pädagogische Kasuistik als auf die Heraushebung des Grundsätzlichen. Auch der Fachmann wird dem Verfasser für manche neue Erkenntnis oder neue Beleuchtung von Teilproblemen, vor allem aber für die Zusammenschau dankbar sein. Das Buch steht auf dem Boden der scholastischen Metaphysik und der katholischen Ethik. Die Bedeutung des Religiösen für die Sexualpädagogik wird angedeutet, aber in ihrem großen Wert wohl kaum ausgeschöpft.

J. Schröteler S. J.

Die systematischen Grundlagen der Pädagogik Eduard Sprangers. Von Emilie Boßhart. Mit einer monographischen Bibliographie E. Sprangers und einem Nachtrag zur Bibliographie Hans Vaihingers von Adolf Weser. (Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie, hrsg. von W. Schingnitz, Heft 10.) 8° (177 S.) Leipzig 1934, Hirzel. Kart. M 5.40.

Bei dem großen pädagogischen Einfluß, den Eduard Spranger auf unsere Zeit ausübt, ist es sehr dankenswert, eine systematische Darstellung der geschichtsmetaphysischen und allgemein philosophischen Grundlagen seiner Pädagogik zu besitzen. Die Verfasserin entledigt sich der einem lebenden Gelehrten gegenüber immer delikaten Aufgabe mit großem Geschick. Sie reiht

Spranger zunächst geistesgeschichtlich in die Linie des Neuhumanismus, die über Humboldt und Schleiermacher zu Dilthey und Paulsen, den Lehrern Sprangers, verläuft. Dann entwickelt sie die geschichtsmetaphysischen Grundansätze seines Denkens, die Spranger bekanntlich als Zusammenwirken des absoluten Seins und der Aktivität individueller Psychen im historischen Geschehen sieht, und wendet sich seiner allgemeinen geisteswissenschaftlichen Auffassung zu, aus der die verstehende Struktur- und Typenpsychologie erwächst. Daran schließt sich eine Darstellung der Kulturethik und endlich ein systematischer Aufriß der Kulturpädagogik, die unter den Stichworten: Bildung, Erziehung, Erzieherpersönlichkeit, Erziehung zur Gemeinschaft behandelt wird. Die Untersuchung läßt in ausreichendem Maß den Verfasser selber zu Wort kommen und ist bis zu der Berliner Akademieabhandlung von 1934, „Die Urschichten des Wirklichkeitsbewußtseins",durchgeführt. Die Arbeit ist gut gegliedert und flüssig geschrieben. Anschließend versucht die Verfasserin die Stellung der Kulturpädagogik Sprangers in der geistigen Situation der Zeit festzulegen. Dabei glaubt sie, daß das System Sprangers nur e i n e s neben andern möglichen sei und daß es nicht die Aufgabe wissenschaftlicher Pädagogik sein könne, allgemeingültige Sätze und Systeme zu erweisen, sondern rein darstellend die verschiedenen Ansichten und ihre Grundlagen nebeneinander zu ordnen. Der Erzieher selbst könne nur für die konkrete Situation, in der der Zögling steht, heranbilden. Das am Schluß aufgeworfene Problem, wie die religiöse Erziehung in der Gesamterziehung steht, rührt an die zentralste Frage, vor die der Erzieher gestellt ist. Sie findet weder bei Spranger noch bei Boßhart eine befriedigende Lösung. Die beigegebene Bibliographie der Sprangerschen literarischen Arbeit verdient den besondern Dank aller wissenschaftlichen Pädagogen.

J. Schröteler S. J.

T o t a l e B i l d u n g. Die Grundformen ihrer Verwirklichung: Führerbildung und Volksbildung. Von J o s e f P i e p e r und H e i n z R a s k o p. 8° (79 S.) Paderborn 1935, Schöningh. Kart. M 1.80.

Diese kleine, inhaltreiche Schrift, die zu den Veröffentlichungen des Instituts für neuzeitliche Volksbildungsarbeit (Dortmund) gehört, bemüht sich mit starker Eindringlichkeit vom Boden der Philosophia perennis aus um das Problem der Totalitätsbildung. Die Grundauffassung ist in drei Thesen niedergelegt: „1. Das Wesen der Bildung liegt im totalen Überblick über die Gesamtwirklichkeit. 2. Dieser totale Überblick ist nicht nur auf der Erkenntnisstufe des abstrakt-allgemeinbegrifflichen Wissens, sondern auch auf der Erkenntnisstufe des volkstümlichen Denkens verwirklichbar. So sind Führerbildung und Volksbildung die beiden Grundformen der Bildungsverwirklichung. 3. Die Verwirklichung der totalen Bildung auf der Stufe des Volkstümlichen untersteht bestimmten formalen Bedingungen, die sich aus dem Wesen des volkstümlichen Menschen als des Adressaten der Volksbildung ergeben." Die Arbeit wird abgeschlossen mit dem Beispiel eines Lehrganges der Führerbildung, in dem die theoretischen Erkenntnisse der Untersuchungen anschauliche Ausformung erhalten.

Die Schrift ist schon um dessentwillen dankenswert, daß sie ein zentrales Problem der heutigen bildungstheoretischen Auseinandersetzung mutig anpackt. Wir betrachten es als einen Vorteil, daß sie in mehr als einem Punkte zur Diskussion anregt. Vor allem wird das Wesen der totalen (ganzheitlichen) gegenüber der universalen (umfassenden) Bildung ebenso noch weiter zu klären sein wie die Kennzeichnung und Begründung der beiden Grundtypen des Bildungserwerbs. Aber selbst wenn eine solche kritische Auseinandersetzung das eine oder andere an den Grundaufstellungen der Verfasser ändern sollte, bliebe des Anregenden und Wertvollen noch genug, um die Schrift zu einer der erfreulichsten Erscheinungen auf dem Gebiet der theoretischen Pädagogik von heute zu machen.

J. Schröteler S. J.

D i e e r k e n n t n i s t h e o r e t i s c h e n G r u n d l a g e n u n d P r i n z i p i e n d e r A r i s t o t e l i s c h e n D i d a k t i k. Von J u l i u s D r e x l e r. (Neue Deutsche Forschungen, Abt. Philosophie, Bd. 4.) 8° (172 S.) Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. M 6.—

Als letzter hatte Otto Willmann einen umfassenden und eindringlichen Versuch gemacht, das pädagogisch-didaktische Denken des Aristoteles zusammenzufassen. Nach der Meinung Drexlers leidet dieser Versuch an dem Mangel, „daß er nicht von der Geschlossenheit des aristotelischen Weltbildes ausgeht und in diese hinein die pädagogischen Grunderkenntnisse einbaut, sondern umgekehrt die pädagogischen Grundfragen losgelöst für sich betrachtet und nur an den notwendigen Stellen auf das ganze System des aristotelischen Denkens zurückgreift". Demgegenüber will der Verfasser zunächst die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Gesamtheit des aristotelischen Systems darstellen, um in ihrem Rahmen und in engster Verbindung mit ihnen das erkenntnistheoretische und didaktische Grundproblem zu behandeln. Die Arbeit ist mit gründlicher Kenntnis der aristotelischen Schriften sowohl wie der neuen Aristoteles-Literatur gestaltet. Ihr Ergebnis zeigt, wie wertvoll es auch heute noch ist, für die Grundlegung des Lehrens und Lernens beim Stagiriten in die Schule zu gehen. Bei der Entwicklung der Erkenntnislehre weist der Verfasser an einer Stelle (S. 37 ff.) auf die Weiterführung durch Thomas von Aquin hin. Es wäre interessant gewesen, jedenfalls im Schluß der Arbeit die Übereinstimmung und die Unterschiede zwischen dem Stagiriten und dem Aquinaten, beim letzteren hauptsächlich auf Grund seiner Schrift „De magistro", herauszustellen. Niemand, der sich wissenschaftlich mit den didaktischen Problemen beschäftigen will, kann an der schönen Arbeit von Drexler vorübergehen.

J. Schröteler S. J.

Goethe-Schriften

Bürgertum und Bürgerlichkeit bei Goethe. Von Dr. Georg Keferstein. 8° (XII u. 286 S.) Weimar 1933, Böhlau. M 8.—, geb. M 10.—

Keferstein versucht auf Grund langjähriger Beschäftigung mit den Werken Goethes „eine Darstellung des Bürgertums und des aus ihm erwachsenen Künstlertums, so wie beides uns in Goethes Schrifttum entgegentritt", zu geben. Sein eigentliches Ziel ist, das Wesen der Erscheinung zu erfassen, „aus dem faktischen Bürger den reinen bürgerlichen Menschen herauszuarbeiten und ihn von den andern, nicht wesensgemäßen Erscheinungsformen des Bürgers, dem Philister und dem Bourgeois, zu scheiden" (S. 1 f.). Auf diesem Wege hofft er zu einer Darstellung der typischen Bürgerlichkeit in Goethes Schrifttum, unter Abgrenzung gegen die Fehlformen des Bürgers, zu gelangen. Mit Max Weber versteht der Verfasser „unter Bürgertum im ständischen Sinn diejenigen Schichten, die von der Bureaukratie, dem Proletariat, jedenfalls immer von Außenstehenden, als ... ‚Leute von Besitz und Bildung' zusammengefaßt werden". Er ist der Ansicht, daß unter den hier nach Weber gegebenen Begriff in starkem Maße auch Goethe selbst fällt.

In zwei umfangreichen Abschnitten: „Der bürgerliche Mensch bei Goethe" und „Bürgerliches Künstlertum bei Goethe", zeigt Keferstein an Hand von zahllosen Selbstzeugnissen des Dichters und Menschen, daß der Altmeister der deutschen Literatur der bürgerlichen Auffassung und Anschauungsweise — allerdings unter Ablehnung der „Fehlformen" — sehr nahestand. Zwar läßt sich der Lyriker „nicht oder kaum in den Typ des bürgerlichen Künstlers hineinbauen, obwohl auch in einer Goetheschen Würdigung der lyrischen Dichtungsgattung überhaupt ein Moment durchscheint, das die Gesinnung des bürgerlichen Künstlertums verrät. Zunächst aber steht sie bürgerlicher Gesinnung am fernsten, zumal sie ja immer etwas Unordentlich-Improvisiertes, etwas Schicksalhaft-Getriebenes und etwas Chaotisch-Dämonisches an sich hat.... Auch das Drama ist nicht die bürgerlicher Dichtung und ruhiger Bürgergesinnung gemäßeste Form. Nicht umsonst ist sein Instrument, die Bühne, der Ort, wo vagabundisch-unbürgerliche Gesinnung vorherrscht, wo aller wahrhaftigen Bürgergesinnung widerstrebende Scheinhaftigkeit die Regel ist. Nicht umsonst stellen die Sendung und die Lehrjahre die Bühne, das Schauspielertum und das Drama als äußersten Gegenpol zu bürgerlichem Menschentum hin" (223 f.). Aber als Epiker kann Goethe in vielen seiner Schriften als Verkünder der Bürgerlichkeit gelten. „Goethes bür-

gerliches Künstlertum betrachten, heißt mithin, seine epische Kunst in den Mittelpunkt rücken, wie das denn auch in dieser Arbeit gleichsam von selbst geschah" (226).

Die wissenschaftlichen Belege und gelehrten Anmerkungen umfassen 50, die Literaturangaben 6 Seiten. Man mag über Kefersteins Definitionen von Bürgertum und dessen „Fehlformen" streiten, seine Ausführungen über bürgerliche Ethik und die Religion des bürgerlichen Menschen zum Teil ablehnen und auch über die allzu große Ängstlichkeit, womit er den Dichter und Menschen Goethe gegen den oft sehr naheliegenden Vorwurf philiströser Gesinnung zu verteidigen sucht, ab und zu lächeln — „Wer für Goethes Bürgerlichkeit kein Verständnis hat, der muß zu Frau v. Staëls Urteil über ihn kommen: ‚Überhaupt mag ich Goethe nicht, wenn er nicht eine Bouteille Champagner getrunken hat'" (179) —, die fachwissenschaftliche Gediegenheit dieser gründlichen Studie wird von solchen Aussetzungen im ganzen nicht berührt.

A. Stockmann S. J.

Goethe als Erbe seiner Ahnen. Von Joseph A. v. Bradish. kl. 8° (35 S.) Berlin-Neuyork 1933, B. Westermann.

In dieser fesselnd geschriebenen kleinen Studie wird gleich eingangs die unverhältnismäßig überragende Bedeutung der „Erbanlagen", d. h. der Vorfahrenreihe eines Menschen gegenüber Erziehung und „Umweltsfaktoren", nachdrücklich betont. Ob diese heute auch in naturwissenschaftlichen Kreisen weitverbreitete Ansicht in vollem Umfange Geltung hat, bleibe dahingestellt, aber daß sie in unserem Falle doch wohl in der Hauptsache zutrifft, hat Bradish mit dem Hinweis auf die geistigen und körperlichen Merkmale der hier in Betracht kommenden Stammreihen aus den Familien Goethe, Textor, Lindheimer und Seip, soweit das in einer knappen Abhandlung geschehen konnte, nachgewiesen. Insbesondere ist Goethes Großmutter, Anna Margaretha Lindheimer (1711—1783), verehelichte Textor, nach seiner und vieler Vererbungsforscher Überzeugung die Ahnfrau, welcher Goethe am meisten an körperlicher und geistiger Mitgift verdankt. — Zusammenfassend urteilt der gelehrte amerikanische Goethekenner: „Unser Dichter selbst ist ein ausgesprochen weibliches Genie.... Goethe ist ‚Erlebnisdichter', er erkennt intuitiv, handelt instinktiv, urteilt gefühlsmäßig. ... Goethe liebt das Allzumännliche nicht, ‚Das Ewigweibliche zieht uns hinan', kennzeichnet den ganzen Menschen."

A. Stockmann S. J.

Goethes Stellung zur Unsterblichkeitsfrage. Von Heinrich Scholz. gr. 8° (48 S.) Tübingen 1934, Mohr. M 1.50.

„Gibt es Gründe, die einen positivistisch denkenden Menschen zur Bejahung des Unsterblichkeitsglaubens bestimmen können?" Scholz antwortet: „Für diese Frage, und nur für sie, darf Folgendes behauptet werden: Goethe hat diese Frage jedenfalls von dem Augenblick an bejaht, in welchem sie für uns zum ersten Mal als eine ihn ernstlich bewegende Frage greifbar wird, also seit 1813; denn für einen früheren Zeitpunkt kann dies nicht behauptet werden" (S. 11). — Nach einer kurzen Untersuchung des Kestnerschen Dokuments aus dem Jahre 1772, d. h. der bekannten ziemlich eingehenden Charakteristik, die Lottes Wetzlarer Verlobter, Johann Christian Kestner, über den 23jährigen Goethe mit besonderer Berücksichtigung der damaligen religiösen Einstellung des jungen Dichters niederschrieb, widmet der Verfasser seine ganze Aufmerksamkeit dem „fundamentalen Unsterblichkeitsglauben" Goethes, wie er nach seiner Meinung besonders deutlich in dem sog. Falkschen Dokument vom Januar 1813 sich offenbart.

Falks Zuverlässigkeit und Treue bei dieser Berichterstattung über sein Gespräch mit dem Dichter wurden allerdings früher öfter von Goetheforschern angezweifelt, gelten aber heute im großen und ganzen als unbestritten. Gegen die Auslegung, die Scholz den Mitteilungen Falks gibt, wären indes einige Bedenken und Zweifel am Platze. Jedenfalls aber ergibt sich in der Hauptsache nur eine Bestätigung dessen, was schon bekannt war, eine Bestätigung insbesondere der Worte, die der Dichter am 1. September 1829 zu Eckermann über die Entelechie äußerte.

Wenn somit die vorliegende Studie dem Fachmann auch nicht eigentlich neue Erkenntnisse vermittelt, so bleibt doch bestehen, daß sie die interessante Frage auf Grund einiger wichtiger Dokumente — auch der Brief der Gräfin Auguste Bernstorff geb. Stolberg und die Antwort des greisen Dichters werden ausführlich behandelt — in scharfsinniger und anregender Weise beleuchtet. Nicht erwähnt wird dagegen von Scholz jenes etwas andersklingende Geständnis, das der Dichter nur wenige Tage vor der Unterredung mit Johannes Falk, am 6. Januar 1813, in einem Brief an den Philosophen Jacobi in die lapidaren Sätze faßte: „Als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit, als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt" (Goethes Werke, Weimarer Ausgabe, 4. Abteilung [Briefe] XXIII 226). A. Stockmann S. J.

Goethe und Hegel. Von Hugo Falkenheim. 8° (VI u. 84 S.) Tübingen 1934, Mohr. M 4.50.

Der Verfasser hält den Weg, den „nach dem Scheitern der einseitig abstrakten Behandlung durch die Althegelianer" der Dichterphilosoph Friedrich Theodor Vischer 1839 zuerst wies, für den richtigen: Bei voller Erfassung und Klarstellung des gemeinsamen Wesensgrundes bei Goethe und Hegel darf doch die Verschiedenheit menschlich-poetischen Erlebens und theoretisch-begrifflichen Erkennens nicht übersehen werden. — Vorzüglich ist es das weite Gebiet des Epischen, auf dem Hegel als Philosoph von Goethes Lebenswerk gelten kann, während zum lyrisch-dramatischen Schaffen des Dichters Hegels ausgesprochener Objektivismus zunächst in unleugbarem Widerspruch steht. Sehr große Gegensätze zeigen sich insbesondere im Verhältnis der beiden Männer zur Natur, in der Würdigung des Gemeinschaftslebens und nicht zuletzt in ihrer Stellung zur Religion. Hier gilt für Goethe das urfaustische Geständnis: Gefühl ist alles! Trotzdem erklärt der Verfasser im panegyrisch gehaltenen Schlußkapitel bei Erörterung des Faustthemas emphatisch: „Daß es gerade das religiöse Gebiet ist, in dessen Gehalt die beiden großen Pantheisten den Sinn des Lebens erfüllt sehen, kann gar nicht stark genug gewertet werden" (81). Es war daher keine Willkür, sondern gesunder Instinkt, wenn die Zeitgenossen den „Doppelgipfel der deutschen Geisteskultur" mit dem Namen Goethe und Hegel bezeichneten, „gerade um ihrer Verschiedenheiten willen, durch die sie einander aufs fruchtbarste ergänzen" (83).

A. Stockmann S. J.

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

Zur Entstehung des modernen Kapitalismus

Von Johann B. Schuster S. J.

Bei der Untersuchung über die Entwicklung des modernen Kapitalismus stieß man auf die Frage, woher etwa beim ausgehenden Mittelalter das erforderliche Geld kam, mit dem der erwachende „kapitalistische Geist" die neuen großen kapitalistischen Unternehmungen aufbauen konnte. Sombarts Antwort ist vor allen andern auch über die Fachkreise hinaus bekannt geworden. In seiner monumentalen Geschichte des Kapitalismus stellt er den Satz auf, daß für die Entstehung der großen bürgerlichen Kapitalvermögen im wesentlichen nur die Geburtsaristokratie in Frage kommt, aus deren Grundbesitzeinkünften, somit aus akkumulierter Bodenrente, das Handelskapital entstand. Schon vor Sombart hatte sich Bücher ähnlich ausgesprochen. Vor mehr als dreißig Jahren hat ein Schüler Sombarts, der Münchener Wirtschaftshistoriker Jakob Strieder, an Hand der Augsburger Steuerbücher Sombarts Theorie nachgeprüft. Seine Arbeit „Zur Genesis des modernen Kapitalismus" ist vor kurzem in neuer Auflage erschienen[1].

Strieder erhielt seinerzeit von Sombart die Korrekturbogen des „Modernen Kapitalismus" zugesandt. Ganz offen wird im Vorwort erzählt, wie die ursprüngliche Absicht des dankbaren Schülers darauf ausging, Sombarts Theorie mit Hilfe induktiver Forschungen an dem reichen und repräsentativen Augsburger Quellenmaterial als richtig zu erweisen. Aber im Verlaufe dieser angestrengten Forschungen kam Strieder widerwillig zur Überzeugung, daß sich Sombarts Lehre mit den Tatsachen nicht vereinbaren lasse. „Es versteht sich von selbst, daß, nachdem ich nun den Führer verloren hatte, meine Sorgfalt sich verdoppelte. Mußte es doch immerhin als ein Wagnis erscheinen, in einem Erstlingswerke einem so hervorragenden Forscher, wie Sombart es ist, gegenüberzutreten. Trotzdem war es weniger das verletzte Autoritätsgefühl in mir, das mich eine ungetrübte Freude an der Arbeit nicht finden ließ — Sombart und Autorität assoziiert sich so schwer —, als vielmehr ein heftiges, ästhetisches Mißbehagen bei dem Gedanken, in saurer Kärrnerarbeit aus dem schönen Bauwerk eines Großen ein Stück reißen zu müssen, aus einem Bauwerk, das mir selbst teuer geworden ist" (Vorwort).

Es ist von hohem Reiz, dem angesehenen Wirtschaftshistoriker und Geschichtsschreiber des gewaltigen Jakob Fugger in seinen Darlegungen zu folgen. Von vornherein stand ein doppelter Weg offen, Sombarts Thesen zu prüfen. Man konnte sich fragen, ob nicht in dem kunstvollen Gewebe

[1] Zur Genesis des modernen Kapitalismus. Forschungen zur Entstehung der großen bürgerlichen Kapitalvermögen am Ausgang des Mittelalters und zum Beginn der Neuzeit, zunächst in Augsburg. 2., vermehrte Auflage. Bearbeitet von Dr. Franz Karaisl von Karais. 8° (XVI u. 232 S.) München 1935, Duncker & Humblot.

seines Gedankenbaues hier und dort Lücken oder schwächere Stellen zu finden waren. Wie steht es mit der vorgängigen Wahrscheinlichkeit seiner Theorie? Man konnte aber auch, soweit es anging, das urkundliche Material sprechen lassen. Praktisch hat unser Autor beide Wege miteinander verbunden. Es kam ihm aber vor allem darauf an, aus den Augsburger Quellen ein lebensvolles Bild der Reichtumsentwicklung, ihrer Träger und ihrer Herkunft zu geben. Dazu zwang ja schon die Methode Sombarts selber. Er wollte Geschichte geben, und dazu mußte man die Quellen zum Reden bringen. Sombart glaubt gerade für die Stadt Augsburg aus dem urkundlichen Material höchst wahrscheinliche Beweise für seine Auffassung gewinnen zu können. Strieder kommt es nun sehr zustatten, daß uns die Steuerbücher der Stadt Augsburg, die neben dem Namen des Steuerpflichtigen auch die für ihn angesetzte Steuersumme nennen, von 1396 bis 1717 nahezu vollständig erhalten sind. Mit Hilfe des uns bekannten Steuersatzes für bewegliches und unbewegliches Vermögen konnte er jetzt, allerdings in sehr mühsamen Berechnungen und unter Anwendung verschiedener Vorsichtsmaßregeln und Kunstgriffe, das eindrucksvolle Bild der allgemeinen Vermögensentwicklung zeichnen, das im ersten Teil des Buches niedergelegt ist. Die großen Vermögen wuchsen, namentlich im Zeitabschnitt von 1467 bis 1540, ganz rapid an Zahl und Größe. Vermögen, wie sie 1467 nur 39 Augsburger Bürger aufweisen konnten, nannten 1540 schon 278 Bürger ihr eigen. Während im Jahre 1467 das Gesamtvermögen der 39 Reichen zwischen 232 209 und 464 418 Florin betragen hatte, besaßen im Jahre 1540 die 278 Reichen ein Vermögen von 5 110 783 bis 10 221 566 Florin! Eine Hauptursache, natürlich nicht die einzige, für diesen immer anwachsenden Geldstrom liegt in der fortgeschrittenen kaufmännischen und gewerblichen Tätigkeit eines Teils der Stadtbewohner, also in der Möglichkeit, diese Tätigkeit als gewinnbringenden Hauptberuf betreiben zu können.

Hier drängt sich nun die Frage auf, aus welchen Kreisen die neuen Großkaufleute hervorgegangen sind. Bücher meinte, der mittelalterliche Handelsstand habe sich aus dem Stand der städtischen Grundeigentümer gebildet, die durch Einführung der Häuserleihe und des Rentenkaufs zu Besitzern mobilen Kapitals geworden seien. Aus einem Besitzstand wurde ein Berufsstand. Büchers Auffassung blieb nicht ohne Widerspruch. Trotzdem glaubte Sombart eine ähnliche Antwort geben zu müssen wie Bücher. Er fragt nach der wichtigsten der subjektiven Voraussetzungen der kapitalistischen Unternehmung, nämlich auf welche Weise sich ein Geldvermögen in angemessener Höhe in der Verfügungsgewalt eines Wirtschaftssubjektes anhäufte, so daß hierauf gestützt eben dieses Wirtschaftssubjekt an die Gründung einer kapitalistischen Unternehmung gehen konnte.

Sombart weist mit scharfem Sarkasmus die herrschende Auffassung zurück, die annimmt, daß eine Vermögensbildung großen Stils, wie sie allein den Anstoß zu einer kapitalistischen Neugestaltung des Wirtschaftslebens geben konnte, im Rahmen des handwerksmäßigen Handels oder einer andern handwerksmäßig geübten wirtschaftlichen Tätigkeit vor sich gehen konnte. Namentlich über Fugger, dessen Herkunft im Dunkeln liegt, meint

er: „Daß der Ahnherr des Welthauses das Stammvermögen weder durch Barchentweberei noch durch Hausieren mit Züchen erworben hat, wird mir niemand verwehren anzunehmen, bis er mich vom Gegenteil überzeugt hat." Die unleugbare Reichtumsbildung bei einzelnen Personen des Handwerkstandes sei auf bereits vorhandenes Vermögen bei Eintritt in den Handel zurückzuführen, auf Glücksfälle, wie reiche Heirat, Erbschaft, geglückte Grundstücksspekulation. Für den Händlerstand sieht Sombart in dessen Beteiligung am Bergbau und am Geldgeschäft die Ursachen der Vermögensanhäufung. Also im mittelalterlichen Handwerksbetrieb, im Handel und Transportwesen sei infolge der Kleinheit der Umsätze, der hohen Spesen wegen, eine bedeutende Vermögensakkumulation nicht möglich gewesen. Es muß daher reiche Leute gegeben haben, die nicht von ihrer Hände Arbeit geschaffenes Kapital dem Wirtschaftsleben zuführten.

Aber wo waren diese Leute zu finden? Um darauf eine verlässige Antwort geben zu können, sollen wir nach Sombarts Rat einmal die Träger des späteren kapitalistischen Handels in den einzelnen Städten etwas genauer auf ihren Stand ansehen. Und da glaubt er, daß die reichen Handelsleute der frühkapitalistischen Zeit aus den Geschlechtern der Städte hervorgegangen seien, d. h. aus Altbürgern, alten grundbesitzenden Familien der Stadt. Wegen der fortgesetzt steigenden Nachfrage neu in die Stadt Einwandernder stieg auch die städtische Grundrente und somit das Einkommen der Grundbesitzer. Mit der Zeit kamen sie auf den Gedanken, mit ihrem Geldüberfluß Handelsgeschäfte zu machen, zuerst vorübergehend; dann aber wächst sich bei einzelnen Familien diese gelegentliche Tätigkeit zu einem Berufe aus. Urkundlich läßt sich für diese Entwicklung allerdings, wie Sombart zugibt, nur ein Indizienbeweis führen. Man kann nachweisen, daß die genannten Geldbesitzer Zugehörige, sei es des Landadels, sei es des städtischen Patriziats, gewesen sind. — Soweit in kurzen Zügen die Meinung Sombarts.

Strieder macht schon einleitend eine Reihe von Vorbehalten gegen die These Sombarts und ihre Begründung. Bezüglich des Händlerstandes, der erst im Bergbau und Erzhandel bedeutende Gewinne erzielen konnte, wird doch von Sombart übersehen, daß ein größeres, vorher erworbenes Kapitalvermögen zu allermeist die Voraussetzung war, um in solchen Unternehmungen bedeutende Gewinne erzielen zu können. Die Grundrententheorie hat dann das Bedenkliche, daß man Juden und Christen trennen muß. Denn die Juden durften keinen Grundbesitz erwerben, konnten also ihr Vermögen nicht aus Renten beziehen. Sombart hat dies selbst gemerkt und über die Vermögensbildung bei den Juden eine eigene Theorie aufgestellt, die indes Widerspruch gefunden hat. Hinsichtlich der Christen und Patrizier entsteht die Schwierigkeit, daß das städtische Patriziat, besonders in der früheren Zeit, keineswegs einen nach allen Seiten hin und für alle Zeiten festgeschlossenen Stand bildete, daß es sich vielmehr fortgesetzt aus den unteren sozialen Schichten ergänzte. In Augsburg z. B. scheint nach Schließung der Geschlechtergesellschaft den städtischen Patriziern eine solche Blutzufuhr sehr notwendig gewesen zu sein. Im Jahre 1478 waren die Geschlechter, die 1383 die Geschlechtergesellschaft gebildet hatten, bis

auf 13 ausgewandert oder ausgestorben. So beschlossen die Übriggebliebenen, vier blühende zünftige Familien, die Nördlinger, die Remen, die Sulzer und die Ridler, in ihre Gesellschaft aufzunehmen. Doch diese schlugen die angebotene Ehre aus. Erst 1538 kam eine Vermehrung der Geschlechter zustande. Unter den 37 neu in das Patriziat aufgenommenen Familien befanden sich notorische Emporkömmlinge aus der Weberzunft, wie die Ehem, Fugger und Bimmel.

Von größerer Bedeutung ist eine Unterstellung Sombarts, die Strieder einen verhängnisvollen Trugschluß nennt. Wenn nämlich Sombart für Handels- und Geldmänner des ausgehenden Mittelalters nachweist, daß sie Zugehörige des städtischen Patriziats oder des Landadels waren, so ist damit in keiner Weise festgestellt, daß sie notwendigerweise ihr Urvermögen aus Grundeigentumsrechten herleiteten. Ein verarmter Geschlechter oder Landadeliger konnte sich auch auf andere Weise ein Handelskapital verschaffen. Noch viel weniger folgt, daß die Mehrzahl der Geschlechter aus ihren Grundrenten Vermögen in solcher Höhe zu akkumulieren vermochte, um damit eine kapitalistische Unternehmung gründen zu können.

Sombart hatte gerade auch für Augsburger Verhältnisse die Tatsache geltend gemacht, daß es ausnahmslos Familien adlig-patrizischen Ursprungs waren, die für die Geschichte der kapitalistischen Unternehmungen jener Zeit von Bedeutung waren. Dabei wird als selbstverständlich angenommen, daß diese Patrizier, eben weil sie Patrizier waren, ihre Handelskapitalien aus Grundrenten herleiteten.

Strieder macht sich nun daran, an Hand der Steuerlisten ein Bild von der Vermögensentwicklung der reichen Augsburger Familien zu geben. Bei Untersuchung der Familien, die ihren Ursprung vom Landadel herleiten, ergibt sich, daß zunächst die überwiegende Mehrzahl in der Geschichte des Augsburger Kapitalismus keine Rolle gespielt hat. Von den fünf Familien, deren Mitglieder man zu Großkaufleuten rechnen kann, sind die Engelschalk aus Bürgern zu Landadeligen geworden, nicht umgekehrt; die Baumgartner und Ilsung besaßen zur Zeit ihrer Einwanderung keine monetierte ländliche Grundrente mehr; die Imhof endlich erscheinen schon sehr früh als Kaufleute mit kleinem Handelskapital, so daß es nicht nötig ist, dessen Herkunft aus Großgrundbesitz abzuleiten. Sodann ist die Grundrententheorie überhaupt auf ihre Möglichkeit zu prüfen. Im Mittelalter war das Institut der Erbleihe die häufigste Form des Grundrentenbezuges. Aber gerade deswegen war es den Grundbesitzern praktisch unmöglich, von der Werterhöhung ihrer zu Erbleihe ausgeliehenen Objekte zu profitieren, weil nämlich der Zins ein für allemal festgesetzt und unerhöhbar war. Der Nutzen des wirtschaftlichen Aufschwungs der Stadt kam nicht einigen wenigen Familien zugute, sondern verzweigte sich vielfach. Außer der Sicherheit der Rente brachte der wirtschaftliche Aufschwung den Patriziern herzlich wenig. Die gewerbliche Arbeit war es vielmehr, die jetzt eine neue Art des Einkommens bestimmte, und diesem neuen Sprößling diente zumeist das Schutzsystem der Erbleihe mit seinen Konsequenzen.

Weiter kann Strieder nach mühsamen Berechnungen feststellen, daß in

Augsburg, der wirtschaftlich bedeutendsten Stadt Deutschlands am Ausgang des Mittelalters, von dem Vorhandensein einer zahlreichen Klasse reicher städtischer Grundbesitzer, deren Eintritt in die Kreise des gewerblichen und kaufmännischen Unternehmertums eine Umwälzung in dem bisherigen Betriebssystem (vom Handwerksbetrieb zum kapitalistischen Betrieb) bewirkt hätte, gar nicht die Rede sein kann. Gleichzeitig ist es eine unleugbare Tatsache, daß ein großer Teil der alten städtischen Grundbesitzer in den Stand der Handel- und Gewerbetreibenden überging. Auch dafür muß eine Erklärung gegeben werden. Sie liegt aber nicht dort, wo sie Sombart gesucht hat. Nicht deshalb traten nach Ausweis der urkundlichen Forschungen städtische Geschlechter in den Stand der Handel- und Gewerbetreibenden über, weil sie die großen Geldkapitalien, die sich in ihren Händen durch Akkumulation von Grundrenten angesammelt hatten, im städtischen Handel und Gewerbe noch vermehren wollten, sondern dieser Übertritt ist im Gegenteil aus der Verschlechterung der alten Existenzbedingungen dieser Patrizier hinsichtlich des Grundrentenbezugs zu erklären und aus ihrem Wunsche, diese durch gewerblich-kaufmännische Tätigkeit aufzubessern.

Für Sombarts Theorie droht gerade hier noch eine besondere Klippe. Er verlegt bei der Entstehung des modernen Kapitalismus die zwei subjektiven Voraussetzungen einer kapitalistischen Unternehmung, nämlich die Entstehung der großen bürgerlichen Kapitalvermögen und die Bildung des kapitalistischen Geistes oder des neuen Erwerbstriebes in zwei verschiedene, sozial sich schroff gegenüberstehende Schichten der Bevölkerung. Die Bevölkerungsschichten, die in der vorkapitalistischen Zeit die Träger der gewerblichen Produktion und des Handels waren, besaßen nach Sombart kein Geldvermögen in entsprechender Höhe. Nun fängt aber ein Geldvermögen erst dann an, „Kapitaleigenschaft" anzunehmen, wenn es kapitalistisch genutzt wird. Dazu ist es also nötig, daß sein Besitzer vom kapitalistischen Geist erfüllt ist. Diese Voraussetzung entstand aber in den Kreisen, die den vorkapitalistischen Handel trugen. Hier, in der handwerksmäßigen Händlerschaft, entwickelte und entfaltete sich, wie Sombart will, der kapitalistische Geist. Die Übernahme der ausgesprochen plebejischen Seelenstimmung des Erwerbstriebes, der dem städtischen Patrizier ursprünglich ebenso ferne lag wie dem Landadeligen, wird jedoch durch bloße Ansteckung des Patriziates durch das vorkapitalistische Händlertum nicht genügend erklärt. Gerade mit Rücksicht auf die Entwicklung der Fuggerschen Familie hält es Strieder psychologisch für undenkbar, daß reiche, grundbesitzende Patrizierfamilien, die mühelos durch Grundrentenbezug Geld genug verdienten, um nach Art des reichen Landadels leben zu können, vom kapitalistischen Geiste angesteckt, bürgerliche Gewerbe ergriffen haben sollen.

Damit erwuchs Strieder freilich eine neue Aufgabe. Es mußte eine andere Erklärung der unleugbaren Tatsache gesucht werden, daß eine große Zahl patrizischer Familien in den Gewerbe- und Handelsstand übergeht. Die Wirtschaftsgeschichte nahm vor Sombart (und Bücher) an, daß die großen Vermögen, wie wir sie in den Händen der Kaufleute der großen

Städte der Neuzeit finden, ihre Entstehung im wesentlichen der Akkumulation von Handelsprofiten verdankten. Diese ältere Ansicht trifft nach Strieders Auffassung, wenn auch unter mancher Einschränkung, das Richtige. Es ist also zu untersuchen, ob der neue kapitalistische Handel als eine Fortsetzung des früheren handwerksmäßigen Handels zu betrachten ist. Sombart leugnet dies entschieden. Nach seiner Meinung vegetierte der alte handwerksmäßige Handel genau in derselben Weise fort wie ehemals. Er bot auskömmlichen Lebensunterhalt, aber auch nicht mehr. Die Vertreter des kapitalistischen Handels waren die Geschlechter oder Patrizier der Städte. Demgegenüber kann Strieder aus den Augsburger Steuerbüchern nachweisen, daß den zünftigen Kaufleuten keineswegs jene angebliche Bedeutungslosigkeit für die Entstehung des modernen Reichtums und damit auch für die Bildung des modernen Kapitalismus zukommt, von der Sombart spricht. Nicht nur aus dem gewerblichen Handwerkerstande sind spätere Augsburger Handelsgrößen hervorgegangen, sondern auch aus den Kreisen des handwerksmäßigen Handels ist eine beträchtliche Anzahl kaufmännischer Kapitalisten emporgestiegen. Dies wird bestätigt durch die Listen der Emporkömmlinge aus der Weber- und Kürschnerzunft und besonders auch aus der Kaufleutezunft. Freilich war es nicht jener alte, handwerksmäßige Handel, wie er durch Jahrhunderte städtischer Wirtschaft bestanden hatte, aber doch eine Fortentwicklung dieses Handels, der sich in Verbindung mit dem aufblühenden Gewerbe, vor allem dem Webereigewerbe, entwickelte.

Der Handel hatte zunächst die Produkte der Weberei aus Ländern mit früherer technischer Kultur eingeführt; erst später entstand ein heimisches Gewerbe. So verbreitete sich (nach Schulte) die neue Kunst der Baumwollweberei von Mailand aus über Konstanz und Basel, dann erst nahm sie ihren Weg nach Ulm, Augsburg und Biberach. Anfangs mußte dem Handel dieser Städte das Emporblühen einer selbständigen neuen Industrie gefährlich erscheinen, da sie ihm einen so wichtigen Importartikel entzog. Aber aus dem Vertrieb der fertigen Waren und der Beschaffung des Baumwollrohstoffes bekam der Handel auch neue Anregung und neue gewinnbringende Aufgaben. Zugleich erlebte das Handwerk teilweise eine Neugestaltung in diesem Entwicklungsprozeß. Mit dem Fernabsatz wächst das Handwerk über seinen ursprünglichen Charakter hinaus. Da beginnt, wie Schmoller sagt, der schwere Kampf innerhalb der Zunft, ob der ärmere Meister sein Produkt an den reichen Mitmeister zum Fernvertrieb verkaufen dürfe; da beginnen die meist fehlgeschlagenen Versuche eines genossenschaftlichen Fernabsatzes (z. B. in Iglau), da fängt das Handwerk an, in Hausindustrie überzugehen.

Hier beginnt nun auch nach Strieder der Prozeß, der im Verlauf des 15. Jahrhunderts dazu führte, daß in der Weberzunft so verschiedenartige Elemente zusammenkamen. Ein von Sorgen gequältes, schlecht ernährtes Proletariat, am Webstuhl geboren, am Webstuhl sterbend, bleiche, tiefsinnige Gestalten, die sog. armen Weber — und auf der andern Seite die Kapitalisten dieser Zunft, Männer wie Hans Fugger, wie Hans Bimmel, wie Thomas Ehem, wie Jakob Hämmerlin, Männer mit weiter kaufmän-

nischer Begabung, denen das Glück gelächelt hatte und die es zu zwingen verstanden. Und diese Männer aus der Weberzunft gingen nun den umgekehrten Weg wie ihre Genossen aus der Kaufleutezunft. Wie letztere Funktionen bei der aufblühenden Textilindustrie übernahmen, so griffen die unternehmungslustigen Weber auch auf das Gebiet des Großhandels über. Der Großhandel war nämlich frei, und so bestand kein rechtliches Hindernis für diese Ausdehnung des Unternehmens. Schließlich erfolgte dann — oft erst in der zweiten Generation — der förmliche Übertritt in die Kaufleutezunft.

Das ist in großen Zügen, häufig mit Strieders eigenen Worten, der Ursprung des Handelskapitals im ausgehenden Mittelalter und die Antwort auf Sombarts Grundrententheorie. Nicht sozusagen plötzlich entstand der Kapitalismus in dem Augenblick, als es dem Handel gelang, die reichen städtischen Grundbesitzer mit ihren ungeheuren, durch Akkumulation städtischer Bodenrente entstandenen Kapitalvermögen in seinen Kreis zu ziehen, sondern der moderne Kapitalismus entwickelte sich in langer, langer Zeit aus einer Verbindung des alten Gewerbes (Handwerk) und des alten Handels. Ganz allmählich! Die Mittel, die seine Durchführung erforderten, sind zum großen Teil in dieser Entwicklung selbst entstanden. Dabei mußte in dieser früheren Zeit das Zusammentreten einer Reihe von Kleinkapitalisten die Stelle der späteren großen Firmen vertreten.

Die eigentliche, mühsame und entsagungsvolle Arbeit des Historikers bestand nun darin, in dem urkundlichen Material durch Sichtung, Berechnung, Vergleichung die entscheidenden Beweispunkte hervortreten zu lassen. Nicht immer gelingt es, volle Sicherheit zu gewinnen. Dazu sind die Quellen nicht ausgiebig genug. Wer aber die Studien über die einzelnen Patrizierfamilien und vor allem die aufschlußreichen Listen über die Emporkömmlinge aus der Weber-, Kürschner- und Kaufmannszunft durchstudiert und zugleich immer wieder an bedeutsamen Einschnitten der Untersuchung mit dem Verfasser innehält, um die Folgerungen zu ziehen, und wer zugleich die methodischen Vorsichtsmaßregeln bei der Auswertung der statistischen Berechnungen gewahrt, der wird sich gern der scharfen Logik und dem überragenden Tatsachenwissen des Verfassers ergeben. Die Wissenschaft hat übrigens seinen Standpunkt rückhaltlos anerkannt.

Der Wert des Buches scheint uns aber damit keineswegs erschöpft. Uns dünkt, daß diese Forschungen mit ihren reichen Anmerkungen und literarischen Hinweisen, mit der urkundlichen Beilage eines Gesellschaftsvertrages der Familie Meuting aus dem Jahre 1436, mit den volkskundlich hochinteressanten Einzelbemerkungen über geniale Unternehmer jedem Deutschen, der sein Volk und dessen Geschichte liebt, der sozial denkend sich ein Bild machen will über das Werden der modernen Wirtschaft, die uns heute anscheinend über den Kopf gewachsen ist und unentwirrbare Rätsel birgt, viel Anregung geben können. Auch der Seelsorger mag mit Ergriffenheit in dieser Geschichte genialer Erwerbsmenschen lesen. Schon das Motto aus dem gewaltigen Prediger Geiler von Kaisersberg über die unersättliche Raffsucht, das der Verfasser an die Spitze des zweiten Teiles

gesetzt hat, deutet an, daß er über unmittelbar wissenschaftlichen Zielen den Blick für Menschenschicksale nicht verliert. Was ist doch ein Hans Baumgartner für eine Figur! Der Sohn eines flüchtigen Bankrotteurs kam in den Besitz eines bedeutenden Vermögens, das seinem Namen wieder Ansehen bei den ersten Familien Augsburgs verschaffte. Zuerst diente er, wie viele andere Augsburger Handelsherren, einer Handelsgesellschaft als Faktor und erwarb sich in dieser Eigenschaft schon ein ziemliches Vermögen, so daß er um des angesehenen Rehlingers Tochter anhalten konnte. Es gelang ihm, in Bergbau und Erzhandel einzudringen, und schließlich übernahm er nach Gossembrots Tode mit Lucas Gaßner die Verwaltung der öffentlichen Einnahmen des Kaisers und die Überwachung der Hofkammer. Als er 1527 starb, hinterließ er einen beträchtlichen Grundbesitz und ein Barvermögen von 138 000 Florin. Sein Sohn Hans, der den höchsten Glanz über das Haus Baumgartner heraufführte, vermehrte das Vermögen durch große Finanzgeschäfte mit den Habsburgern und mit der Krone Frankreichs wie durch Handel, Bergbau und Grundbesitz. Aber dessen Kinder, die dritte Generation, sahen den herrlichen Bau zusammenstürzen. So beginnen und enden die großen Augsburger Baumgartner mit Bankrott.

Eine andere Gestalt ist Antoni Bimmel aus der Weberzunft. Sein plötzlicher Tod im Jahre 1531 hinderte ihn an der Ausführung einer groß angelegten Spekulation, die uns zugleich ein anschauliches Bild gibt von der vielseitigen kaufmännischen Tätigkeit dieser Augsburger Handelsherren. Antoni Bimmel hatte über 500 Zentner Schmalz aufgekauft, um damit zu gelegener Zeit einen „aufschlag zu machen". Das Pfund Schmalz galt damals 14 Pfennig. Antoni hatte sich vorgenommen, es nicht unter 20 Pfennig zu verkaufen. Sein plötzlicher Tod brachte den ganzen Plan zum Scheitern. Das Schmalz verdarb, und Antonis Erben mußten froh sein, einen Teil an Schuster und Seiler verkaufen zu können; ein anderer Teil mußte in den Lech versenkt werden. Eine ausgebildete Arbeitsteilung gab es damals im Handel noch nicht, und so müssen wir uns die Kaufleute, wie Strieder sagt, am Ende des Mittelalters nach dem Muster der amerikanischen Großhändler vorstellen, die heute in Kartoffeln, morgen in Südweinen handeln und spekulieren. Ein Ambrosi Höchstetter spekulierte in Eschenholz, in Weizen und Korn, in Quecksilber und Darmsaiten!

Wieder anders war Martin Weiß, ehedem ein armer Weber, der in einem Menschenalter ein großer Kaufmann geworden war und, wie Rems Chronik berichtet, sich in vielen frommen Stiftungen dankbar erwies für den reichlichen Segen, mit dem Gott seine Arbeit belohnt hatte. — Das sind nur ein paar Proben; die weltbekannten Familien der Fugger und Welser bedürfen keiner Erwähnung.

Und so ist die Untersuchung Strieders über die Genesis des modernen Kapitalismus zugleich ein anschaulicher und lehrreicher Kulturspiegel einer aufstrebenden Stadt mit ihren guten und weniger guten Seiten geworden. Auch insofern gebührt dem Verfasser für seine mühevolle und saure Kärrnerarbeit herzlicher Dank, ebenso dem Herausgeber, der das Buch wieder auf den Stand der neuesten Forschung gebracht hat.

Zur biologischen Entwicklungslehre

Von Felix Rüschkamp S. J.

Der Kampf der Meinungen, sachlich geführt, ist stets der rascheste Weg des Fortschrittes. Es ist menschlich, daß er dann, wenn er am heißesten tobt, am wenigsten sachlich bleibt. Streitende Parteien haben immer beide recht und beide unrecht. Ist die Siedehitze verflogen, dann scheidet nüchternes Urteil leichter das Wahre und Falsche beider Ansichten, und der Fortschritt ist erzielt. Im Streit um die Entwicklungslehre war es nicht anders.

1. Systematik, Keimes- und Stammesgeschichte.

Zu den psychologischen Hemmnissen gegen die von der Fachwissenschaft schon so lange vertretene Annahme einer allgemeinen Entwicklungsfähigkeit der Organismen, weit über Rassenbildung hinaus, zählte nicht nur mangelndes Verständnis für das, was Rassenbildung eigentlich bedeutet, nicht nur der verschlossene, erst seit 1900 eröffnete Einblick in den materiellen Bau des Erbgefüges, sondern auch die bei Nichtfachwissenschaftlern weitverbreitete Ansicht: höhere systematische Merkmale besäßen ein anatomisch größeres Ausmaß als Rassen- und Artmerkmale. Walther Horn hat auf dem V. Congrès International d'Entomologie (Paris 1932) das als „eine vorgefaßte Meinung" bezeichnet und dieser These als Antithese entgegengestellt: „Je größer die Einheiten der Systematik, um so kleiner werden oft die letzten, kardinalen ‚anatomischen' Unterschiede. Das sieht man am besten, wenn man die oft so dürftigen Unterschiede zwischen Insektenfamilien zu kontrollieren hat" (Separat der Kongreßakten, Paris 1933, S. 147). Zweifelsohne ist das bei Insektenfamilien „oft" der Fall, weil gerade die Insekten, erdgeschichtlich gesehen, noch gewaltig im Aufblühen begriffen sind und daher stammesgeschichtlich nicht so lückenhaft vor uns stehen wie etwa die Kriechtiergruppen, deren Hauptblütezeit (die Drachen- oder Saurierzeit) im Mittelalter der Erde lag und deren auf uns überkommene Familien reliktartiger, schärfer abstechend voneinander sind (vgl. die Entfaltungswellen der Tierwelt in Wolterecks „Grundzügen einer allgemeinen Biologie" oder in dieser Zeitschrift, April 1936, S. 188). Aber für alle jüngeren Bestandteile unserer Pflanzen- und Tierwelt unterschreibe ich gern Horns Antithese. Denn nicht die Größe und Bedeutung an sich macht ein Merkmal zu dem einer Familie oder Gattung, sondern die größere oder geringere Ausbreitung in den zugeordneten Gattungen oder Arten. Sind Merkmale allgemeiner verbreitet, so nennen wir sie allgemeinere, sind sie weniger weit verbreitet, so bezeichnen wir sie als speziellere, bis herab zu den ganz speziellen, den spezifischen, den Artmerkmalen.

Wäre die Klasse der Vögel nicht zu so hohem Formenreichtum gekommen, wie es ihr dank der Befiederung und Flugfähigkeit im fast nur von Insekten bevölkerten Lebensraum der Luft möglich war, wären die ersten Vögel etwa auf der Stufe des Archaeopteryx und Archaeornis stehen geblieben, so wäre das Gefiedertsein eben kein allgemeines Merkmal einer

Klasse geworden, sondern ein spezielleres Merkmal der Gattung (oder der beiden Gattungen) geblieben; und da die beiden Urvögel im übrigen durch und durch ein Reptilskelett mit Reptilgebiß, mit freien Reptilfingern, mit einem langen Reptilschwanz zeigen, so wären Archaeopteryx im System wohl nur eine Gattung etwa in der (ausgestorbenen) Ordnung der Ornithischia, der vogelartigen Saurier, geblieben.

Je allgemeiner nun bestimmte Organisationsmerkmale, z. B. das Gefiedertsein, verbreitet und je zahlreicheren getrennten Gruppen sie gemeinsam sind, desto älter müssen sie sein, da sie ja nicht erst nach der Trennung der Gruppen entstanden sein können (höchstens in ähnlicher, konvergenter, nie in identischer Form), sondern eben gemeinsame Erbstücke von gemeinsamen Ahnen bilden. Demnach gilt: Allgemeiner verbreitete Organisationsmerkmale sind älter, speziellere stammesgeschichtlich jünger. Die Folgerichtigkeit dieses Gedankens läßt sich wohl nicht bestreiten, vielmehr beweisen, daß ihm in der Wirklichkeit Tatsachen entsprechen. Denn schon vor hundert Jahren hat K. E. v. Baer aus Beobachtungstatsachen das nach ihm genannte Gesetz abgeleitet: in der Embryonalentwicklung treten die allgemeineren Charaktere früher auf als die spezielleren. Ein Beispiel soll uns das veranschaulichen. In dem Sammelwerk: „Das Lebensproblem", herausgegeben von Hans Driesch (Leipzig 1931), zergliedert Heinz Woltereck (S. 228—237) „die Kategorien von Eigenschaften und Eigenschaftsunterschieden (Merkmalen)" eines Wellensittichs, „die er mit folgenden, immer enger werdenden Gruppen von Tieren gemeinsam besitzt:

1. mit allen bilateralen Tieren (und Tieren überhaupt),
2. „ „ Wirbeltieren,
3. „ „ Vögeln,
4. „ „ Papageien,
5. „ „ Sittichen,
6. „ „ Wellensittichen (männlichen und weiblichen),
7. „ „ grünen oder gelben oder blauen Wellensittichen" (S. 230).

Ist es richtig, daß die allgemeineren Organisationsmerkmale als die älteren, speziellere als die stammesgeschichtlich jüngeren angesehen werden müssen, ist es ferner richtig, daß nach dem Baerschen Gesetz die allgemeineren in der Keimesgeschichte früher auftreten als die spezielleren, dann müssen wir voraussagen können, daß in der Entwicklung eines Wellensittichs vorstehende Merkmalgruppen der Reihe nach auftreten. Und der Beobachtungsbefund, den Woltereck gibt (S. 231—232), ist dieser:

„In der Keimesentwicklung wird zuerst die Orientierung des zu errichtenden Baues (rechts-links, vorn-hinten, oben-unten) festgelegt" Nr. 1
„danach wird der Bauplan des Wirbeltieres deutlich (Nervenrohr, Kopfanlage, Metamerie des Rumpfes, Chorda dorsalis, Anlage des Darmes usw.)" . . . . . Nr. 2
„dann der Bauplan eines Vogels" . . . . . Nr. 3
„und eines Papageies" . . . . . Nr. 4

„Auf diesem Stadium, als erkennbarer kleiner Papagei, wird der Vogel aus seiner Eischale geboren; später erkennt man, daß es sich um einen (langschwänzigen) Sittich handelt" . . . Nr. 5
„und zum Schluß treten die Artmerkmale eines Wellensittichs hervor" . . . . . Nr. 6

Und wo bleibt die 7. Gruppe der Woltereckschen erblichen „Zusatz-Eigenschaften"? Die Antwort lautet: Es gibt keine Zusatz-Eigenschaften, sondern nur ein So- oder So-Geprägtsein der Art; die Gruppen 6 und 7 fallen zusammen, weil Rassebildung sachlich gleich Neuart-Prägung ist.

Ja, aber könnte in der Theorie der Art-Konstanz die Keimentwicklung anders verlaufen? Der Einwand ist nur so lange berechtigt, als man dieses Geschehen rein isoliert betrachtet, dabei vergißt, was vorher über das Artgepräge der beiden jurassischen Urvögel gesagt wurde, und nicht bedenkt, daß tatsächlich dem Auftreten der Wellensittiche das Auftreten von Papageienvögeln usw. vorausging. Es ist nicht tunlich, für jede in jeder Epoche bis in die jüngsten Epochen der Erdgeschichte neu auftretende Familie, Gattung, Art millionenfache Neuschöpfungen anzunehmen, von denen sich jede so an die allgemeineren und älteren Gruppen anschließen müßte, als ob sie aus ihnen hervorgegangen wäre. Also die wirklich naturwissenschaftliche und vernünftige Deutung bleibt die: Keimes- und Stammesgeschichte decken sich, und weil das jeweils Speziellere das jeweils Allgemeinere zur Voraussetzung hat, ist das Allgemeinere auch das historisch Ältere.

Nägeli hat 1884 darauf hingewiesen, daß die Brauchbarkeit systematischer Merkmale weniger von der Größe der Merkmale als von ihrer Konstanz abhängt. Am größten ist die Konstanz der stammesgeschichtlich ältesten Merkmale (Plates Genradikale im Kernschleifenapparat des Erbstocks), am geringsten die der jüngsten, labileren, Mutationen leichter zugänglichen, und der allerjüngsten, noch austauschfähigen (Art- und) Rassenmerkmale (Plates mehr superfizielle Elemente des Mendelstockes).

Nun gibt es aber keine Versicherung gegen Mutation, auch nicht für die historisch ältesten Gengruppen. Und darum konnte Haeckel das Baersche Gesetz weiter fassen, ohne es umzustoßen, und sagen: Die Keimesgeschichte wiederholt die Stammesgeschichte, aber nicht immer getreu. Wiederum ein Beispiel. Vielhufigkeit ist begrifflich und nach den fossilen Funden auch geschichtlich älter als durch Rückbildung von Zehen abgeleitete bzw. entstandene Doppel- oder Einhufigkeit. (Die Bezeichnung „Spalthufer" ist mißverständlich.) Kein Wunder, daß wir dank der äußersten Zähigkeit der Erbmasse in der Keimesgeschichte der Ein- und Doppelhufer anlaufsweise eine Reproduzierung von Mehrhufigkeit finden. Sistierung und Rückgängigmachung dieses Anlaufs ist also in Wahrheit ein „embryonaler Umweg", der nur historisch verstanden werden kann und daher ein ganz eindeutiger Hinweis auf vielhufige Ahnen und ein von ihnen überkommenes Ahnenerbe ist. Und zugleich ein durchschlagender Beweis, daß es keine „Versicherung gegen Mutation" gibt, also Merkmale, die früher allgemeiner waren, nach verschiedener Richtung in speziellere umgewandelt werden

können. Dank der Potenz-Akt-Struktur haben eben die Organismen, ihre Erscheinungs- und ihre Erbform, eine Geschichte wie die Kulturkreise der Menschheit, wo das eine organisch aus dem andern hervorgeht. Nur besteht, was dem kumulativen, summativen Vorgang ein ganz anderes Ausmaß gibt, ein gewaltiger Unterschied im Zeitfaktor. Die Menschheit ist erdgeschichtlich sozusagen von gestern, der Schöpfungsmorgen der Pflanzen und Tiere aber liegt weit, weit zurück, wie Altersberechnungen für fossilführende Schichten der Erde auf Grund zuverlässiger radioaktiver Forschung zeigen.

Kleine Mutationsschritte und schier unmerkliche Umkonstruktionen funktioneller Art können in ein paar tausend Jahren wohl Eltern und Nachkommen erb- und erscheinungsbildlich, anatomisch, physiologisch, psychologisch entfremden, aber in so kurzer Zeit die familiäre, ursprüngliche Zusammengehörigkeit nicht verwischen. Kleine Schritte auf einem langen Wege konnten erb- und erscheinungsbildlich weit, weit auseinanderführen, was in den Tagen der Urorganismen eng zusammengehörte. Und was wir so „theoretisch" überlegen, das zeigen uns die großen Entfaltungswellen des Pflanzen- und Tierreiches, wie sie die Paläobiologie als geschichtliche Tatsachen bewiesen hat.

In seiner „Philosophia mentis et sensuum secundum utramque Aristotelis methodum pertractata metaphysice et empirice" (Aug. Vindel. 1698 S. 343) schrieb der gelehrte Kardinal Joh. B. Ptolemäus S. J.: „Begriffe oder Wesenheiten sind nicht aus unsern Vorurteilen und vorgefaßten Einbildungen herauszuholen, sie müssen auf Treibjagd durch eine wahre physische Induktionskette eingefangen werden."[1] Tolemei (Ptolemäus), selbst wahrlich ein spekulativer Kopf, aber aufgeschlossen für alle Fortschritte der Forschung, mahnt die Peripatetiker, den ganzen Aristoteles zu nehmen: nicht bloß den spekulativen, auch den empirischen (vgl. B. Jansen in Zeitschrift für kathol. Theologie, Innsbruck 1933, S. 386).

2. Systematik und Seinslehre.

Es war Linnés Großtat, Tiere und Pflanzen mit einem Doppelnamen, einem Gattungs- und einem Artnamen, zu belegen. Nach der weiteren Abstufung der Bauplanverwandtschaft stellte er Familien, Ordnungen, Klassen, Stämme auf. So entstand für das Reich der Pflanzen wie der Tiere je ein System. Jeder bekannten und noch zu beschreibenden Art konnte der zukommende Platz angewiesen werden. Man steht wie vor einem grandiosen musikalischen Kunstwerk, in dem gleiche und ähnliche Motive in einem steten Wechsel an- und abklingen. Jeder unverdorbene Mensch wird instinktiv und intuitiv erfassen: hinter solchen Kunstwerken muß ein großer Meister stehen, der sie „geschaffen" hat.

Wenn nun der Systematiker die Fülle der Organismen nach abgestufter Formverwandtschaft in Stämme, Klassen, Ordnungen, Familien und Gattungen mit ihren Arten „einteilt", so klassifiziert er auf Grund real gege-

[1] „Conceptus seu essentiae a nostris praeiudiciis et anticipatis imaginationibus desumendi non sunt, sed venandi per veram inductionem physicam."

bener Eigenschaften, ohne uns irgend welche Auskunft darüber zu geben, wie diese Verschiedenheit zustande kam, ob sie als solche von Anfang gegeben war, oder ob sie im Laufe einer Stammesgeschichte, analog der Entfaltung eines Baumes, geworden ist. Eine analoge Potenz-Akt-Struktur im Einzelsamen und der einzelnen hypothetischen Stammform vorausgesetzt, haben wir eine analoge Denk- und Deutungsmöglichkeit: wie sich ein Baum aus der ersten Zelle entfaltet, so kann sich jede Art, Gattung, Familie usw. im Pflanzen- und Tierreich aus der älteren Form entfaltet haben.

Diese bedingte, gedanklich vollziehbare Gleichsetzung eines ontogenetischen und phylogenetischen Werdeganges wird nicht beeinträchtigt oder gar aufgehoben durch den Umstand, daß die sich differenzierenden Zellabkömmlinge eines baumbildenden Samens in einem festen, sichtbaren Verbande bleiben, die sich differenzierenden Abkömmlinge einer hypothetischen pflanzlichen und tierischen Stammform nicht. Im Falle somatischer Mutationen, die Teile derselben Pflanze ganz anders geartet machen als den nichtmutierten Teil, ist der Einwand ohne weiteres hinfällig; aber auch sonst, weil das fehlende sichtbare Band überall durch das unsichtbare Band des einen zahlen- und wesensmäßig gleichen Erbstromes Ahn und Abkömmlinge verbindet.

Das Schema, mit dessen Hilfe Linné die Formverwandtschaften ausdrückte, ist mit den Anfangsbuchstaben der systematischen Kategorien (Stamm, Klasse, Ordnung, Familie, Gattung, Art) folgendes:

Reich
St' — St'' — St''' — usw.
Kl' — Kl'' — Kl''' — usw.
O' — O'' — O''' — usw.
F' — F'' — F''' — usw.
G' — G'' — G''' — usw.
A' — A'' — A''' — usw.

Dieses Schema besagt: vom Allgemeineren zum Besonderen fortschreitend, nimmt die Zahl gemeinsamer Merkmale zu, in umgekehrter Reihenfolge ab. Drücken wir diese Tatsache — rein schematisch — durch Beifügung ganzer Ordnungszahlen aus, so erhalten wir folgende Formel:

$$1\,St - 2\,Kl - 3\,O - 4\,F - 5\,G - 6\,A = 21.$$

Die Summe der Ordnungszahlen (21) bedeutet die Summe aller Genkomplexe, die noch undifferenziert und nicht in die jetzigen mutiert in der hypothetischen Stammform lagen; dann aber wurden die einzelnen Genkomplexe auf dem Wege der Erbänderung schritt- und gruppenweise andere, wobei natürlich unter Mitverwendung der Indices ' '' ''' vielerlei mögliche Divergenzen rechnerisch ermittelt werden können. Da nun ge-

danklich die Möglichkeit einer Mutation für alle einzelnen Gene oder Genkomplexe einer beliebigen Form besteht, kann a priori jede beliebige Form zu einer Stammform werden, d. h. aus ihr kann eine ganze Fülle von Klassen, Familien usw. hervorgehen. Und a posteriori steht fest, daß kein noch so tief im Erbstock verankertes Erbgut vor Mutationen und Umkonstruktionen sicher ist. Wir haben zahlreiche Beispiele bis zu Ordnungs- und Klassencharakteren, die eine so ausgedehnte Induktion erlauben, daß alle Bedenken schwinden. Unter der Schwanzflosse von Krabben schmarotzt Sacculina, ein sackartiges Wesen voller Geschlechtsorgane und -produkte, das mit wurzelhaft anmutenden, im Innern des Wirtes zerteilten Organen seine Nahrung saugt (Rhizopode, Wurzelfüßler). Da die aus den Eiern der Sacculina schlüpfenden Larven zum Glück noch die Larvengestalt der Krebse zeigen, wissen wir, daß Sacculina zum Stamm der Krebse gehört, sonst wäre sie vielleicht in den Stamm der Hohltiere eingereiht worden. Also selbst Stammesmerkmale können nicht a priori vom Umbau ausgeschlossen werden.

Die scholastische Philosophie kennt ein henologisches Prinzip: Was zwei gemeinsam haben, hat der eine vom andern oder beide vom gemeinsamen dritten, biologisch also vom Ahnen. Der Systematiker, der die Formen nach ihrer Formverwandtschaft ordnet, verfährt ganz legitim und gewissenhaft nach diesem Prinzip, wie wir es auch im praktischen Leben tausendfach bewußt und unbewußt gebrauchen, und zwar mit Erfolg. Man wird diesem Prinzip also seinen heuristischen Wert auch bei der Aufstellung von Stammbäumen nicht absprechen können. Daß die Zuverlässigkeit dieses Aufsuchens genetischer Zusammenhänge mit Hilfe der Ähnlichkeitsmethode naturgemäß im gleichen Maße wie die Zahl übereinstimmender Merkmale abnehmen muß, liegt auf der Hand. Der Praktiker, der die Geschichte der Systematik kennt, weiß um die Gefahren der Oberflächlichkeit wie der Konvergenzerscheinungen. Solche Gefahren zu meistern, kann man getrost dem Fachmann überlassen, und wenn ein Fachmann irrt, werden andere den Irrtum ausmerzen. Uns genügt hier die Feststellung: a priori ist gegen die Aufstellung von Stammbäumen nichts einzuwenden.

Es war den alten Philosophen nicht entgangen, daß Ähnliches sich Ähnliches, nicht immer Identisches erzeugt (simile producit sibi simile, ergo secundum quid dissimile). Wenn man jüngst im Braunkohlengebiet des Geiseltales noch nicht fuchsgroße, vielhufige Ur-Pferdchen fand, deren große, einhufige Nachkommen jedem bekannt sind, dann bedeutet eben stammesgeschichtlicher Art-Wandel nur einen Variationsvorgang, nicht einen Wesens-Wandel. Der Artbegriff bedeutet dem Ontologen unterschiedliche Seins- und Wesensstufen und sollte nicht mehr weiter mit dem Artbegriff des Systematikers und Biologen verwechselt werden.

3. Umblick und Weitblick.

Vielleicht ein wenig erschrocken über die sich auftuende Perspektive einer denkmöglichen weitausholenden Entwicklung im Pflanzen- und Tierreich, fragt jemand: Aus wie vielen oder wie wenigen Urarten soll denn schließlich jedes dieser beiden Reiche aufgebaut sein? Das ist eine reine

Tatsachenfrage. Sie zu lösen ist Aufgabe der Forschung, namentlich der geschichtlichen, der altbiologischen, denn jede andere Wissenschaft für sich allein wird kaum eine annähernde Sicherheit bringen.

Fragen wir einmal den Schöpfer der Systematik selbst, Linné. Wir folgen dabei W. Horns Ausführungen vor dem V. Internationalen Entomologen-Kongreß in Paris 1932. Es ist ein ganz grober Irrtum gewesen, Linnés ganze Abstammungslehre auf den oft angeführten Satz zu beschränken: „Tot numeramus species, quot ab initio creavit infinitum ens", einen Satz, auf den Freunde und Gegner der Abstammungslehre sich beriefen. Schon 1751 hat Linné die Urzeugung der Insekten zu Gunsten einer ununterbrochenen Zeugung bekämpft und dargelegt: Die Arten erleiden auf Grund äußerer Verhältnisse, wie Klima, Boden, Temperatur, Wind usw., bedeutende Umgestaltungen in Farbe, Größe, Geruch usw., wodurch Unterarten und Varietäten entstehen. Er sah das gewordene und noch stets sich wandelnde Abhängigkeitsverhältnis, und dieser Gedanke gipfelt 1747 schon in den Worten: „Alles ist nicht für sich selbst geschaffen, sondern auch für andere,... diese Welt [hat] eine so wunderbare Ökonomie erhalten..., daß ein jeder dem andern zu dienen verpflichtet ist." Das hat Linné 100 Jahre vor Darwins „Kampf ums Dasein", 170 Jahre vor Kropotkins russischer „Liebeslehre" als Lehre von der „gegenseitigen Hilfe" in der Tierwelt geschrieben. Von 1759 an mehren sich seine großen Abstammungsideen. Auf die Frage, wie weit sich wahre Blutsverwandtschaft ausdehne, gab er die philosophisch einwandfreie Antwort: So viele Arten sind als zum gleichen Geschlecht, zur gleichen Gattung (congeneres) gehörig zu betrachten, als von der gleichen Mutter stammen. Also keine Artkonstanz, sondern Artentwicklung, und dabei ist zu beachten, wie Horn mit Recht hervorhebt, daß Linnés Gattungen im wesentlichen unsern heutigen Familien entsprechen. 1762—1764 entwickelte er diese Gedanken weiter; 1771 hielt er einigen seiner Schüler, darunter Fabricius und Giseke, das berühmte Kolleg: „Praelectiones in ordines naturales plantarum", gedruckt 1792, wo in der von Fabricius geschriebenen „Introductio" als wichtigste die These steht: „Creatorem ab initio e singulo ordine naturali unicam creasse plantam." Dann werden die Wege der Artvermehrung dargelegt: aus den species naturales, originales, primariae wurden immer neue species secundariae: 1. durch die Fähigkeit, auf Wandel und Wechsel des abiontischen Lebensraumes zweckmäßig zu reagieren, 2. durch äußeres Gebundensein der Lebewesen, miteinander zu leben (biontischer Lebensraum), 3. durch fortgesetzte Kreuzung der Primär- wie Sekundärarten. Modern ausgedrückt: durch Mutation und Umkonstruktion entsprechend dem Wechsel des Lebensraumes und der Lebensweise (Ökologie und Ethologie) und durch Kombinationskreuzung.

Wie wir sehen, tritt also schon Linné für eine Entwicklung der Organismen ein und nimmt an, daß sich in einem damals noch allgemein vorausgesetzten Erdalter von 4000—5000 Jahren aus erschaffenen Stammformen der einzelnen Ordnungen die Familien, Gattungen und Arten der heutigen Organismenwelt entwickelt hätten. So rasch geht das nun freilich nicht. Hätte Linné gewußt, was wir heute wissen, daß man das Alter des Lebens

auf rund 2—3 Milliarden, das allein des jüngsten, des Wirbeltierstammes, auf rund 1,5 Milliarden Jahre veranschlagen muß, daß im geologischen Altertum wie im Mittelalter ganze Ordnungen ausgestorben und immer neue entstanden sind, wie würde er dann die Frage nach der Zahl der erschaffenen Urorganismen beantworten? Da uns in den ältesten fossilführenden Schichten durch Gesteinsmetamorphose die Fossilien als historische Dokumente ein für allemal verloren gegangen sind, gibt es keine sichere Antwort. Es bleibt aber bei dem alten Satze: Tot numeramus species, quot ab initio creavit infinitum ens. Und sicher ist: je geringer die Zahl der geschaffenen Urarten war, desto höher muß ihre Potentialität gewesen sein, desto höher erstrahlt die Weisheit und Macht des Schöpfers. Dem spekulativen Bedürfnis des Philosophen genügt die Erkenntnis, daß auf Grund einer Potenz-Akt-Struktur eine weitgehende Entwicklung möglich ist, und die Empiriker beweisen, daß sie stattgefunden hat. Standen die alten Philosophen nur vor dem fesselnden Potenz-Akt-Problem des individuellen Werdens und Vergehens, das noch heute viele Rätsel enthält, so stehen wir mit ehrfürchtigem Staunen vor dem Problem der Artwerdung, eines an das vegetative Geschehen geknüpften Transformismus, verbunden mit einer zweckmäßigen Anpassung an wechselnde Lebenslagen und Lebensweisen.

Beide Problemgruppen sind innig miteinander verknüpft. Die Ontogenese ist der Schrittmacher der Phylogenese und ihre Offenbarung; das Geheimnis der phylogenetischen Fort- und Rückschritte liegt letztlich im lebendigen Erbgut der Keimzelle. Unsere Einsicht wird Schritt für Schritt den Pionieren der Empirie folgen, die sich mühsam immer weiter an die zentralen Geheimnisse heranarbeiten. Erst auf Grund neuer Ergebnisse der Tatsachenforschung läßt sich ein tieferer Einblick gewinnen.

Alle Seinsstufen wurden historisch nacheinander verwirklicht. Die jeweils folgende hat die jeweils vorhergehende zur Voraussetzung, baut ihre Existenz auf ihr auf, ja umfaßt und überhöht sie seinsmäßig. Aus dem Staub der leblosen Erde und auf ihm aufgebaut ist die Stufe des pflanzlich-vegetativen Seins. Auf dieser Doppelstufe und sie notwendig voraussetzend erhob sich die Stufe des auf die Pflanze angewiesenen Tieres, mit seinem Sinnesleben und tierischen Bewußtsein sie übertreffend, eine Stufe, die nochmals durch die Sphäre menschlichen Seins überhöht wurde. Auf die Erscheinung des Menschen folgte in der Fülle der Zeiten die Erscheinung des Gottmenschen, der alle bisherigen Stufen des Seins liebend und in hypostatischer Vereinigung mit der Gottheit verband. Eine höhere Stufe ist nicht mehr denkbar; der Gesamtplan der Schöpfung fand in der Menschwerdung Christi seinen Höhepunkt, sein Ziel.

Haben aber alle niederen Stufen der jeweils höheren Dienste zu leisten und empfangen die jeweils niedrigeren von der höheren die Erhebung auf eine neue Stufe des Seins, dann müssen auch die beiden Stufen der Anthropophanie und Theophanie in einer ähnlichen Wechselwirkung stehen. Wie Christus, der Gottmensch, organisch mit der Menschheit verbunden ist, weil er aus dem einen Erbstrom emporblühte, der alle Menschen zu Brüdern unter sich und Christus zu unserem Bruder macht, so gibt seine Gott-

heit uns eine neue Seinsstufe: göttliches Leben soll die ganze Menschheit, ja alle Seinsstufen durchpulsen, wie das Leben des Weinstocks alle lebendigen Reben, bis unsere Teilnahme am göttlichen Leben in der Verklärung offenbar wird.

Die Bewohnbarkeit ferner Welten

Von D. Wattenberg

Mit der Vervollkommnung der optischen Hilfsmittel, der endgültigen Erkenntnis der Wesensgleichheit aller Körper im Sternenall und der Entdeckung, daß auch die physikalischen Entwicklungsprozesse im Weltraum nach den auf der Erde herrschenden Gesetzmäßigkeiten verlaufen, drängte gleichzeitig die Frage nach einer Klärung, inwieweit die für die unbelebte Welt als gültig befundenen Gesichtspunkte auch für das Leben als solches Bedeutung haben, und wie sich auf den übrigen der Erde gleichartigen Himmelskörpern ein etwa bestehender Lebensrhythmus abwickeln würde.

Dem Astronomen ist das hier zu betrachtende Problem immer wieder vorgetragen worden, obwohl ihm die Beantwortung dieser Frage vielfach ein großes Unbehagen bereitete, sah er doch seine Bestimmung nicht in der Lösung dieser für den allgemeinen Erkenntnisprozeß unwichtigen Aufgabe, sondern lediglich in der Erhellung der großen und gewaltigen kosmischen Zusammenhänge, vor denen diese an sich naive, aber dennoch innerlich berechtigte Frage vollkommen zurücktritt. Da bisher nur wenig darüber gesagt werden konnte, die Forderung nach Lichtung dieses Rätsels aber gerade in unsern Tagen mit besonderem Nachdruck erhoben wird, soll eine kritische Stellungnahme versucht werden.

Mit den uns bisher zu Gebote stehenden Fernrohren war und ist auch in Zukunft keinerlei Klarheit darüber zu gewinnen, ob auf andern Sternen organisches Leben ein Dasein führt, bzw. ob die optisch wahrgenommenen Einzelheiten ihre Entstehung menschenähnlichen Wesen verdanken. Somit sind wir naturwissenschaftlich auf Rückschlüsse angewiesen, die sich aus den uns bekannten Lebensformen auf die astronomisch oder physikalisch ermittelten Zustände der Himmelskörper ziehen lassen. Die Fixsterne scheiden hierbei von vornherein aus, bestehen doch an ihren durchweg gasigen Oberflächen so gewaltige Drucke, Spannungen und Temperaturen (5000—40 000° C), daß die uns auf der Erde bekannten Lebensäußerungen unmöglich werden. Lediglich die Planeten, die ja mit unserer Erde als Wandelsterne eine große Familie der Allmutter Sonne bilden, lassen die Fortführung dieser Diskussionen überhaupt zu[1].

[1] Aus naheliegenden Gründen mag sich hier die Frage erheben, ob neben der Sonne auch andere Sterne von Planeten umkreist werden. Im Zusammenhang mit seinen sehr beachtlichen Untersuchungen über den Entwicklungsgang der Sterne macht neuerdings Professor A. Eddington in Cambridge darauf aufmerksam, daß wahrscheinlich unsere Sonne der einzige Stern des Milchstraßensystems ist, der ein Planetensystem besitzt. Theoretische Gründe scheinen dafür zu sprechen, daß die Bildung eines Planetensystems als ein durchaus seltenes Ereignis aufzufassen ist.

Um aber zu sicheren Schlüssen gelangen zu können, müssen wir erst einmal den Ablauf des Lebens auf der Erde näher ins Auge fassen, um dann von hier aus die so gewonnenen Erkenntnisse auf die Schwesterwelten zu übertragen.

Die wechselvollen Lebensäußerungen in den verschiedenen Zonen der Erde lassen äußerlich schon eine bestimmte Regel im Lebenslauf erkennen. Wir wissen aber, daß das Leben in der Hauptsache an einen lebenden Stoff, das Protoplasma, gebunden ist. Diese lebende Substanz baut sich in ihren Grundstoffen aus Kohlenstoff, Sauerstoff, Wasserstoff, Stickstoff und zum Teil noch aus Schwefel, Phosphor, Kalium, Kalzium, Magnesium und Eisen auf und besteht deshalb aus Elementen, die der unbelebten Welt bzw. der Erde entnommen sind. Man faßt diese mit Wasser stark durchtränkten Mittel allgemein unter dem Begriff „Eiweißkörper" zusammen. In der Mehrzahl besteht ein lebender Organismus (der des Menschen z. B. zu 75%) aus Wasser. Das Vorkommen von Wasser, Eiweiß und Mineralien ist chemisch gesehen demnach für das organische Leben die Vorbedingung. Hinzu kommt schließlich noch als lebenerhaltender Faktor das Vorhandensein von Nahrung und geeigneten Atmungsmöglichkeiten sowie eine begrenzte Temperatur der Umwelt. Aber dieses alles zusammengefaßt ergibt dennoch kein Lebewesen. Obwohl der Chemiker heute in der Lage ist, zahllose anorganische Verbindungen herzustellen und die Verhältnisse der Grundstoffe zueinander genau zusammenzufügen, so ist doch die künstliche Schöpfung eines Lebensvorganges oder gar eines Lebewesens im Laboratorium noch keinem Menschen gelungen. Hier ist die Grenze der menschlichen Erkenntnis. Eine aus der Ewigkeit quellende und in die Ewigkeit weisende Quelle des Lebens läßt sich nicht in mathematische Formeln fassen und schwebt stets in majestätischer göttlicher Größe und Erhabenheit über allen Gesetzen der Materie, die wir erforschen können.

Zur Erhaltung des Lebens ist die Wärme eine der notwendigsten Grundbedingungen. Sie muß für große Zeiträume gleich bleiben, um dem Leben einen sicheren Bestand zu garantieren. Die Wärmequelle der Erde liegt in der Sonne beschlossen, die trotz ihrer großen Entfernung von 150 000 000 Kilometer durch ihre Strahlung unsere Erde bewohnbar erhält. Die mittlere Jahrestemperatur der Erdoberfläche beträgt + 14° C. Durch diesen Mittelwert werden aber ganz enorme Grenzgrößen vollständig verdeckt, treffen wir doch während der kältesten Monate in den Polargebieten Temperaturen bis — 70° (Nordsibirien) und in den Tropen extreme Sommertemperaturen bis + 58° (Sahara, Australien, Kalifornien) an. Allgemein kann man aber sagen, daß der Organismus eines höher entwickelten Lebewesens vornehmlich Temperaturen zwischen 0° und + 40° C gefahrenlos erträgt. Die Eigentemperaturen lassen dagegen weit geringere Spielräume zu, wissen wir doch, daß eine Steigerung der Bluttemperatur des Menschen um 2° oder 3° schon Lebensgefahr und ein Anstieg um 5° in der Regel den Tod im Gefolge hat. Anderseits hält der Mensch auch für wenige Augenblicke Trockentemperaturen von — 70° und + 100° aus, während die Säugetiere und Vögel der Arktis z. B. ständig Lufttemperaturen ertragen, die bis zu 80° unter ihrer Körperwärme liegen. Und schließlich

ist noch daran zu erinnern, daß man Bakterien und Pilzsporen tagelang in flüsiger Luft bei — 190° lebensfähig halten konnte. Die im Moos lebenden Bär- und Rädertierchen blieben sogar in flüssigem Helium bei — 269° am Leben. Nach oben zu liegt die Grenztemperatur in der Regel unter dem Siedepunkt des Wassers. In heißen Quellen kennt man aber Algen, die unter Temperaturen von + 93° noch ein Dauerleben führen, während manche Pilzsporen sogar bei + 120° noch ein latentes Leben fristen können.

Diese vielgestaltigen Lebensäußerungen werden aber erst durch das Licht und die Wärme der Sonne möglich. Wenn die Sonne plötzlich verschwände, so träte auf der Erde eine Temperatursenkung bis — 50° ein. Eine weitere Folge wäre ein allmähliches Entweichen der Atmosphäre in den Weltraum, wodurch allem Leben die Voraussetzung entzogen würde. Anderseits müßte aber das Sonnenlicht in ganz kurzer Zeit jeden Organismus zum Absterben bringen, wenn nicht die Lufthülle die lebenzerstörenden kurzwelligen Strahlen der Sonne abschwächte. Das den Organismen zugeführte Sonnenlicht ist also stark filtriert. Diese weise Einrichtung führt uns zu einer andern bedeutungsvollen Seite des Lebensproblems: die Atmosphäre eines Planeten muß in einem bestimmten Verhältnis der einzelnen Bestandteile zueinander aufgebaut sein, wenn das Leben überhaupt gedeihen soll.

Die Erdatmosphäre setzt sich in ihren unteren Schichten hauptsächlich aus Stickstoff, Sauerstoff, Kohlensäure, Ammoniak und Argon zusammen. Auf Stickstoff entfallen allein 78%, auf Sauerstoff 21% und auf die übrigen Gase zusammen 1%. Als ein zwischen 0% und 4% schwankender Bestandteil kommt noch Wasserdampf in Betracht. Unter den hierdurch gegebenen Verhältnissen, namentlich auch in Bezug auf den Luftdruck, vollzieht sich der Lebensprozeß, der allerdings sofort gefährliche Formen annehmen kann, wenn wir im Flugzeug oder auf hohen Bergen in atmosphärische Regionen kommen, die von der Luft in der Ebene beträchtliche Abweichungen zeigen. Diese Zone beginnt allgemein bei 3000 Meter Höhe.

Im Gasmeer der Atmosphäre liegen jedoch die lebenermöglichenden Kräfte nicht für ewig beschlossen, sondern aus den Wechselwirkungen zwischen der Tier- und Pflanzenwelt werden sie ständig neu geboren. Die Nahrung des Menschen und der Tiere besteht aus Pflanzen oder tierischen Produkten, die sich ursprünglich ebenfalls aus Pflanzennahrung ergeben haben. Diese Nährstoffe bauen sich im wesentlichen aus Kohlenstoff auf, der sich im Organismus durch den Verbrennungsprozeß in Wärme verwandelt, wozu wiederum der erforderliche Sauerstoff mit Hilfe des Atmungsvorganges der Atmosphäre entnommen wird. Der Sauerstoff, der Atmung an sich nicht zuträglich, wird durch den Stickstoff erst genügend verdünnt. Während des organischen Verbrennungsprozesses bildet sich aus der Verbindung von Sauerstoff und Kohlenstoff schließlich Kohlendioxyd (Kohlensäure), das durch die Atmung wieder ausgeschieden wird. Dieser Vorgang müßte bei der großen Zahl aller Lebewesen auf der Erde die Sauerstoffvorräte mehr und mehr zum Schwinden und die Kohlensäurebestände zu starkem Anschwellen bringen und damit alles Leben bald dem Erstickungstode preisgeben. Schon die Steigerung der Kohlendioxydbeimischung der

Luft von 0,0004% auf 1% würde den gesamten Bestand an Lebewesen vollständig vernichten, während anderseits eine Verringerung dieses Gases die Verkümmerung der Pflanzenwelt und eine Senkung der durchschnittlichen Lufttemperatur um 21° nach sich zöge. Ebenso könnte sich dann nicht mehr viel Wasserdampf halten, und die Außentemperatur der Erde müßte noch weiter sinken. Diesem Schicksal wirkt aber die lebendige Welt in sinnvoller Weise entgegen. Mit Hilfe des Sonnenlichtes zerlegen nämlich die grünen Teile der Pflanzen die Kohlensäure wieder in Kohlenstoff und Sauerstoff. Der so gewonnene Kohlenstoff dient der Pflanze zum Aufbau ihrer Bestandteile, während der Sauerstoff an die Atmosphäre zurückgegeben wird. Diesen Vorgang bezeichnet man als Assimilation.

Obwohl der hier aufgewiesene Zusammenhang zwischen der pflanzlichen Assimilation und dem in der Atmosphäre vorhandenen freien Sauerstoff in letzter Zeit auch geochemisch an Beweiskraft gewonnen hat, so darf doch dabei nicht übersehen werden, daß die Atmosphäre lange vor der Existenz einer Vegetation nicht ganz sauerstofflos gewesen sein kann; denn sonst hätte ja pflanzliches Leben gar nicht gedeihen können. Die in dieser Richtung angestellten physikalischen Betrachtungen führten zu der Erwägung, daß sich der erste atmosphärische Sauerstoff zu einer Zeit, als die Oberflächentemperatur der Erde noch + 1500° betrug, aus dem Zerfall der Wasserdampfmoleküle (Dissoziation) gebildet haben kann. Man könnte schließlich noch die Bildung von Sauerstoff durch photochemische Spaltung des Wasserdampfes mit Hilfe des ultravioletten Sonnenlichtes heranziehen, zumal sich diese Vorgänge auch heute noch in den höchsten Schichten vollziehen.

Diese Erkenntnis ist für die Beurteilung der Lebensmöglichkeiten auf andern Körpern des Sonnensystems von ungemeiner Bedeutung, setzt doch etwa vorgefundener atmosphärischer Sauerstoff nach obiger Darstellung pflanzliche Lebensfunktionen voraus. Im Folgenden soll nun eine Zusammenfassung unserer bemerkenswertesten Kenntnisse vom Aufbau der übrigen Welten des Sonnenreiches und von ihrem Verhältnis zu den bisher gewonnenen Einsichten in die irdischen Lebensgesetze versucht werden.

Als nächsten Weltkörper treffen wir in der Nachbarschaft der Erde den Mond, der mit 3480 Kilometer im Durchmesser nur $^1/_7$ der Erdgröße einnimmt und etwa 384400 Kilometer von unserem Planeten entfernt ist. Im Fernrohr gibt er dem Forscher einen ganz überwältigenden Anblick seiner Oberfläche. Kraterlandschaften, zerklüftete Gebirgszüge (z. B. die 720 Kilometer langen und bis zu 5000 Meter Höhe sich erhebenden Mondalpen) und gewaltige Ebenen (Mare) wechseln miteinander ab und schaffen in gewisser Hinsicht manche Ähnlichkeiten mit der Erdoberfläche. Aber still wie der Weg des Mondes am finsteren Nachthimmel ist auch seine Welt, luftleer, ohne Wasser, Leben und Vegetation.

Der Mond sendet eigene Strahlungen nicht aus, sondern dieser an sich dunkle Weltkörper leuchtet ausschließlich in reflektiertem Sonnenlicht. Diesem Licht teilt nun die Mondoberfläche ihre Eigenschaften mit. Uns interessiert in der Hauptsache die Temperaturfrage. Der Astrophysiker

verfügt nämlich über ein Instrument — Thermozelle genannt —, das im wesentlichen aus zwei zusammengelöteten Metallen (Wismut und Platin) besteht und in der Brennebene des Fernrohrs dem Einfluß des Mond- oder Planetenlichtes ausgesetzt wird. Ein durch diese Einwirkungen sich bildender Thermostrom kann galvanometrisch gemessen und zur Schlußziehung auf die Oberflächentemperatur des betreffenden Weltkörpers verwandt werden, allerdings unter strenger Berücksichtigung der etwa durch atmosphärische Einflüsse hervorgerufenen möglichen Lichtveränderungen. Diesbezügliche Messungen zeigten für die sonnenbeschienenen Gebiete der Mondoberfläche Durchschnittstemperaturen von + 90°, die senkrecht unter dem Einfall der Sonnenstrahlen sogar auf + 118° stiegen, d. h. um 18° über den Siedepunkt des Wassers. An der sich scharf markierenden Lichtgrenze der Phase sinkt die Temperatur aber plötzlich auf — 153°. Während einer totalen Mondfinsternis im Juni 1927 konnten amerikanische Astronomen am Mount-Wilson-Observatorium die Beobachtung machen, daß während des Fortschreitens des Erdschattens auf der Mondoberfläche innerhalb weniger Minuten die Temperatur von + 90° auf — 102°, also um 192°, sank. Diese Feststellungen schließen Lebensäußerungen vollständig aus. Zudem besteht die Mondoberfläche aus einer vulkanischer Asche gleichenden Masse, die an sich schon Vegetationsmöglichkeiten nicht befürworten dürfte.

Ebenso lebensfeindlichen Boden betreten wir auf dem der Sonne am nächsten stehenden Planeten Merkur. Er hat einen äquatorialen Durchmesser von 4700 Kilometer und ist etwa 58 Millionen Kilometer von der Sonne entfernt. Seine Masse beträgt nur 0,06 der Erdmasse, wogegen seine Dichtigkeit den Wert von 1,1 (Erde 1,0) erreicht. Er ist demnach kaum größer als der Mond, und erst 16 Körper seiner Größe ergeben eine Erdkugel. In 88 Tagen umläuft der Planet die Sonne. Jahre und Tage haben hier gleiche Dauer; denn die Rotation um die eigene Achse ist mit der Umlaufszeit um die Sonne identisch. Während der Mond 13% des auffallenden Sonnenlichtes reflektiert, strahlt der Merkur 14% zurück. Diese nahezu gleichen Werte lassen den Schluß auf ähnliche Oberflächenstrukturen beider Körper sehr wohl zu. Der Planet hat ebenfalls keine atmosphärische Hülle. Wie beim Monde, reicht auch hier wahrscheinlich die Gravitationskraft nicht aus, die Gasmoleküle einer etwaigen Lufthülle an dem Entweichen in den Weltraum zu hindern, so daß sich dieselben Oberflächenmodellierungen entwickelt haben könnten. Diese Vermutung erfährt dadurch eine gewisse Sicherung, daß die Reflexion des Sonnenlichtes an der Merkuroberfläche auffallend gut mit dem von vulkanischer Asche zurückgestrahlten Licht übereinstimmt. Die Planetenoberfläche wird daher nach aller Wahrscheinlichkeit einen typisch vulkanischen und mondähnlichen Charakter tragen.

Thermoelektrische Messungen zeigten an der zur Sonne gerichteten Seite des Planeten Merkur eine Temperatur bis zu + 417°, ein Hitzegrad, der weit über dem Schmelzpunkt des Bleies liegt und deshalb jegliche Lebensfunktion verbietet. Auf der von der Sonne abgewandten Halbkugel des Planeten dagegen sinkt die Temperatur auf den absoluten Nullpunkt

(— 273°), woraus sich innerhalb eines Merkurjahres Schwankungen von 690° ergeben, die alle weiteren Fragen über das Lebensproblem automatisch zum Stillstand bringen.

Günstiger schien sich anfangs die Venus zu verhalten, die in einer mittleren Entfernung von 108 Millionen Kilometer in 225 Tagen die Sonne umkreist. Der Planet ist nur wenig kleiner als die Erde und hat einen Durchmesser von 12 300 Kilometer (Erde: 12 756 Kilometer). Die Dichte beträgt 0,91 der Erddichte, so daß also ein durchaus idealer irdischer Zustand gegeben sein könnte. Diese Folgerung wurde weiterhin dadurch zur Gewißheit erhoben, daß die hohe Rückstrahlungsfähigkeit des Planeten mit 58% des auftreffenden Sonnenlichtes das Dasein eines das Planetenantlitz verhüllenden Wolkenmeeres anzeigt. Da uns die Venus im Fernrohr dem Monde ähnelnde Phasen zuwendet, konnten hieran Abschattierungen wahrgenommen werden, die als Dämmerungserscheinungen gedeutet und insofern einer atmosphärischen Ursache zugeschrieben wurden. Die wahrscheinliche Höhe der Planetenatmosphäre ließ sich auf 80—100 Kilometer berechnen.

Die Temperatur auf der Venus schwankt nach neueren Messungen zwischen 0° C auf der Nacht- und + 60° C auf der Tagseite. Die wirkliche Oberflächentemperatur wird vielleicht siedendem Wasser gleichen. Im allgemeinen müßten hier also hochgradig tropische Verhältnisse vorherrschend sein, was auch durchaus begreiflich wäre, zumal der Planet Venus mit der Erde und dem noch zu besprechenden Mars in derselben Entwicklungsphase zu stehen scheint und darum in mancherlei Hinsichten eine Anpassung an die irdischen Verhältnisse zu erwarten wäre.

Doch über die physikalische Struktur der Venusoberfläche war mit Hilfe der Spektroskopie merkwürdigerweise keine Klarheit zu gewinnen. Gelegentliche Versuche zeigten trotzdem, daß die Venusatmosphäre weder Sauerstoff noch Wasserdampf enthält. Diese Frage wurde aber erst im Sommer 1927 durch den amerikanischen Astronomen F. E. Roß entschieden, als es gelang, an der Mount-Wilson-Sternwarte mit Hilfe von Farbfiltern photographische Aufnahmen der Venus durchzuführen. Naturgemäß war das Bild der Venus bei Benützung eines beliebigen Filters von der vorhergehenden Aufnahme stets verschieden. Die stärksten Kontraste und Fleckenbildungen auf der Planetenscheibe traten jedoch auf den mit ultravioletten Filtern gewonnenen Aufnahmen hervor. Dieses Verfahren lieferte endgültige Gewißheit darüber, daß die Venusatmosphäre nicht aus Wasserdampf bestehen kann. Es sei beispielsweise daran erinnert, daß es während des Weltkrieges gelungen ist, durch rote Farbfilter die von einem Nebelmeer verhüllte Erdoberfläche zu photographieren, während blaue und violette Filter dabei vollständig versagten. Aus den auf die Venus bezüglichen Aufnahmen mit Rotfiltern folgt aber, daß alle auf der Venus photographisch erkennbaren Flecken Erscheinungen der höchsten atmosphärischen Schichten dieses Planeten sind, die von roten oder infraroten Strahlen bis zu ihrem Grunde nicht durchdrungen werden können.

Auf Grund eingehender Diskussionen der bisherigen Beobachtungsergebnisse und unter Hinzufügung neuer theoretischer Gesichtspunkte

konnte kürzlich Professor Schoenberg in Breslau den Aufbau der Venusatmosphäre dahin festlegen, daß nach Ausweis der vorhandenen Dichte sowie der Temperatur und Helligkeit des Planeten die unteren atmosphärischen Schichten in der Hauptsache aus Kohlendioxyd bestehen, während in größeren Höhen geringe Mengen Wasserstoff als wahrscheinlich anzunehmen sind. Von Sauerstoff allerdings fand sich keine Spur. Etwa vorhandenes Wasser muß daher in hydratisierten Mineralien zu festen Zuständen gebunden sein. Die sich hieraus ergebende Schlußfolgerung hinsichtlich des Kohlensäurereichtums, des Wassermangels und der Temperaturhöhe macht den Planeten Venus zu einem für Lebensvorgänge ungeeigneten Weltkörper. Aus dem hohen Kohlensäuregehalt dieser Welt kann ohne weiteres auf das Fehlen jeglicher pflanzlichen und damit auch organischen Lebensregung geschlossen werden, wodurch auch der Sauerstoffmangel verständlich wird.

So blieb denn als letzte Hoffnung der Mars, der außerhalb der Erdbahn kreist, etwa 228 Millionen Kilometer von der Sonne entfernt. Dieser Planet ist bedeutend kleiner als die Erde. Sein Durchmesser am Äquator beträgt 6900 Kilometer, seine Masse erreicht nur 0,11 der Erdmasse, während die Marsdichte mit 0,69 ebenfalls beträchtlich unter der Dichtigkeit der Erde liegt. Der Tag dauert auf dem Mars 24 Stunden und 37 Minuten und ein Marsjahr 687 Erdentage.

Im Fernrohr zeigt der Planet viele Einzelheiten in rötlicher, gelblicher, weißer und grauer Tönung, woraus sich schon früh eine in feinste Spezialisierungen gehende Areographie entwickeln konnte, namentlich auch deshalb, weil die zum Teil ockerfarbenen und blaugrauen Gebiete eine ziemlich feste Lage zu haben schienen. Hieraus ergab sich dann recht bald eine Scheidung der gelblichen Flächen in Landmassen und der dunkleren Gebiete in Wasser oder Meere, obwohl es gar nicht einmal erwiesen ist, inwieweit eine Aufteilung der Planetenoberfläche nach diesen Gesichtspunkten berechtigt sein kann. Wären nämlich nennenswerte Wasserbecken auf dem Mars vorhanden, so müßten sich bei der noch zu erörternden großen Durchsichtigkeit der Marsatmosphäre Spiegelungen des Sonnenlichtes an diesen Wasserflächen zeigen. Dergleichen ist aber bis heute nicht beobachtet worden.

Ins Auge fallend sind auf dem Mars besonders die weißen Polkappen, die an die Polkalotten der Erde erinnern und sich ebenso wie die irdischen Eispanzer mit der Jahreszeit ausbreiten oder zurückziehen. Gegen die Auffassung von Polareis auf dem Mars spricht aber die große Geschwindigkeit, mit der sich die weißen Polkappen oft an einem Tage bis zu 100 Kilometer zurückziehen, wenngleich auch der optische Eindruck durchaus zu Gunsten der Eistheorie spricht; denn längs der Schmelzgrenze entsteht ein dunkler Saum, der als Sammelbecken des Eiswassers angesehen werden könnte. Aber schon Pater A. Secchi hat 1858 darauf aufmerksam gemacht, daß die Polkalotten des Mars in der Hauptsache wolkiger oder nebliger Natur, allenfalls aber nur als reifähnlich zu betrachten seien, zumal dann der Einfluß der Sonnenstrahlung auf sie wesentlich empfindlicher sein muß, also das schnelle Zurückweichen der Polarzone erklärlich wäre. Diese Deutung

hat in letzter Zeit wieder viele Anhänger gefunden. In der Regel ist anzunehmen, daß die Polgebiete durch eine Verbindung zwischen Wolken und nebligem Bodenbelag hervorgerufen werden, und sie erwecken deshalb den Eindruck ausgedehnter Schneefelder.

Selbstverständlich werden nicht alle Flecken auf dem Mars wolkiger Natur sein, aber die Zulassung von Wolken überhaupt setzt das Dasein einer Atmosphäre voraus. Daß diese Hülle besteht, hat man schon vor zweieinhalb Jahrhunderten geahnt, doch ihre Zusammensetzung konnte erst kürzlich unter Verwendung feiner physikalischer Methoden einwandfrei erforscht werden. Abgesehen von gelegentlichen stärkeren Eintrübungen des Marsbildes weist die Atmosphäre des Planeten eine außerordentliche Durchsichtigkeit auf, die auf einer sehr geringen Dichte beruhen wird. Neuere Untersuchungen an der Lick-Sternwarte in Amerika geben für die „Marsluft" eine Dichte an, die etwa dem 21. Teil der Dichte der Erdatmosphäre auf dem Meere oder einem Sechstel der Luftdichte auf dem Gipfel des Mount Everest im Himalaja gleichkommt. Andere spektroskopische Forschungen wiesen auf dem Mars Wasserstoff und Sauerstoff nach, deren quantitativen Mengen aber nur 6 % bzw. 16 % des Gehaltes der Erdatmosphäre entsprachen. Hiernach hätte der Mars noch weniger Sauerstoff aufzuweisen, als wir auf dem Gipfel des Mount Everest antreffen, ja, erst im vorigen Jahre zum Abschluß gekommene Untersuchungen haben diese Frage dahin entschieden, daß die Marsatmosphäre überhaupt als vollständig sauerstofflos angesehen werden muß. Wenigstens ist die in der Marshülle etwa vorhandene Anzahl der Sauerstoffatome 10 000mal geringer als die der Erdluft, ein Wert also, der praktisch Null bedeutet.

In diesem Zusammenhang sei noch erwähnt, daß der Sauerstoffmangel auf dem Mars noch eine andere Konsequenz nach sich zieht. Auf der Erde liegt bekanntlich in 30 Kilometer Höhe die das ultraviolette Sonnenlicht absorbierende Ozonschicht. Ozon setzt Sauerstoff voraus, denn es ist ja selbst eine Modifikation des Sauerstoffs. Diese das lebenvernichtende Sonnenlicht abfangende Schicht liegt aber auf dem Mars nahe an seiner Oberfläche und wird gewiß auch auf die Lebensfrage nicht fördernd einwirken.

Die Temperaturen wechseln auf dem Mars zwischen —60° C in den Polarzonen und +30° C am Marsäquator. Die mittlere Jahrestemperatur schwankt zwischen —15° und —30°, wonach der Planet allerdings noch nicht einer Eiswüste zu gleichen braucht.

Bei den berühmt gewordenen, vor 60 Jahren von Schiaparelli entdeckten „Marskanälen" handelt es sich um ein Netzsystem, durch das in bestimmten Fernrohren dunkle Gebiete der Marsoberfläche miteinander verbunden zu sein schienen. Man übersah aber, daß diese „Kanäle" Breiten von 100 bis 300 Kilometer haben müßten, um uns sichtbar zu sein, und entfachte dadurch einen Begeisterungstaumel, der bis heute noch nicht ganz verebbt ist. Wir wissen jetzt mit positiver Sicherheit, daß die Kanäle auf optischer Täuschung beruhen und lediglich ein Werk der menschlichen Einbildung waren. Im ganzen dürfte mit ziemlicher Gewißheit zu sagen sein, daß auch der Mars von keinen organischen Wesen bevölkert wird, sondern öde und leer durch die Tiefen des Alls wandert.

Jenseits der Marsbahn kreisen noch die Planeten Jupiter, Saturn, Uranus, Neptun und Pluto um die Sonne. Die Aussichten, auf ihnen günstigere Bedingungen anzutreffen, sind noch weit geringer als auf den bisher behandelten Gliedern des Sonnensystems. Die beiden Riesenplaneten Jupiter und Saturn sind der Erde mit ihren Ausmaßen ganz erheblich überlegen. Ihre Durchmesser erreichen in der Äquatorebene 142 000 bzw. 120 000 Kilometer, während ihre Massen die Erde um das 318,36- bzw. 95,22fache übertreffen. In rund 10 Stunden rotieren diese gigantischen Weltkugeln um ihre Achsen. Jupiter umläuft die Sonne in einer Entfernung von fast 778 Millionen Kilometer in etwa 12 Jahren, während Saturn, 1428 Millionen Kilometer von der Sonne abstehend, seinen Weg um das Zentralgestirn in 29,5 Jahren vollendet. Gering ist allerdings die Dichte dieser beiden Körper mit 0,25 bzw. 0,13 gegenüber der mit 1,0 angesetzten Erddichte, wodurch die Vermutung ihre Berechtigung erlangen konnte, daß dort der kosmische Entwicklungsprozeß noch nicht zum Abschluß gekommen sei. Nach allgemeiner kosmogonischer Auffassung sind aber die äußersten Planeten als die ältesten Glieder des Sonnenreiches zu betrachten, so daß die Entwicklung dort eigentlich am weitesten fortgeschritten sein müßte. Wenn der Befund an diesen Welten die Forderung nicht zu erfüllen schien, so nur deshalb, weil sich für die später ins Dasein gerufenen kleineren Planeten Mars, Erde, Venus und Merkur infolge ihrer großen Sonnennähe und der wesentlich stärkeren Beeinflussung durch die Sonne und ihre Kräfte andere Tendenzen der Entwicklung ergeben haben. Erst kürzlich konnte aus theoretischen Erwägungen Dr. R. Wildt in Göttingen darauf hinweisen, daß bei den großen Planeten die bisherigen Annahmen eines dort noch vorherrschenden Gaszustandes einer gründlichen physikalischen Nachprüfung nicht standhalten. Vielmehr gewinnt das mögliche Vorhandensein einer festen Oberfläche unter einer dichten Wolkendecke an Wahrscheinlichkeit. In diese Folgerung fügen sich die auf Jupiter und Saturn zuweilen beobachteten und selbst das Gefüge ihrer Atmosphären lange erschütternden eruptionsartigen Erscheinungen, die plötzlich den stets ins Auge fallenden dichten Wolkengürtel in Form von riesenhaften, rötlich gefärbten Fleckenbildungen durchbrechen, gut ein. Diese Vorgänge stellen eben katastrophale Durchbrüche der noch nicht zum Erlöschen gekommenen glühenden Materie durch die schon festgeronnene Planetenoberfläche dar.

Die Höhe der Atmosphäre hat man bei Jupiter auf 600 Kilometer und beim Saturn auf 1300 Kilometer berechnet. Der Hauptbestandteil dieses Gasmantels ist Wasserstoff; denn die großen Massen der beiden Planeten werden das Entweichen dieses Gases in den Weltraum unterbunden haben. Die allgemeine Wolkendichte ist jedoch viel geringer als die der irdischen Wolken. Neuere spektroskopische Untersuchungen der Göttinger Sternwarte haben ebenfalls die Anwesenheit von Ammoniak und Methan (Grubengase) in der Jupiterhülle sichergestellt und eine ähnliche Zusammensetzung der Saturnatmosphäre als möglich erwiesen. Unter Berücksichtigung der ferner festgestellten außerordentlich niedrigen Oberflächentemperatur von — 165° für Jupiter und — 140° für Saturn sind die vorgenannten

Stoffe zwar noch als gasförmig anzunehmen, während andere Verbindungen wie Wasser, Kohlensäure und noch leichter kondensierbare Substanzen sich bereits in festen oder flüssigen Formen vorfinden werden. Dergestalt hat man sich dann auch die Wolken vorzustellen, die eben aus Gasen, vielleicht Kohlendioxyd, bestehen, aus denen sich erst bei sehr tiefen Temperaturen Niederschläge usw. bilden.

Die Verhältnisse auf den übrigen drei Planeten gestalten sich ebenso. Der Uranus, in zwanzigfacher Erdentfernung um die Sonne kreisend, besitzt die fünfzehnfache Erdmasse. Etwa 63 Erden könnte man in die Kugel hineinfüllen. Neptun dagegen, in 30 Sonnenweiten schwebend, faßt bei siebzehnfacher Erdmasse sogar 77 Erdkugeln. Die Temperaturen dieser Körper liegen bei —200°, was schon durch die hier kaum merkbare Sonnenstrahlung verständlich wird; auf diesen Grenzposten des Sonnenreiches gleicht die Sonne selbst nur noch einem Stern. Auf jenen Planeten versinkt also jeder Tag zu einer starken Dämmerung; denn Uranus wird beispielsweise nur von dem 400. Teil und Neptun nur von dem 900. Teil der auf die Erde auftreffenden Sonnenstrahlung berührt.

Als überwiegende atmosphärische Substanz wird auf den äußersten Planeten Wasserstoff angenommen. Ihre Dichtigkeit, d. h. die Dichte des Planetenkörpers, beträgt kaum ein Viertel der Erddichte, so daß mit Rücksicht auf diese Sachlage eine nähere Prüfung der Lebensfrage gar nicht in Betracht gezogen zu werden braucht, zumal Sauerstoff gänzlich fehlt und ein fester Panzer aus Eis oder dergleichen diese Planeten umspannt.

Wir stehen am Ende unserer Betrachtungen. Es hat sich ergeben, daß unsere Erde allein geeignet ist, organische Lebewesen der Art zu tragen, wie wir sie kennen, und diese Auffassung wird heute von namhaften Astronomen mit ausdrücklichem Hinweis auf die hier dargelegten Forschungsergebnisse vertreten. Zu nennen ist hier als Verfechter dieser These namentlich der englische Astrophysiker Sir James Jeans in Cambridge. Diese Folgerung greift aber noch tiefer. Gehen wir nämlich von den uns auf der Erde bekannten Lebensbedingungen aus und fassen dabei besonders den Entwicklungsstand der Erde ins Auge, so zeigt sich, daß die Planeten Venus, Erde und Mars in der gleichen Entwicklungsphase begriffen sein mögen, daß aber geophysikalisch, geochemisch und meteorologisch sehr beträchtliche Abweichungen bestehen. Damit ist der von mehreren Forschern vertretenen Meinung, der gleiche Entwicklungsgrad bedinge gleiche Oberflächeneigenschaften, die Grundlage entzogen. Und wenn auch auf dem einen oder andern Himmelskörper erdähnliche oder hiervon kaum unterscheidbare Verhältnisse in Erscheinung träten, schließt dann diese physikalische Gleichheit auch schon gesetzmäßig das Dasein eines organischen Lebens und damit eine physiologische und psychische Übereinstimmung ein? Wir wissen es nicht, sehen jedenfalls keine naturwissenschaftlichen Gründe, es anzunehmen[1].

[1] Anmerkung der Redaktion. Dieses „ignoramus" des Verfassers ist vom Standpunkt der reinen Naturwissenschaft aus wohl begreiflich. Indes lassen sich auf philosophisch-theologischem Wege doch ernste Wahrscheinlichkeitsgründe

Die Neugestaltung Indiens

Von Peter Dahmen S. J.

Um die folgenreiche Entwicklung, die mit der Verabschiedung der Indienvorlage im britischen Oberhaus (24. Juli 1935) vorläufig zum Stillstand gekommen ist, aus ihren Ursprüngen zu begreifen, muß man fast zwei Jahrzehnte zurückgehen. Tantae molis erat Romanam condere gentem!

Als im August 1917 das Schicksal des britischen Weltreiches durch die Erschütterungen des gewaltigen Ringens noch in der Schwebe hing, gab Montagu, der Staatssekretär für Indien, im Parlament von Westminster die bekannte Erklärung ab, die den indischen Völkern so viel Hoffnungen und Enttäuschungen gebracht hat. Selbstverwaltung mit dem Endziel, die Stellung eines Dominions schrittweise zu erreichen[1], so klang das feierliche Versprechen Englands an die 350 Millionen Inder. Die Weltkriegsparole „Selbstbestimmung der Völker" sollte auch Indien gegenüber zur Tatsache werden. Erst allerdings müßten die Inder für die in Aussicht gestellte Selbstregierung reif gemacht werden. 1919, nach Schluß des großen Krieges, wurde begonnen.

Leider offenbarte sich bald, daß über den Umfang der Reform und das Tempo ihrer Verwirklichung die indische und die englische Meinung sehr weit auseinandergingen. Der Kampf zwischen beiden Auffassungen kennzeichnet die Geschichte der Nachkriegsjahre. Es genügt, an Schlagworte wie „Gandhi", „Non Cooperation", „Simon Report", „Round Table Conferences" zu erinnern, um das aus den Zeitungen bekannte Hin und Her des hartnäckigen Kampfes wieder aufleben zu lassen. Schließlich hat sich gegen alle Extremismen Indiens und Englands, gegen die der Radikalen des indischen Kongresses und gegen die der britischen Diehards, der zähe Wille des Londoner India Office siegreich durchgesetzt. Die Arbeiterpartei und die meisten Liberalen wären bereit gewesen, die in der Gesetzesvorlage enthaltenen Freiheiten für Indien zu erweitern, aber auch die überwältigende Mehrheit der Konservativen gab ein Jawort, das nicht wenige von ihnen vor zehn Jahren verweigert haben würden.

Die Werte, über die das britische Parlament diesmal zu entscheiden hatte, überragen nach englischem Urteil die Bedeutung aller ähnlichen Beschlüsse der Vergangenheit („The Spectator", 2. August 1935, S. 173): Weder bei der Anerkennung der Vereinigten Staaten von Nordamerika noch bei der Errichtung der Dominien Australien und Südafrika stand soviel auf dem Spiele. Niemand wird das bezweifeln, wenn er auch nur kurz die Grundlinien der neuen Verfassung und ihre wirtschaftlichen,

---

für die gegenwärtige, vergangene oder zukünftige Bewohntheit ferner Welten gewinnen. Man vergleiche darüber die lichtvollen, auch durch erste Autoritäten der Astronomie gestützten Ausführungen J. Pohles in seinem Buch „Die Sternenwelten und ihre Bewohner" (7. Aufl. Köln 1922).

[1] Progressive realization of responsible government in India as an integral part of the British Empire.

sozialen und religiösen Wirkungen auf die Hunderte von Millionen Menschen überblickt, die das ungeheure Gebiet des uralten Kulturlandes bewohnen.

Die bisherige Provinz Burma, deren Ausdehnung der pyrenäischen Halbinsel gleichkommt, deren Bevölkerung aber kaum 15 Millionen zählt, ist von dem neuen indischen Reiche vollständig getrennt worden. So bleibt ein in sich geschlossenes Gebiet, das ungefähr neunmal so groß ist wie Deutschland und fünfmal soviel Einwohner hat. Mehr als die Hälfte dieser Landmasse und zwei Drittel der Bewohner entfallen auf elf Provinzen oder Länder, die bis jetzt in etwas anderer Einteilung unmittelbar von England verwaltet wurden. Alles andere untersteht rund 350 indischen Fürsten und Herren, die in verschiedener Weise von England abhängig sind. Manche dieser Gebiete sind winzig oder bei ansehnlichem Umfang schwach bevölkert; der bedeutendste aller Staaten, Hyderabad, ist siebenmal größer als Holland und hat 13 Millionen Einwohner.

Auf Grund der neuen Verfassung bilden nun die abhängigen, aber sich selbst verwaltenden Staaten zusammen mit den elf Provinzen den Bundesstaat Indien. Auch die Provinzen erhalten eine Selbstverwaltung mit eigenen Ministern, die den Provinzparlamenten verantwortlich sind. Die Provinzparlamente gehen aus direkten Wahlen hervor. Das Wahlrecht haben in allen Provinzen zusammen rund 36 Millionen, Männer wie Frauen, also ungefähr ein Siebtel der Bevölkerung, was nicht wenig ist, wenn man bedenkt, daß kaum ein Zehntel der Eingeborenen lesen und schreiben kann. Die Provinzparlamente und die Fürstenstaaten wählen das Bundesparlament, das in zwei Häuser gegliedert ist. Ebenso werden sechs besonders mächtige und schwierige Provinzen, deren Bevölkerung vier Fünftel aller Provinzen beträgt, sowohl ein Oberhaus wie ein Unterhaus erhalten. Die dem Bundesparlament verantwortliche Bundesregierung ist für die religiösen Belange, die Außenpolitik und die Landesverteidigung allein zuständig. Auf allen andern Gebieten, auch in der Finanzpolitik, haben die Provinzen im allgemeinen freie Hand. Nur in ganz dringenden Fällen, z. B. zum Schutz der Minderheiten oder der Währung, hat der von England ernannte Generalgouverneur gegenüber dem Bundesparlament oder auch der Provinzgouverneur gegenüber dem Provinzparlamente das Einspruchsrecht.

Daß diese Einschränkungen, sog. „Safeguards", den Wert der neuen Gesetzgebung in den Augen der indischen Öffentlichkeit herabsetzen würden, war zu erwarten, und das „Unannehmbar" des Indischen Kongresses hat niemand überrascht, am wenigsten die Engländer. Genau so wenig wie umgekehrt die Cassandrarufe eines Winston Churchill und der Diehards, mit dem Gesetze sei die Todesstunde des britischen Weltreiches nahegerückt, das India Office stutzig machen konnten. Für den Nichtbeteiligten erweist sich die neue Verfassung als glückliche Mitte zwischen den extremen Forderungen der indischen Radikalen und der schroffen Ablehnung jedes Entgegenkommens durch die englischen Ultrakonservativen. Jedenfalls kann man schwerlich dem Führer der indischen Liberalen („Times, Weekly Edition", 3. Januar 1935) beistimmen, der auf der

Poonatagung Ende 1934 behauptete, England habe das 1917 gegebene Wort nicht gehalten, besonders weil im Berichte des Select Committee das Wort Dominion nicht vorkomme. Ebensowenig wurde 1917 dieses Wort von Montagu gebraucht, obwohl er die Sache selbst mit der Wendung „responsible government in India as an integral part of the British Empire" deutlich genug ausdrückte. In der Tat wird durch die neue Verfassung ein so weitgehendes Maß von Selbstverwaltung gegeben, daß die Entwicklung zum Dominion auf gutem Wege ist. Auf dieses Ziel hat auch Lord Irving als Vizekönig ganz ausdrücklich hingewiesen, als er sagte, es sei der Wille Seiner Majestät, daß die geplante Verfassung für Indien den ihm gebührenden Platz unter den Dominien vorbereite („Manchester Guardian Weekly", 8. November 1929).

Es ist verständlich, daß das langsame Tempo dieser Entwicklung die Geduld der indischen Patrioten auf eine harte Probe stellte. Einsichtige Inder finden sich aber mit dem Gegebenen ruhig ab. Sie sehen in der weitgehenden Beteiligung der Einheimischen an der Bundesregierung und den Provinzverwaltungen wertvolle Möglichkeiten, sich politisch zu schulen. Durch Klärung von Mißverständnissen hat sich mehr als einmal Ablehnung in Zustimmung verwandelt („Manchester Guardian Weekly", 18. Januar 1935). Das Blatt „The Catholic Leader" von Madras, das die Stellungnahme der indischen Christen wiedergibt, geht noch weiter: „Wir hegen keinen Zweifel, daß die Katholiken zusammen mit ihren Landsleuten den Inhalt des India Bill willkommen heißen, wenn es auch nicht alle Wünsche erfüllt" (13. Juni 1935, S. 377).

Übrigens scheinen die Christen aller Bekenntnisse, obwohl sie nur sechs Millionen, d. h. nicht viel mehr als den fünfzigsten Teil der Gesamtbevölkerung, zählen, keine Befürchtungen für ihre religiösen Belange zu hegen. Sie sind zwar nicht durch besondere Paragraphen in der neuen Verfassung gesichert, werden aber durch die Vollmachten des Generalgouverneurs und der Provinzgouverneure geschützt. Allerdings bleiben die Christen vielfach auf das Wohlwollen der größeren Hindu- und Mohammedanermehrheiten angewiesen. Sie sehen aber, wie „The Catholic Leader" an der oben genannten Stelle ausführt, keinen Grund, Gegnerschaft von dieser Seite zu erwarten. Indien sei jahrhundertelang die Heimat vieler Religionen gewesen, und die Christen seien nie ernster Verfolgung ausgesetzt worden. Unfreundliche Äußerungen einzelner Hinduführer oder hinduistischer Organisationen seien aus der Verwechslung des Christentums mit fremder Herrschaft zu erklären. In dem Maß, wie der britische Einfluß abnehme, werde sich zeigen, daß die indischen Christen ebenso gute Inder sind wie die Hindus. Und in der Verwaltung wie in der Erziehung des Volkes hofften die Christen einen wertvollen Beitrag zu den geistigen Gütern und Idealen Indiens zu liefern.

Europäische Missionare sind aber nicht immer so optimistisch. Manche fürchten, daß die ohnehin schwierige Bekehrungstätigkeit noch größere Hemmnisse finden und vielleicht ganz unterbunden werden wird. Einige weisen auf das Beispiel von Travancore und ähnlichen Fürstenstaaten hin, wo die Christen von der Hindumehrheit in jeder Weise gesellschaftlich

und politisch benachteiligt werden. Andere dagegen sehen gleich den einheimischen Christen in den Vollmachten, die dem Generalgouverneur und den Provinzgouverneuren zustehen, eine Sicherheit für die Zukunft. Die ständigen Kämpfe zwischen Hindus und Mohammedanern zeigen, wie notwendig diese Regelung der religiösen Frage war.

In sozialer Hinsicht werden die möglichen Auswirkungen der neuen Verfassung ebenso verschieden beurteilt. Bekanntlich hat die große Masse der unterdrückten Klassen, der sog. Unberührbaren, die auf etwa 50 bis 60 Millionen geschätzt werden, die Bestrebungen gegen die englische Herrschaft kaum unterstützt, eher bekämpft. Im Jahre 1931 wurde sogar Gandhi beschuldigt, daß er die „Unberührbaren" nicht berücksichtige und sie der Großmut oder auch der Tyrannei der hohen Kasten überlassen wolle. Ein Vertreter der Unterdrückten schrieb wörtlich: „Ich würde meine Pflicht vergessen, wenn ich nicht für den weiteren Bestand der englischen Herrschaft betete, die den zu Boden getretenen Klassen geholfen hat. Sie haben unter dieser wohlwollenden Regierung mehr Freiheit genossen als unter den Kastenhindus oder den Mohammedanern" (vgl. diese Zeitschrift, Bd. 123 [1932] S. 370—372). Viele sind nun sehr besorgt, daß wie in der Vergangenheit ihre berechtigten Interessen von den höheren Kasten kaum wahrgenommen und Maßnahmen zu ihrem sozialen Aufstieg noch weiter gehemmt werden. Abschreckende Beispiele sind das schon erwähnte Travancore und andere Staaten, wo trotz aller Einsprüche ihre Lage sehr bedauernswert ist. Und doch bietet auch ihnen die Verfassung durch die „Safeguards" einen gewissen Schutz gegen ungerechte Behandlung. Als Minderheit haben sie im Notfall das Recht, sich an den Generalgouverneur oder die Provinzgouverneure zu wenden. Außerdem liegt es jetzt mehr im Interesse der höheren Kasten, sie für ihre politischen Zwecke zu gewinnen, wenn Indien jemals ein Dominion werden soll.

Ohne Lösung der Kastenfrage ist Unabhängigkeit ein eitler Traum. Das hat Gandhi mit feinem Instinkt herausgefühlt und oft betont. Nachdem er auf politische Wirkung verzichtet hat, widmet er sich ausschließlich der Lösung dieser sozialen Frage. Daß er den Widerstand einer tausendjährigen Tradition in absehbarer Zeit brechen wird, scheint uns sehr zweifelhaft. Inzwischen treten im Telugu-Gebiet, nördlich von Madras, die niederen Kasten zum Christentum über, das durch Erziehung und Stärkung ihres Selbstbewußtseins ihren Aufstieg stets gefördert hat. Der frühere anglikanische Bischof von Madras, Dr. Whitehead, hat deshalb im „Daily Telegraph" einen Aufruf an die englische Öffentlichkeit zur Unterstützung dieser Bewegung gerichtet, aus der schon fast eine Million Christen hervorgegangen ist („Catholic Leader", 13. Juni 1935). Die Katholiken haben ihrerseits ähnliche Erfolge unter den Urstämmen der Ouraons und Mundas zu verzeichnen, besonders dank der apostolischen Arbeit eines P. Lievens S. J., des deutschen Missionars Johann Hoffmann S. J. und anderer.

Wirtschaftlich hat die Weltkrise Indien so stark mitgenommen wie alle andern Länder, ja, man darf wohl sagen, in mancher Beziehung viel ärger. So ist in der Provinz Pandschab das tägliche Durchschnittseinkommen von

9 pence (80 Pfennig) im Jahre 1928/29 auf 3 farthings (6 Pfennig) im Jahre 1930/31 gesunken („Manchester Guardian Weekly", 18. Januar 1935). Diesen fast unvorstellbaren Zustand wird die neue Verfassung nicht sofort ändern können. Bedenkt man, daß die indische Bevölkerung zu drei Viertel auf dem Lande und vom Lande lebt, so wird es einem klar, daß die Agrarfrage eine Hauptsorge der neuen Regierungen bildet. Eine landwirtschaftliche Hoffnung bedeutet wohl die Ernennung des Marquess of Linlithgow, eines der besten Kenner dieser Dinge, zum Vizekönig von Indien. Bisher wurde die englische Regierung sehr oft angeklagt, daß sie den indischen Bauern verenden lasse. Ohne diesem Vorwurf jede Berechtigung abzusprechen, darf der Kenner Indiens auf manches Gute hinweisen, das die indische Bauernschaft der englischen Verwaltung verdankt. Nur ein Beispiel: großartige Wasserwerke in Süd- und Nordindien, Regulierungen der Mündungsgebiete des Indus und des Caveryflusses haben Millionen Hektar Land fruchtbar gemacht und entsprechenden Millionen Bauern die Existenz gesichert.

Schon lange hat Gandhi, in rührender Liebe zum armen Bauern, sich bemüht, ihm aus seiner elenden Lage zu helfen. Er hat das Spinnrad wieder zu Ehren gebracht, um viele hundert Millionen Rupees zu ersparen, die der Bauer für die eingeführten Baumwollstoffe zahlt. Zu gleicher Zeit sollte dadurch der Arbeitslosigkeit während mehrerer Monate des Jahres begegnet werden. Damit aber nicht zufrieden, hat Gandhi neulich einen Feldzug zur Hebung der Landwirtschaft begonnen und eine „Village Industries Association" gegründet. Nicht bloß die Heimspinnerei, sondern auch das Schroten des Reises im Hause, die Marktgenossenschaften und die Dorfmühlen sollen gefördert, der Bodenertrag, der Wohnungsbau und die Pflege der Reinlichkeit gehoben werden. Jedenfalls ein Plan, der mehr Aussicht auf Erfolg hat als Landnationalisierung und kollektive Landwirtschaft, wofür die indischen Schüler Moskaus im Kongreß eintreten. Die neue Regierung wird zu solchen Experimenten kaum Lust verspüren. Trotz des Massenelends hat sich Indien bisher für russische Propaganda sehr wenig empfänglich gezeigt, und die Besserung der wirtschaftlichen Verhältnisse wird ihr den Boden ganz entziehen.

Ein englisches Sprichwort sagt: Die Probe auf den Pudding ist das Essen. Der Wert der neuen Verfassung sowohl wie ihre schwachen Punkte können sich erst zeigen, wenn sie in Wirkung tritt. Jedenfalls war der damalige Staatssekretär für Indien, Sir Samuel Hoare, der das Gesetz bei der dritten Lesung im Parlament durchbrachte, vollauf berechtigt, die englischen und indischen Politiker um einen ehrlichen Versuch zu bitten. Selten hat ein Minister ein so gewaltiges Werk geleistet wie er. Spötteleien, z. B. er sei „Hoare-frost" (Rauhreif) für das Gesetz, konnten ihn so wenig irremachen wie die phantastischen Reden einiger englischer Konservativen oder indischer Radikalen. Mit seinem Vorgänger im Außenamt, Sir John Simon, mit dem Vizekönig Lord Irving und andern edelgesinnten Männern hat er sich durchgesetzt und schließlich das Versprechen Montagus nach Möglichkeit gehalten. Der Weg zur Freiheit, mag er lang oder kurz sein, steht für Indien offen.

England weiß, daß es mit dem neuen Kurs ein gewisses Risiko auf sich nimmt. Dieses Risiko mußte aber in Kauf genommen werden, wenn nicht in kommenden Jahren ein weit größeres Risiko gewagt werden sollte. Im ganzen wird man billigen, was „The Times Weekly Edition" am 8. August 1935 schrieb: „Die britische Regierung und das Parlament dürfen mit Befriedigung auf die Erfüllung einer großen Aufgabe zurückschauen, einer Aufgabe, die in aller Ruhe und Selbstlosigkeit durchgeführt wurde. Wenn viele oder sogar die meisten Streitfragen und Schwierigkeiten von heute vergessen und begraben sind, wird die Nachwelt als den höchsten Beweis politischen Mutes und politischer Klugheit — die beiden gehen immer Hand in Hand —, den diese Generation erbracht hat, die Vorbereitung und die Durchführung des ‚India Act' ansehen."

Katholische Kulturschau

Von Jakob Overmans S. J.

I

Über dem Kampfe gegen die bolschewistische Gottlosigkeit vergißt man allzu leicht manche andere, z. B. die der neuen Türkei. Sir Evelyn Wrench berichtete im Londoner „Spectator" (22. November 1935, S. 848 f.), auf dem Lande finde man zwar noch Achtung vor den religiösen Gebräuchen, aber in Istanbul seien auch an Freitagen die Moscheen fast leer. „Ich fragte die Leiterin einer der größten Mädchenschulen der Türkei, ob es wahr sei, daß in keiner Schule Religionsunterricht erteilt werden dürfe. Sie bejahte das für alle Bekenntnisse und fügte hinzu, es sei sogar verboten, im Geschichtsunterricht das Leben Jesu zu erzählen." Diese Verkümmerung der dem Islam eigenen Gottergebenheit macht sich dem Volke um so schmerzlicher fühlbar, als es, wie aus eigener Anschauung Michael Langley („The Spectator", 18. Oktober 1935, S. 600 f.) schreibt, unter dem Drucke hoher Steuern, teurer Preise und strengster Überwachung seufzt. „Wie in Sowjetrußland wird die Bevölkerung zu Opfern aufgefordert. Sie hat keine andere Wahl, als klaglos Kohle, Zucker und Baumwolle zu kaufen, die der Staat monopolisiert hat, weil er mit den für die Maschineneinfuhr gemachten Schulden belastet ist."

Die Hoffnung, eine solche Not werde gemäß dem bekannten Sprichwort beten lehren, ist in der Türkei vorläufig ebenso schwach wie in Rußland, wo trotz aller psychologischen Schwierigkeiten des kommunistischen Systems die gottlose Wirtschaft bedrohliche Fortschritte gemacht hat. Walter Duranty bezeugte aus der Kenntnis, die er als langjähriger Moskauer Berichterstatter für „The New York Times" gewinnen konnte, im „Spectator" (6. Dezember 1935, S. 934): „Nachdem das russische Volk mit größter Anstrengung Eisenwerke in die kahlen Steppen gebaut hat, um sich dadurch Maschinen zur Herstellung von Gebrauchsgütern zu beschaffen, fängt nun die Warenverteilung an. Fahrräder, dann Automobile, Seidenstrümpfe und Kleidertuche, Schuhe und Mittel zur Körperpflege, Woh-

nungen und Haushaltsgegenstände werden erschwingbar, Nahrung und Lohn bessern sich allmählich." Auch das Handelsblatt der „Frankfurter Zeitung" (11. Dezember 1935, Reichsausgabe) bestätigte, daß die Zahlung der russischen Auslandsschulden und die Einfuhr von Produktionsmitteln im Zuge der beiden Fünfjahrespläne schon deshalb gesichert seien, weil die Goldgewinnung Rußlands derart zugenommen habe, daß sie jetzt nur noch von Südafrika übertroffen werde. Daher kann die Gottlosenbewegung sich gestatten, immer weniger Rücksicht auf unzufriedene Volksmassen zu nehmen, und wie ein Sonderberichterstatter der „Frankfurter Zeitung" (22. Dezember 1935, Reichsausgabe) meldete, wirkt sich die seit einigen Jahren geltende Bestimmung, daß alle Schulen und Jugendverbände zu religionsfeindlichem Unterricht verpflichtet sind, immer weiter aus. Wer nicht schriftlich erklärt, daß er an „Gott und die Bibel" nicht mehr glaube, muß entsetzlich drückende Kirchensteuern bezahlen. Die Reihen der Geistlichen hat man so gelichtet, daß man z. B. von den 193 protestantischen Pfarrern „keine zehn mehr" findet. Übrigens hat die bolschewistische Parteipresse oft, auch noch weit ins Jahr 1936 hinein, mit unzweideutigen Worten zur Fortsetzung des Kampfes gegen die Religion aufgefordert. Ohne Zweifel ist es für ein Volk ein unermeßlicher Verlust an sittlicher Kraft und seelischem Frieden, wenn in ihm der lebendige Gottesglaube mehr und mehr abstirbt. Daß die Bolschewikenherrschaft trotz alledem nicht zusammengebrochen ist, läßt sich, wie William Henry Chamberlin, der in Moskau zehn Jahre für „The Christian Science Monitor" tätig war, in seinem zweibändigen Werk „The Russian Revolution 1917—1921" (London 1935) darlegt, aus einer ganzen Reihe psychologischer, politischer, wirtschaftlicher und geographischer Gründe begreiflich machen.

Wie in Rußland suchen die Feinde der Religion bekanntlich auch in Mexiko die wirtschaftlichen Voraussetzungen kirchlicher Tätigkeit zu zerstören. Immerhin ist es den Mexikanern noch nicht ganz unmöglich, in aller Öffentlichkeit dieses Vorgehen zu verurteilen. So enthielt das Januarheft (1936) der in Saltillo, der Hauptstadt des mexikanischen Staates Coahuila, erscheinenden „Cultura" eine mutige Kundgebung von Eduardo Pallares, die mit den Worten begann: „Ich mache von meinem verfassungsmäßigen Rechte als mexikanischer Staatsangehöriger Gebrauch, um gegen das am 31. August 1935 amtlich bekanntgemachte Gesetz über Verstaatlichung von Eigentum Einspruch zu erheben. Ich tue das nicht, um die Belange irgend einer im religiösen Kampf stehenden Gruppe wahrzunehmen, und überhaupt habe ich mit keinem Obskurantismus irgend welcher Art etwas zu schaffen, sondern mir geht es um die Gewissensfreiheit." Dann setzt Pallares auseinander, dieses Gesetz gebe „unter dem Vorwande der Verstaatlichung kirchlichen Eigentums der Religion selber den Todesstoß"; denn es erkläre, daß der Staat jedes Gebäude mit Beschlag belegen und dann enteignen könne, in dem eine religiös bezweckte Tätigkeit ausgeübt werde. Das gelte nicht bloß für kirchliche Schulen, sondern ebenso für jedes Privathaus, in dem etwa ein Priester Religionsunterricht erteile, eine fromme Bruderschaft ihr Vereinszimmer habe, ein Kaufmann Kreuze oder Bibeln feil halte.

Allerdings sind die Katholiken selber an dieser Lage der Dinge insofern nicht ganz unschuldig, als es in Mexiko und überhaupt in Lateinamerika namentlich die Männerwelt an wachsamer und ausdauernder Arbeit für die Sache der Kirche seit langem fehlen ließ. In Brasilien hat der hervorragende Katholikenführer Tristão de Athayde oft darüber geklagt. So schrieb er z. B. im November 1935 in seiner Monatschrift „A Ordem" (S. 384 f.), die Brasilianer seien nach einem bekannten Wort „ein Volk, das gern vieles anfängt. Wir haben hier schon an den pfiffigen Pfarrer des Binnenlandes erinnert, der jährlich den Namen seines Pfarrvereins änderte, damit die Pfarrkinder den Eindruck erhielten, es handle sich um einen neuen Verein; denn dadurch konnte er hoffen, neue Mitglieder zu gewinnen und die alten von neuem zu begeistern. Wenn der Reiz der Neuheit schwindet, werden wir bald mutlos, lassen das Begonnene im Stich, sind verärgert und müde. In der Fortsetzung muß sich mehr als in den Anfängen die wahrhaft übernatürliche Gesinnung bewähren, die allein die katholische Arbeit aufrechterhalten kann, nachdem die ursprüngliche Begeisterung verflogen ist. Wir müssen uns jetzt in unserem Brasilianischen Katholikenverband eifrig um die trockensten Kleinigkeiten der Verwaltung kümmern, damit er sich nicht zersplittert und auch nicht der andern Gefahr erliegt, die wir unter uns als Orangenschwärmerei bezeichnen, d. h. als uferlos romantischen, um die eintönigen Schwierigkeiten des Alltags unbesorgten Idealismus."

Vielleicht nicht zufällig war es einem Engländer vorbehalten, den oft unterschätzten Männern und Frauen der nüchternen Pflichterfüllung ein großes Vorbild zu zeigen. J. Brodrick S. J. schildert in seinem sehr ausführlich die Quellen wiedergebenden Buche „Saint Peter Canisius S. J. 1521—1597" (London 1935), Sheed and Ward) den niederdeutschen Kirchenlehrer geradezu als „bürgerlichen Heiligen" (S. 819). Ohne geniale Anlage und trotz vieler Enttäuschungen habe er unverdrossen bis zum Ende weitergearbeitet. „Peter war auf vielen Gebieten sehr belesen. Es wird berichtet, daß er jedes Jahr die sämtlichen Werke Ciceros gelesen habe. Aber er wurde weder ein eigentlicher Schriftsteller noch ein anerkannter Gelehrter, weil ihm von Natur die für beides notwendige Schau und Empfindung fehlten. Gewiß sind seine praktischen Leistungen außergewöhnlich, aber auch da beruhten seine Erfolge weder auf einer fachmäßigen Ausbildung noch auf einer angeborenen Begabung für Verhandlungen. Und doch war er bei all dieser Begrenztheit und trotz der Tatsache, daß wir bei keinem Querschnitt durch sein Wesen auf etwas stoßen, was man nicht als erhabene Mittelmäßigkeit bezeichnen könnte, ohne Zweifel ein sehr großer Mann. Er wurde das durch die lautere Ungebrochenheit seines Charakters, die seine Durchschnittsfähigkeiten lenkte und ihnen weit über ihre eigene Bedeutung hinaus eine glühende Gewalt gab."

Canisius hat über den Verkehr von Katholiken mit Andersgläubigen Gedanken geäußert, die bis in die Gegenwart fortwirken und auch in der Haltung Roms gegenüber dem umstrittenen Rotaryklub Ausdruck gefunden haben. Nach eingehender Untersuchung kirchlicher und außerkirchlicher Veröffentlichungen über die weltanschaulichen Grundlagen dieses

Klubs, der ohne Rücksicht auf Unterschiede der Religion, der Rasse oder des Staates den Geist edler Dienstwilligkeit pflegt, kam in der spanischen Zeitschrift „Contemporánea" (Dezember 1935, S. 221 ff.) der Dominikaner Dr. Luis Urbano zu dem Ergebnis, daß der Klub als solcher „keine von der katholischen Kirche verworfene Lehre vertritt", daß seine sittlichen Anschauungen auf dem „von Gott gegebenen Naturgesetze" beruhen, und daß er mit der Freimaurerei nichts zu tun hat. Rom habe zwar für Priester den Beitritt als unpassend bezeichnet, aber katholischen Laien die Mitgliedschaft nicht untersagt, sondern den spanischen Bischöfen, die den Klub teils bekämpften, teils gewähren ließen oder irgendwie begünstigten, folgende Richtlinien gegeben, für deren amtlichen Charakter P. Luis Urbano einsteht: „Ohne die Katholiken verurteilen zu wollen, die in den Rotaryklub eintreten, um zu verhindern, daß sich dort ein religionsfeindlicher Geist verbreitet, müssen wir doch betonen, daß der Katholik sich im allgemeinen nicht mit der Verhinderung des Bösen begnügen, sondern nach Möglichkeit das fördern soll, was besser ist, indem er die ausgesprochen katholischen und der kirchlichen Gewalt unterstellten Organisationen und Gesellschaften unterstützt, wobei er immer noch mit andern Bestrebungen und Einrichtungen, z. B. mit dem Rotaryklub, in geeigneter Verbindung bleiben kann, um auch in ihnen apostolisch zu wirken."

Sehr viel trägt zum Verständnis des heutigen Verhältnisses zwischen Kirche und Welt die „Papstgeschichte der neuesten Zeit" von Josef Schmidlin bei, die mit dem dritten Bande (Pius X. und Benedikt XV., München 1936, Kösel) vorläufig abgeschlossen ist, weil der gegenwärtige Papst ausdrücklich gewünscht hat, seine Regierung erst nach seinem Tode dargestellt zu sehen. Wieder hat Schmidlin eine ungeheure Fülle von Einzelheiten knapp zusammengedrängt und hauptsächlich die für beide Päpste in verschiedener Art charakteristische Stellung zu weltlichen Strömungen herausgearbeitet. Dabei ist er seiner Gewohnheit, lieber auf äußerste Rücksicht als auf volle Ehrlichkeit zu verzichten, durchaus treu geblieben. Doch geben dem Leser, der ein Urteil nachprüfen möchte, die reichen Quellenangaben alle einstweilen mögliche Wegweisung. Die Archive sind ja, wie auch bei weltlichen Regierungen, für eine der Gegenwart so nahe Zeit nicht zugänglich. Obgleich der Verfasser diese Beschränkung hier wie teilweise schon früher angesichts der Fülle des bereits gedruckten Materials nicht als erheblich ansieht, wird er gewiß nicht leugnen, daß auch in der Geschichte dieser Päpste noch manches durch volle Ausnützung der Archive und durch gründliche Einzeluntersuchungen aufzuhellen bleibt.

Als Gesamtdarstellung katholischer Kirchenentwicklung in einem kleinen und zugleich von sehr wechselvollem Leben durchpulsten Lande ist die „Geschichte der katholischen Kirche der Schweiz von den Anfängen bis auf die Gegenwart", die der Einsiedelner Benediktiner Dr. P. Theodor Schwegler geschickt und sorgfältig geschrieben hat, sehr willkommen (Schlieren-Zürich 1935, Verlag Neue Brücke). Nach dem frühen Eindringen des katholischen Christentums und seiner Vorherrschaft im Mittelalter stellt der Verfasser mit größerer Aus-

führlichkeit die religiöse Spaltung des Volkes durch den Protestantismus und den bis heute währenden Aufstieg der katholischen Gegenbewegung dar. Über den Ausgang des gerade im Berner Jura und in Genf anfangs von kühnen Hoffnungen getragenen Vorstoßes der sogenannten Altkatholiken schreibt er die lehrreichen Sätze (S. 232 f.): „Wohl bemächtigten sich die Altkatholiken, von der Regierung unterstüzt, der katholischen Gotteshäuser; diese aber standen schon bald verödet da, während die Betsäle und Notkapellen, die die Katholiken beziehen mußten, bei jedem Gottesdienst gedrängt voll waren." Eduard Herzog, der von Rom exkommunizierte „christkatholische Bischof der Schweiz", wurde „zum Professor an der vom Kanton Bern 1874 eröffneten altkatholischen theologischen Fakultät ernannt. Aber weder als Bischof noch als Professor erlebte er viele Freuden: trotz den verlockenden Vorteilen war an der theologischen Fakultät die Zahl der Studierenden meist kleiner als die der Professoren und waren die Berufe vielfach recht zweifelhaft. Seine Befugnisse als Bischof waren durch die Verfassung stark eingeengt. Nachdem die erste antirömische Begeisterung vorüber war, legte die Großzahl der altkatholischen Laien wieder die alte religiöse Gleichgültigkeit an den Tag, und manche der eifrigsten Mitarbeiter des Bischofs fanden zuletzt wieder den Weg zur Mutterkirche zurück, er freilich nicht; 83 Jahre alt, starb er 1924."

II

Die Aufgaben des katholischen Moralisten gegenüber der Wirtschaft suchte J. Edward Coffey S. J. in einer Würdigung des heiß umstrittenen amerikanischen „Radiopriesters" Charles E. Coughlin zu umgrenzen („Dossiers de l'Action Populaire", 25. Dezember 1935, S. 35 ff.). Nach dem päpstlichen Rundschreiben „Ubi arcano" (23. Dezember 1922) habe die Kirche allerdings nicht das Recht, „sich ohne Grund in die Führung der weltlichen Angelegenheiten einzumischen", aber dieser Grund sei, wie das Rundschreiben „Quadragesimo anno" (15. Mai 1931) ausdrücklich betone, überall da gegeben, wo sich in der sozialen oder wirtschaftlichen Ordnung eine sittliche Frage erhebe. Die Kirche habe für den Katholiken die Entscheidung über die Sittlichkeit aller freien Handlungen im Leben des einzelnen wie der Gemeinschaft, und es gehe nicht an, ihr dabei nur die Aufstellung allgemeiner sittlicher Grundsätze gestatten zu wollen. In den Vereinigten Staaten habe mancher sich gewundert, daß Coughlin auf der Kanzel von Währungsfragen spreche. Offenbar hätten aber diese Fragen eine sittliche Seite, habe man doch in vielen Zeitungen die Behauptung lesen können, jede staatliche Geldentwertung sei Diebstahl. Allerdings brauche man nicht der Meinung zu sein, Coughlin habe die katholische Sittenlehre immer mit der nötigen Umsicht auf schwierige Fragen des Wirtschaftslebens angewandt, aber grundsätzlich habe er als Prediger ebensogut ein Recht, über diese Dinge vom sittlichen Standpunkt aus zu urteilen, wie das amerikanische Parlament berufen sei, sie nach ihrer politischen Tragweite zu behandeln. Bedauern müsse man allerdings, daß es Coughlin bisher nicht gelungen sei, neben

der sozialen Gerechtigkeit nicht minder eindringlich die doch echt christliche Pflicht allumfassender Nächstenliebe den Millionen seiner Anhänger nahezubringen.

An ein dringendes Gebot solcher Nächstenliebe rührt die im Handelsteil der „Frankfurter Zeitung" (20. Oktober 1935, Reichsausgabe) und auch sonst oft als „sozialethische Frage" angeregte Überlegung, „daß steigende Großgehälter, daneben natürlich Mehrfachbezahlungen aus förmlichen Doppelstellungen in Konzernen, aufreizend wirken, solange sich nicht daneben größere Löhne entwickeln." Deshalb werde eine „neue Denkungsweise" verlangt, die den Erwerbstrieb zügele und Selbstüberschätzung verhindere. „Warum man die Arbeiterlöhne jetzt nicht allgemein steigen lassen kann, das ist nüchtern und klar auf dem Bückeberg ausgesprochen worden: weil die höheren Löhne zu höheren Preisen führen und damit eine heute nicht erträgliche, zum Schaden der Währung auslaufende endlose Schraube entsteht. Adolf Hitler hat damit aber ganz gewiß nicht sagen wollen, daß der Unternehmerlohn, zu dem bei allen Wesensunterschieden doch auch die Vorstandsgehälter bis zu gewissem Grade gehören, unbeschränkt steigen dürfe. Im Gegenteil, es werden Opfer verlangt."

Weil dieser Opfersinn von entscheidender Bedeutung für die Aufrechterhaltung einer lebendigen Volkseinheit ist, rief die Madrider katholische Zeitung „El Debate" (Nr. 8112, 29. November 1935) mit Recht die nationale Gesinnung gegen die träge Selbstsucht auf, die einen großen Teil des Elends in Spanien verschuldet hat. „Spanien führt jährlich 100 Millionen Kilo Rohbaumwolle ein und bezahlt dafür 150 Millionen Goldpeseten ans Ausland, während nur schwächliche, schwankende und durch tausend Hindernisse des Eigennutzes erschwerte Versuche zu einheimischer Baumwollzucht gemacht werden. Im südlichen Spanien, wo von der Olive bis zur Ähre, wie man sich ausdrückt, der Hunger herrscht, warten seit hundert Jahren geeignete Felder vergebens auf nachhaltigen Anbau." Ebenso sei mit etwas mehr Entschlossenheit die Einfuhr von drei Millionen Zentner Mais durch einheimische Gewinnung zu ersetzen. In der Verwertung von Stickstoff und Erdöl sei Spanien ohne jeden vernünftigen Grund weit hinter dem übrigen Europa zurückgeblieben. Und während Italien vor wenigen Jahrzehnten seinen gesamten Tabak eingeführt habe, versorge es sich damit heute bis zu 85 Prozent selber und führe noch aus; Spanien dagegen bezahle fast ohne wirtschaftlichen Vorteil 30 Millionen für fremden Tabak, weil die Steigerung des inländischen Anbaus trotz günstiger Bodenbedingungen an selbstsüchtigen Widerständen scheitere.

Man hat ja nicht selten die wirtschaftliche Rückständigkeit Spaniens auf Rechnung seiner katholischen Religion setzen wollen. Wenn das die eigentliche Ursache wäre, ließe sich kaum erklären, warum in dem ebenfalls katholischen Polen der fortschreitenden wirtschaftlichen Entwicklung der Westgebiete eine solche Verarmung der Ostgebiete gegenübersteht, daß der Finanzminister Kwiatkowski deshalb geradezu von zwei durchaus verschiedenen Staaten sprechen konnte. Die Wirtschaftsnachrichten der Danziger „Ostlandberichte" (1. Februar 1936) gaben aus dem

polnischen „Kurjer Poranny" (4. Dezember 1935) folgende Angaben wörtlich wieder: „Im Vergleich mit Polnisch-Schlesien oder dem Posenschen machen Polesien oder Nowogródek den Eindruck eines sterbenden Landes. Das fast vollständige Fehlen gepflasterter Straßen, die weniger und vereinzelt laufenden Eisenbahnlinien, nichtregulierte Flüsse, riesige Sumpf- und Urlandgebiete, das Fehlen größerer Städte, das alles vermittelt den Eindruck eines vielleicht exotischen, in seinem Aussehen aber düsteren Bildes.... Die Städte der östlichen Wojewodschaften erinnern eher an Dörfer; es genügt der Hinweis, daß auf 100 städtische Wohnhäuser in den westlichen Wojewodschaften 91 Häuser gemauert sind, dagegen in den östlichen Wojewodschaften nur 15 Häuser.... Ein Bewohner Dänemarks verbraucht jährlich soviel Zucker wie vierzehn Bewohner der östlichen Gebiete in einem Jahre zusammen; der Verbrauch je Kopf der Bevölkerung solcher Erzeugnisse, wie Salz, Kohle, Petroleum, Eisen, drückt sich in Zahlen aus, die nur um weniges höher als Null sind."

Obwohl diese Vergleichszahlen des Warenverbrauchs verschiedener Länder oder Landesteile keinen besondern Anlaß zum Mißtrauen bieten, würden sie sich wohl etwas ändern, wenn die polnische Wirtschaftspolitik sie zu einem andern Zwecke benötigte. Denn gerade in der wirtschaftlichen Statistik ist die Forderung der Wahrhaftigkeit durchweg schwieriger zu erfüllen, als der Laie denkt. Wenigstens erklärte aus dieser Schwierigkeit, wenn auch nicht aus ihr allein, Dr. W. Grävell vom deutschen Statistischen Reichsamt („Berliner Tageblatt", Nr. 51, 30. Januar 1936) die oft sehr großen Unterschiede in den Angaben zweier Länder über die zwischen ihnen verhandelten Warenmengen. Bei Statistiken des Außenhandels kämen immer nationale und internationale Gesichtspunkte in Betracht, und die nationalen trügen den Sieg davon, „wenn sie für die eigene Wirtschaftspolitik lebenswichtig seien oder wenigstens dafür gehalten würden". Die Statistik sei eben nicht einfach eine „rechnerische Angelegenheit", sondern die Wirklichkeit kenne „nur eine auf jeweils gegebene Bedürfnisse abgestellte und damit zeitlich bedingte Außenhandelsstatistik". Unwahr braucht eine so ausgerichtete Statistik nicht ohne weiteres zu sein, aber leicht kann sie in Irrtum führen.

Wie also der Zusammenhang zwischen statistischen Angaben und menschlichen Wünschen tiefer geht, als das volkstümliche Wort, mit der Statistik lasse sich alles beweisen, zunächst vermuten läßt, so wird nach anderer Seite der sittliche Wert des Vergnügens für unser Wirtschaftsleben oft nicht tief genug erfaßt, nicht im Sinne der Inschrift, die schon vor vielen Jahren im Mannheimer Rosengarten mahnte: „Achte der Freuden nicht geringe: reine Freuden sind ernste Dinge." Der Münchener Professor Adolf Weber schreibt in seinem durch Klarheit und edle Sachlichkeit ausgezeichneten Buche „Kurzgefaßte Volkswirtschaftslehre und Volkswirtschaftspolitik in einem Bande" (München 1935, Duncker & Humblot), daß die eintönige Maschinenarbeit bald seelische Verödung und Lähmung des wirtschaftlichen Führerwillens zur Folge haben würde, wenn sie nicht durch Verkürzung der Arbeitszeit und durch Bereitstellung einer größeren Mannigfaltigkeit

von Gebrauchsgütern mehr Raum für Freude ließe (S. 36f.). „Die reichlichere Freizeit muß so ausgefüllt werden, daß dadurch die Schäden der mechanisierten Arbeit ausgeglichen werden. Die starke Bedeutung, die der Sport erlangt hat, das Hinausdrängen der Städter zur Natur, das größere Interesse breiter Arbeiterschichten für Kunst und Literatur zeugen dafür, daß wir schon inmitten des unbedingt notwendigen Ausgleichsprozesses sind. Nicht wenig trägt auch die Technik selbst durch von ihr bereitgestellte Mittel (Verkehrstechnik, Radio, Kino) dazu bei. Die neuzeitliche Losung ‚Kraft durch Freude' hat jedenfalls ihre sehr ernste soziale und ökonomische Bedeutung."

Überträgt man den solchen Erwägungen zu Grunde liegenden Gedanken sinngemäß auf alle Gebiete der Wirtschaft, so gelangt man zu der echt christlichen Forderung, daß nicht der Mensch auf die Volkswirtschaft, sondern die Volkswirtschaft auf den Menschen zu beziehen und dabei der Mensch in seiner wesentlichen Gemeinschaftsverbundenheit zu betrachten ist. In unserer Zeitschrift ist diese Lehre sehr oft ausgesprochen worden (z. B. schon in den Aufsätzen von Heinrich Pesch S. J. über „Solidarismus" im 63. Bande [1902] und über den „neuen Geist im Wirtschaftsleben" im 92. Bande [1917]), aber sie findet sich auch klar in der großen Rede über „das neue Wirtschaftsdenken", die der Reichspressechef Dr. Dietrich bei einer Kundgebung der Arbeitsfront in Essen gehalten hat, wo er nach dem „Völkischen Beobachter" (Münchener Ausgabe, Nr. 29, 29. Januar 1936) unter anderem sagte: „Wir setzen dem persönlichen Erfolgstreben im Wirtschaftsleben nur diejenigen gemeinnützigen Grenzen, die für das Ganze unerläßlich sind und die letzten Endes auf dem Wege über die Gemeinschaft den Interessen jedes einzelnen selbst wieder dienen. Indem wir die volkswirtschaftliche Solidarität als die Grundlage unseres Wirtschaftslebens schützen, schützen wir jeden einzelnen selbst und fördern seine eigenen wohlverstandenen Interessen, auch wenn er es oft in seiner wirtschaftlichen Kurzsichtigkeit nicht erkennt.... Das Reich der Wirtschaft ist keine Welt für sich, die — einmal geschaffen — ihr Leben lebt, eigengesetzlich und unabhängig von der Seele und dem Willen des Menschen, denen zu dienen sie bestimmt ist. Wirtschaft, ich sagte es schon, ist immer Volkswirtschaft. Das Volk aber ist nicht der Knecht seiner Wirtschaft, sondern ihr Herr."

Wie diese Darlegungen grundsätzlich der persönlichen Wirtschaftsführung im Einklang mit dem Naturrechte ihren Platz lassen, so hatte kurz vorher Staatssekretär i. R. Dr. Bang in Chemnitz („Wirtschaftsteil der Berliner Börsenzeitung", Nr. 568, 4. Dezember 1935) daran erinnert, daß auch die in der heutigen Notzeit vorgenommene Erweiterung des staatlichen Sektors der Wirtschaft nur den Zweck haben könne, den privaten Sektor wieder in Gang zu bringen. „Man darf also nicht vergessen, daß echte Wirtschaftsgesundung erst dann erreicht ist, wenn der private Sektor wieder in selbständigen Lauf kommt und wenn er wächst. Ein wirtschaftliches Perpetuum mobile öffentlicher Aufträge, von denen manche träumen, gibt es nicht." Die deutsche Wirtschaft lebe jetzt „im wesentlichen von einer Binnenkonjunktur", aber selbst die lasse sich nur

durchhalten, wenn daneben „die ganz außerordentlichen Schwierigkeiten des Wiederaufbaues des deutschen Exports" überwunden werden. — Schließlich darf also auch den Männern und Frauen der Industrie jene Charakterstärke nicht fehlen, die Adolf Hitler von den Landwirten erwartete, als er auf dem Bückeberg sagte („Völkischer Beobachter", Münchener Ausgabe, Nr. 280, 7. Oktober 1935): „Wir wollen durchschreiten durch die Nöte dieser Zeit, stark und gewappnet und nie schwach werden. Wir wollen das Rechte tun und niemand scheuen und wollen dann zum Allmächtigen die Bitte erheben, er möge uns auch im kommenden Jahre die Arbeit segnen."

Daß die Religion in der Tat die Kraft zu allem Schweren wunderbar steigern kann, hat Jeanne Ancelet-Hustache in ihrem Buche „Les Dames du Calvaire" (Paris 1935, Bloud & Gay) ergreifend gezeigt. Jeanne Garnier, die Gründerin dieser Dames du Calvaire, eine fröhliche, ja mutwillige Lyonerin, Gattin eines kleinen Eisenhändlers, hatte schon mit 24 Jahren ihren Mann und ihre beiden Kinder verloren und war davon innerlich so zermalmt, daß sie die Brücke des Flusses, der sie vom Friedhof trennte, immer im Lauf überschritt, um der dunklen Gewalt zu entrinnen, die sie ins Wasser zog. Da kam ihr nach vielem Beten die Erleuchtung, sie müsse sich der Linderung fremden Leides weihen, um von eigenem Leid zu genesen. Nach unsäglichen Mühen gelang es ihr, einen Kreis von Witwen um sich zu scharen, die sich mit ihr der Pflege ganz verlassener und von den widerlichsten Krankheiten heimgesuchter Frauen widmen wollten. Als Jeanne Garnier 1853 im Alter von 42 Jahren starb, war das Werk fest begründet, und heute ist es über Frankreich und Belgien ausgebreitet. Ohne Klostergelübde leben die ihm angeschlossenen Witwen teils in den Krankenhäusern der Genossenschaft, teils in der Welt. Alle, ob vom höchsten Adel oder aus bescheidenen Bürgerfamilien, müssen sich zu einer frommen Lebensführung und zu ausschließlicher Betreuung unheilbarer, an offenen Wunden leidender Frauen ohne Unterschied der Religion oder der Volksangehörigkeit verpflichten. Und doch kommt aus diesem Dienst am grauenhaftesten Elend oft und oft das Zeugnis, daß die Pflegerinnen innerlich mehr empfangen, als sie äußerlich geben können. „Wir hören", schreibt eine (S. 206), „daß die Welt für die Aufopferung der Dames du Calvaire nicht Lob genug findet, aber wir möchten darauf antworten, was Jesus der Samariterin gesagt hat: O wenn du die Gabe Gottes verständest!"

III

Der Vorrang des Geistigen im Menschen ist von der christlichen Religion immer bedingungslos festgehalten worden, und auch in der rein natürlichen Ordnung, in Wissenschaft und Kunst, die Feldherrnkunst nicht ausgenommen, gibt es zahlreiche Beispiele, daß körperlich schwer leidende Menschen erstaunliche Leistungen vollbracht haben. Dieser Tatsache wird in sehr erfreulicher Weise durch einen Ministerialerlaß Rechnung getragen, von dem das „Berliner Tageblatt" (Nr. 60, 5. Februar 1936) berichtete. Danach ist die zu Beginn des Jahres 1934 angeordnete Ver-

weisung körperlich behinderter Jugendlicher von höheren Schulen so durchzuführen, daß durch amtsärztliche Untersuchung auch der Einfluß des vorliegenden körperlichen Mangels auf die geistige Leistungsfähigkeit und auf dauernde Charakterschäden festgestellt werden muß. „Nicht untauglich machen Krankheiten und Mängel, die eine bestimmte Berufsausbildung nicht wesentlich beeinträchtigen und voraussichtlich eine Eingliederung in die Volksgemeinschaft erwarten lassen." Das sei z. B. der Fall bei manchen angeborenen Verrenkungen oder Versteifungen der Gelenke, bei Wirbelsäulenverkrümmungen, bei kleineren Herzfehlern, bei Bruchschäden und Blutkrankheit, bei Hasenscharten und Schielen.

Daneben darf nicht vergessen werden, daß der eigentliche Wert des Menschen, auch sein Wert für die Gemeinschaft, keineswegs ausschließlich von seiner Arbeitsfähigkeit abhängt, wenn man das Wort im gewöhnlichen Sinne nimmt. Die gar nicht kirchlich gerichtete nordamerikanische Zeitschrift „The Atlantic Monthly" veröffentlichte (März und April 1936) große Abschnitte aus dem bald nachher auch englisch erschienenen Buche, dem die Verfasserin, die noch nicht alte, seit fünfzehn Jahren schwer herzleidende und seit vier Jahren ans Bett gefesselte Klavierkünstlerin France Pastorelli, den bezeichnenden Titel „Die glorreiche Knechtschaft der Krankheit" gegeben hat. „Ich wehrte mich wie ein Wahnsinniger", schreibt sie, „denn ich verlangte vor allen Dingen nach vollem, ertragreichem Leben. Und wie sollte das möglich sein, sagte ich mir, wenn ich nicht wieder gesund würde!" Aber die Herzanfälle, die sie niederwarfen, kehrten nach kurzen Pausen immer wieder, und jede Pause war eine einzige qualvolle Angst vor dem nächsten Anfall. Dennoch machte ihre Seele sich in dem jahrelangen Ringen, das ihr Buch schildert, allmählich so frei, daß sie sich mit Lesen, Schreiben, Häkeln und sogar mit dem neben ihrem Bett stehenden Klavier auch in Stunden beschäftigen konnte, wo sie es früher für ganz unmöglich gehalten hätte. Was sie zu alledem antrieb, war aber hauptsächlich der Wunsch, innerlich reicher, reiner und gotteswürdiger zu werden. Als Ergebnis kann sie bekennen: „Habe ich im Leiden die Freude gefunden, von der manche sprechen? Nein. Vielleicht geht das über meine Kraft. Ich bin nur so weit gekommen, daß ich demütig und stark die Sehnsucht fühle, nichts von dem unerfüllt zu lassen, was mir bestimmt ist, und nicht zu verlieren, was Gott mich von dem Segen des Leidens hat verstehen lassen."

In den durch die Jahrtausende gehenden Auseinandersetzungen der Menschheit mit der Frage des Leidens ist die nicht bloß vom Christentum vertretene Lehre von den ewigen Strafen der Hölle immer wieder auf Einwände gestoßen. Im 17. Bande des von Professor Friedrich Schneider herausgegebenen „Deutschen Dantejahrbuches" (Weimar 1935, Böhlau), das diesmal durch die zwei Fünftel des Bandes füllenden Nachträge Ostermanns zu seiner Bibliographie der deutschen Danteliteratur (S. 102—186) besonders nützlich ist, betrachtet Dr. Gerhard Ledig die Göttliche Komödie „unter strafphilosophischem Gesichtspunkt". Leider hat er sich dabei nicht genügend mit den theologischen Voraussetzungen Dantes vertraut gemacht. Auf die Bedenken

gegen die Herleitung der Hölle aus Gottes Liebe und gegen den Abschreckungszweck der Hölle, auf die Frage nach dem Verhältnis der kurzen Sünde zur ewigen Strafe und nach der unbeschadet der Ewigkeit nicht für alle gleichen Schwere der Höllenqualen wären in den Dantebüchern katholischer Theologen bessere Antworten zu finden gewesen, als es die von Ledig angestellten Erwägungen sind. Übrigens hat er seine Abhandlung im ersten Teile seiner Schrift „Philosophie der Strafe bei Dante und Dostojewski" (Weimar 1935, Böhlau) wörtlich wieder abgedruckt. Auf die jedem der beiden Dichter eigentümliche und von ihnen religiös gewendete Straftheorie fallen bemerkenswerte Lichter, aber der Gewinn wäre wohl größer, wenn Ledig die Unterschiede und die Berührungspunkte unmittelbar nebeneinander herausgearbeitet hätte.

Die Wertordnung, aus der die Straftheorie Dantes hervorgeht, beherrschte schon vor ihm nicht mehr so gleichförmig, wie man oft meint, das Denken der europäischen Gelehrten. Für die Geschichtschreiber des 12. Jahrhunderts erweist das mit Umsicht und Scharfsinn Johannes Spörl in seinen „Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung" (München 1935, Max Hueber) an vier besonders einflußreichen Vertretern, nämlich an Anselm von Havelberg, Ordericus Vitalis, Otto von Freising und Johannes von Salisbury. Bei ihnen sieht man, wie das Geschichtsbild sich infolge des Investiturstreites, der Kreuzzüge, der klösterlichen Reformbewegung von Cluny nicht minder nachhaltig verändert hat als etwa durch die Entstehung des französischen Nationalgefühls oder durch die normannischen Staatengründungen. Schon damals hat eine mehr weltlich gerichtete Auffassung mit einer mystisch betonten Frömmigkeit um die tiefere Erkenntnis des geschichtlichen Lebens zu ringen begonnen.

Beide Gesichtspunkte sind heute in der Judenfrage von großer Bedeutung, da sowohl in der weltlichen wie in der religiösen Entwicklung der Geschichte das Judenvolk einen besondern Platz hat. Wilhelm Grau wendet sich in zwei von frischer Jugendkraft und ernstem Forschersinn beseelten Schriften („Die Judenfrage als Aufgabe der neuen Geschichtsforschung" und „Wilhelm v. Humboldt und das Problem des Juden", beide Hamburg 1935, Hanseatische Verlagsanstalt) hauptsächlich der völkischen Seite zu, streift aber auch das Religiöse, wenn er z. B. die rationalistische Haltung Humboldts gegenüber dem Gottesglauben und dem Christentum als ausgesprochen jüdisch darstellt. Er macht sich freilich am Schlusse (S. 95) selber den Einwand, es handle sich vielleicht bei Humboldt nur um „den allgemeinen Einfluß der Aufklärung". Die Widerlegung, die Grau dann versucht, überzeugt wohl nicht ganz. Denn obwohl er viele Belege der jüdischen Vermittlung des Aufklärungsgutes an Humboldt beibringt, fehlt der Nachweis jüdischer Färbung dieser Aufklärungsgedanken. Die Aufklärung ist ja weder in Deutschland noch anderswo von Juden ausgegangen, und daß sie dem liberal-jüdischen Rationalismus zusagte, macht sie nicht selber jüdisch. Humboldts religiöses Aufklärertum läßt sich mit Spranger und Kähler auch ohne seine jüdischen Beziehungen aus seiner sonstigen Umwelt be-

greifen. Übrigens weckt gerade Grau durch seine methodischen Betrachtungen zur geschichtlichen Klärung der Judenfrage die Hoffnung, daß er bei dieser für Staat und Kirche gleich wichtigen Forschungsarbeit, mit der ihn das „Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands" betraut hat, die deutsche Fragestellung nicht minder im Auge behalten wird als die Verwertung zuverlässiger Ergebnisse der liberalen oder jüdischen Wissenschaft (S. 19).

Die in solchen Dingen wünschenswerte Weite des Blickes für alle Seiten des deutschen Lebens und für alles Fördernde oder Hemmende, das heimische oder fremdstämmige Kräfte zu seiner Entwicklung beigetragen haben, ist gar nicht leicht zu erringen, nicht einmal wo es sich nur um den Bestand der heutigen deutschen Sprache handelt. So ist das billige „Neue deutsche Wörterbuch" von Theodor Matthias, das Quenzel und Volz in der 7. Auflage (Leipzig 1935, Hesse & Becker) weiter vervollkommnet haben, zwar sehr brauchbar, besonders weil es sich um die Ableitung von weniger bekannten Wörtern und um die Verdeutschung von Fremdwörtern bemüht; aber der Sprachgebrauch der Katholiken, also der Hälfte der deutschsprechenden Menschen, ist zu wenig berücksichtigt oder mangelhaft, teilweise sogar falsch gedeutet (vgl. beispielsweise Eucharistie, Firmen, Interdikt, Monstranz, Mystik, Profeß, Ziborium).

Eine Fülle katholischen Kulturgutes erschließt „Volk und Volkstum, Jahrbuch für Volkskunde", das in Verbindung mit der Görres-Gesellschaft Professor Dr. Georg Schreiber ins Leben gerufen hat (München 1936, Kösel). Es enthält viele große und kleine Aufsätze und einige Buchbesprechungen. Obwohl fremde Völker nicht ausgeschlossen sind, beschäftigt es sich weitaus am meisten mit deutschem und näherhin mit irgendwie religiös betontem Volkstum aus Vergangenheit und Gegenwart. Auf allgemeine Untersuchungen (Begriff des Volkstums, Zusammenhang von Volkstum und Religion) folgen Darstellungen des Brauchtums im Leben einzelner Gegenden oder im Spiegel volkstümlicher Kunstwerke. So bahnt dieser Band, dem hoffentlich weitere folgen, eine wissenschaftlich belegte Sammlung von Tatsachen zur Volkskunde und eine zuverlässige Deutung dieser Tatsachen an — beides wichtig zur Bewahrung des höheren Geisteslebens vor Lösung aus dem befruchtenden Zusammenhang mit der Volksgemeinschaft und zur Vertiefung der Erkenntnis, wie innig die alte Kirche auf deutschem Boden mit dem deutschen Volke verwachsen ist.

IV

Die Wandlungen des Verhältnisses von Staat und Kirche im Mittelalter wenigstens in den Hauptlinien gegenwärtig zu haben, ist heute von allgemeiner Bedeutung. Durch die fachmäßige Untersuchung des Wiener Kanonisten Franz Arnold über „Das Diözesanrecht nach den Schriften Hinkmars von Rheims" (Wien 1935, Mayer & Co.) wird der Anteil des mächtigen Prälaten und Staatsmannes auch an dieser Entwicklung in klares Licht gestellt (S. 151 ff.). Da im altheidnischen Rom das Religionsrecht ein Teil des öffentlichen Rechtes und

der Kaiser als höchster Priester der oberste religiöse Gesetzgeber gewesen war, blieb nach der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion die Kirche anfangs rechtlich eine staatliche Einrichtung. Noch Karl der Große wurde als „Lenker der Kirche", als „König und Priester", als „Inhaber der zwei Schwerter" angesehen. Aber schon vor der Mitte des 9. Jahrhunderts wurde festgestellt, daß nur Christus König und Priester zugleich sei; alle andern Könige, so fügte man bald hinzu, hätten keine bischöfliche Gewalt, wie die Bischöfe keine königliche. Das Priestertum stehe insofern höher, als der Priester für die Seele des Königs verantwortlich sei, und als wohl der Bischof den König, aber nicht der König den Bischof weihe. Im weltlichen Bereich verpflichte Christus die Könige, „für Ehre, Schutz und Ruhe der Kirche, ihrer Lenker und Diener" zu sorgen. Hinkmar steht mitten in der Zeit „des Überganges zum hierokratischen System". Lange vor dem Ende des 9. Jahrhunderts findet sich bei Hinkmar ausgesprochen, daß der Priester in staatlichen Dingen dem König, der König in kirchlichen Dingen dem Priester zu gehorchen habe. Nach Christi Willen, so lehrt Hinkmar, „müssen in einem christlichen Königreich auch die staatlichen Gesetze christlich sein", und christliche Könige „sollen wissen, daß sie am Tage des Gerichtes nicht nach römischen, salischen oder burgundischen, sondern nach göttlichen und apostolischen Gesetzen gerichtet werden". Damit war wenigstens theoretisch die Stellung gewonnen, die seitdem immer klarer als unumgängliche Forderung des katholischen Glaubens erkannt worden ist.

Daß auch in der Außenpolitik die Macht dem sittlichen Gebote des Rechtes gehorchen muß, würde ernster beachtet, wenn man weniger leicht über unchristliche und unmenschliche Roheiten der Innenpolitik hinwegginge. Gewaltanwendung ist doch nirgendwo so fehl am Orte wie bei einer Wahl, denn die Wahl ist ja wesentlich ein Ausdruck der Freiheit. Dennoch wurde von zwei rumänischen Ersatzwahlen, auf deren Ausfall besonders Linksradikale und Rechtsradikale großes Gewicht legten, dem „Berliner Tageblatt" (Nr. 85, 19. Februar 1936) gemeldet: „Beide Gruppen waren mit zum Teil uniformierten Sturmtrupps aufgezogen und terrorisierten sich gegenseitig in der leidenschaftlichsten Form.... Die gegenseitige Zerstörung von Wahlautomobilen stand auf der Tagesordnung, und sogenannte Streitkolben zum Dreinschlagen fanden beiderseitige Verwendung.... Auch der Revolver spielte eine Rolle.... In Hunyad hat sich der Regierungsliberalen über ihre Niederlage eine derartige Erregung bemächtigt, daß sie die Wahlurne stürmten, um diese zu vernichten." — Einige Wochen nach den spanischen Wahlen, die eine Linksmehrheit gebracht hatten, kam es zu blutigen Straßenkämpfen zwischen den Parteien, und in der ersten Hälfte des März wurden in den südlichen Städten Cadiz, Granada und Badajoz mindestens zwölf Kirchen, Klöster und katholische Schulen zerstört oder ausgeraubt. Daß es in einem katholischen Lande so weit kommen konnte, erklärte der gerade in jenen wilden Tagen erschienene Hirtenbrief des Primas von Spanien, des Kardinals Gomá, aus vielerlei Ursachen, nicht zuletzt aber aus einem Zurückbleiben der priesterlichen Predigt hinter den Anforderungen der Gegen-

wart. „Wir sind", sagte der Kardinal, „nicht mehr die geistigen Leiter unseres Volkes, es betrachtet uns nicht nur mit Argwohn, sondern geradezu als Feinde seiner Wohlfahrt." Es drohe wirklich Gefahr, daß „in der nächsten Generation die jetzige religiöse Gleichgültigkeit des spanischen Volkes sich in Religionslosigkeit verwandelt". — Um dieselbe Zeit erfuhr man so empörende politische Untaten wie die Erschießung des nationalsozialistischen Landesleiters der Schweiz in Davos, den Revolveranschlag im Belgrader Parlament, die Ermordung japanischer Minister durch aufrührerische Banden von Offizieren und Soldaten. „Die Achtung vor den Überlieferungen aller Völker und vor ihren Leistungen für die Weltkultur", schrieb der „Osservatore Romano" (Nr. 49, 28. Februar 1936), „kann den Abscheu gegenüber einer politischen Kampfesweise nicht schwächen, die nicht nur dem europäischen, sondern jedem menschlichen Gewissen unerträglich ist. Würde das politische Verbrechen unter die Bräuche eines Volkes aufgenommen, so würde es nicht zum Aufstieg, sondern zum Verfall führen."

Viel kann zur Verhütung solcher Greuel die Staatsführung dadurch beitragen, daß sie in der Verwaltung wie im Gerichtswesen jene Gerechtigkeit hochhält, die nach der Heiligen Schrift (Spr. 16, 12) die Sicherung der Herrschaft ist. In diesem Sinne sagte in einer Rede an die juristische Fachschaft der Universität Rostock Dr. Schlegelberger, Staatssekretär im Reichsjustizministerium, über die Unabhängigkeit des Richters („Berliner Tageblatt", Nr. 76, 14. Februar 1936): „Eingriffe in die Rechtspflege, wie sie als Nachwirkungen revolutionärer Zeiten immer vorkommen, werden von allen führenden Stellen in Partei und Staat abgelehnt.... Daß das Recht nur von unabhängigen Richtern gesprochen werden dürfe, hat der Führer schon in seiner allerersten Kanzlerrede mit Nachdruck hervorgehoben. Unabhängig von irgend welchen Weisungen, muß der Richter sich frei wissen von der Gefahr irgend welcher Nachteile, die ihn innerhalb oder außerhalb seines Richteramtes wegen seiner Urteilsfindung treffen könnten." Und als „Höhepunkt exakter und zutreffender Formulierung" bezeichnete die „Frankfurter Zeitung" (26. Januar 1936, Reichsausgabe) folgende Erklärung des Reichsehrengerichtshofes gegen unsachliche Einflüsse bei der Gesetzesauslegung: „Der Richter hat das Gesetz zwar im Geiste der jeweils zur Zeit seiner Anwendung herrschenden Anschauung auszulegen, doch darf er sich niemals in seiner Rechtsprechung über die klare und eindeutige Absicht des Gesetzes, wenn dieses nicht etwa schon durch die gesamte Rechtsentwicklung als beseitigt gelten muß, hinwegsetzen und sich mit seiner eigenen Anschauung vom gesunden Volksempfinden selbst zum Gesetzgeber machen." Wie aus den weiteren Bemerkungen der Zeitung hervorgeht, will sie durch die Hervorhebung dieses Satzes das „objektive" Gesetz vor „der Ausdeutung und dem Temperament des einzelnen" schützen, nicht aber auf die Möglichkeit eines Zwiespaltes zwischen dem Gesetz und dem Gewissen des Richters eingehen.

Die Treue zum Gedanken wahrer Gerechtigkeit wird zum fruchtbaren Boden für eine echte, die gesamte Volksgemeinschaft und die Gesamtheit

aller Völker umschließende Menschenliebe, also für einen Völkerfrieden im Geiste christlicher Nächstenliebe. Als in der abendlich dämmernden Alpenlandschaft von Garmisch-Partenkirchen am 16. Februar 1936 unter leuchtenden Feuern und wehenden Fahnen, bei Kanonendonner und Hörnerklang die Olympischen Winterspiele geschlossen wurden und der Jubel von Zehntausenden aus 28 Ländern mit gleicher Herzlichkeit alle Sieger umbrauste, war das mehr als ein großartiges Schauspiel. Es war eine ruhmvolle Krönung edlen Ringens um jene höchste Ausgeglichenheit von Körper und Geist, die das wahrhaft menschenbeglückende Ziel des Sportes ist, ein Ziel, das nach dem bewährten Grundsatze des Barons Pierre de Coubertin, des Gründers der internationalen Olympiaden, nur dann ganze Völker nach und nach begeistern kann, wenn die in großen Wettbewerben errungenen Meisterschaften immer wieder auch den mittleren und schwächeren Kräften Schwung verleihen. Wenn sich aber unter der olympischen Fahne mit den ineinandergeschlungenen Ringen der fünf Erdteile die Völker zu friedlichem Spiel zusammenfinden und damit bekennen, daß sie alle zueinander gehören, dann sollte ihnen doch der Gedanke unerträglich werden, daß sie sich in Wirtschaft und Staatsführung noch immer nicht friedlich zu einigen vermögen. Daher fragte auch Adolf Hitler in seiner großen Reichstagsrede am 7. März 1936 („Frankfurter Zeitung", 8. März 1936, Reichsausgabe): „Warum soll es nicht möglich sein, das Problem der allgemeinen europäischen Volks- und Staatengegensätze aus der Sphäre des Unvernünftigen, Leidenschaftlichen herauszuheben und unter das ruhige Licht einer höheren Einsicht zu stellen?" Und auf eine der wichtigsten und sehr oft vergessenen Voraussetzungen dazu wies Hitler in derselben Rede hin, als er die schwierige Linie zwischen nationalem Selbstvertrauen und nationaler Selbstbescheidung mit den Worten zog: „Das deutsche Volk hat genau so viele Vorzüge als andere Völker und natürlich auch genau so viele Nachteile und Gebrechen.... Es mag jedes europäische Volk überzeugt sein, daß es den größten Beitrag zu unserer abendländischen Kultur gestiftet hat, im ganzen aber wollen wir uns nichts wegwünschen von dem, was die einzelnen Völker gegeben haben, und wollen daher auch nicht streiten über das Gewicht dieser ihrer einzelnen Beiträge, sondern müssen nur erkennen, daß aus der Rivalität der europäischen Einzelleistungen ohne Zweifel die Spitzenleistungen stammen auf den verschiedensten Gebieten der menschlichen Kultur." — Mit demselben Streben nach versöhnender Verteilung von Licht und Schatten sagte Reichskriegsminister Blomberg bei der Feier des Heldengedenktages in Berlin über die Soldaten des Weltkrieges („Berliner Tageblatt", Nr. 111, 9. März 1936): „Es waren überall im großen Durchschnitt nur Menschen mit allen ihren Schwächen und Gebrechen, die die Schlachten schlugen. Sie konnten nicht alle Helden sein, wohl aber ist es wahr, daß sie in der großen Überzahl treu ihre Pflicht taten." Überspannte Verherrlichung des Krieges liegt solcher Gesinnung so fern, daß Blomberg geradezu erklärte: „Wir wollen den neuzeitlichen Krieg sehen als den Erwecker aller menschlichen Leidenschaften, der höchsten und der niedrigsten, den Krieg als den großen Beweger und Gestalter von

sechstausend Jahren der Geschichte, den heutigen Krieg aber auch als den Zerstörer der Blüte der Völker und ihrer Lebenskraft, der für Sieger und Besiegte kaum einen Gewinn übrig läßt."

Umschau

Zwischen den Völkern

Kette und Einschlag gehören zusammen, um ein Gewebe hervorzubringen. Die Kette liefert das Muster, der durch das rastlos hin- und herschießende Weberschiffchen geschichtete Einschlag bindet das Gewebe. Im Leben des Menschen entspricht die Kette der Persönlichkeit, der Einschlag dem Verlauf. In jedem Menschen läßt sich ein Muster, ein individueller Zug feststellen, vom einfachsten bis zum mannigfachsten und verwickeltesten. Bei Persönlichkeiten, die ein reiches Muster aufweisen, ist es notwendig, die Grundzüge und wenn möglich den einheitlichen Stil zu ermitteln.

Bogdan Graf von Hutten-Czapski, der uns das Ergebnis eines langen und reichen Lebens bietet[1], ist ein Mann stark ausgeprägter Eigenart. Nicht nur der Einschlag dieses Lebens verläuft in einer außerordentlichen Vielheit und Buntheit der Erlebnisse, sondern auch die Kette des Gewebes ist in seltenem Maße verschlungen und reichhaltig. Dennoch läßt sich in diesem Lebensgang ein immer wiederkehrender, das Ganze bestimmender Inhalt erkennen, der mit dem Ausdruck „zwischen den Völkern" bezeichnet werden kann, und zwar gilt diese Bezeichnung nicht nur nach der Abstammung aus polnischer Familie mit deutscher Verbindung, sondern auch nach der Geistesrichtung und dem äußern Lebenslauf. Die Bedeutung solcher Persönlichkeiten liegt gerade in unserer Zeit ausgeprägten und vielfach kämpferischen Nationalbewußtseins klar zu Tage; sie erfüllen eine notwendige Funktion.

Graf Hutten-Czapski ist in den deutsch-polnischen Gegensatz hineingeboren; allein bei ihm tritt ein weiteres Element in die Erscheinung, nämlich das westeuropäisch-abendländische, das mit der christlichen und europäischen Kultur untrennbar verbunden ist und in der Überlieferung der höheren Gesellschaftsschichten auch die Lebensform beherrscht. Die „große Welt" war dem Grafen wesensgemäß; seine ganze Erziehung war darauf gerichtet. Polen ist, obwohl slawisches Gebiet, vom russischen Osten scharf getrennt; gleichzeitig sind die beiden nachbarlichen und untermischten Völker, Deutsche und Polen, nach Wesen und Gemütsart zu stark verschieden, als daß eine innere Verbindung hätte entstehen können. Indem der Pole sich nach seinem Temperament den lateinischen Völkern nähert, überspringt er gleichsam den deutschen, vor allem den norddeutschen Nachbar. Dazu kommt die Glaubensspaltung, die im allgemeinen deutsch gleich evangelisch, polnisch gleich katholisch setzt. Abgesehen von dem jahrhundertelangen Kampf um die Vorherrschaft an der baltischen Küste hat die Eingliederung eines Teiles des polnischen Volkes in den preußischen Staat auf nahezu vier Generationen den Grund zum nationalen Zwist gelegt. Der Pole fühlte sich in eine Verteidigungsstellung gegen das in vielen, hauptsächlich zivilisatorischen Beziehungen überlegene Germanentum gedrängt. Im österreichischen Teilungsgebiet war er national autonom geblieben und übte sogar im Rahmen des Wiener Parlaments einen ständig wachsenden Einfluß. In Kongreßpolen war er bedrückt und demoralisiert, gleichzeitig aber von der eigenen kulturellen Überlegenheit gegenüber dem Russentum erfüllt.

Dennoch hat die preußische Hoheitsepoche für das Polentum eine entscheidende Bedeutung insofern erlangt, als ihm wirtschaftliche Hebung und straffe Verwaltungsorganisation zuteil wurde und als sich in diesem Teilungsgebiet ein geschlossenes Bürgertum bildete. Daß der preußische Staat in seinem Bestreben, das Polentum sich fest einzugliedern, ja zu assimilieren, scheiterte, ist eine Tatsache, die auf mannigfache Ur-

[1] Sechzig Jahre Politik und Gesellschaft. Von Bogdan Graf von Hutten-Czapski. 2 Bde. 8° (1280 S. mit 24 Bildtafeln.) Berlin 1935, E. S. Mittler & Sohn. Kart. M 20.—, geb. M 25.—

sachen zurückgeht. Die mit Bürgertum und Demokratie der neuen Zeit zusammenhängende Entfaltung des nationalen Bewußtseins mußte die Kluft zwischen beiden Völkern wie zwischen Staat und Polentum vertiefen. Die strenge Schule des Preußentums vermochte zwar zu erziehen, nicht aber zu gewinnen. Die Germanisierungsbestrebungen, die sich vor allem der Bodenverteilung und des Schulwesens bedienten, fanden den entschiedensten Widerstand. Die religiöse Frage schuf einen weiteren Gegensatz. Dazu kamen Fehler und Inkonsequenzen der preußischen Polenpolitik auf der einen, schlechter Wille auf der andern Seite.

Hier wie dort gab es aber Einzelpersonen wie Gruppen, die diesen Zustand beklagten und eine Versöhnung anstrebten. Unter den deutschen Parteien fanden die Polen beim Zentrum von der Kulturkampfzeit her und bei der Linken, vor allem der Sozialdemokratie, aus Gründen grundsätzlicher Gegnerschaft zur Regierung eine gewisse Stütze. Die herrschende Berliner Richtung begegnete jedoch dem Polentum mißtrauisch und ablehnend. Im gleichen Sinne mußte die herkömmliche Russenfreundschaft der deutschen Außenpolitik wirken. Schließlich hatte die Aufrecherhaltung des bestehenden Zustandes an der deutschen Ostgrenze den Frieden zwischen den drei Teilungsmächten zur Voraussetzung; jede Störung des Friedens mußte, wie dies der Weltkrieg beweist, die polnische Frage aufrollen. Im Unterbewußtsein des polnischen Volkes lebte das Ideal eigener Staatlichkeit fort ohne Rücksicht auf die Unfähigkeit, es unter den gegebenen Umständen zu verwirklichen. War diese Geistesrichtung allein schon geeignet, das Verhältnis zum bestehenden Staatsverband zu trüben, so gaben die verfassungsmäßigen Errungenschaften, wie das Reichstagswahlrecht, die Presse- und Vereinsfreiheit, trotz mancher polizeilichen Einschränkungen, die Möglichkeit, das Volk politisch zu formen.

Ein Umstand, der vielleicht bei der Beurteilung des Verhältnisses zwischen beiden Nationalitäten zu wenig beachtet worden ist, aber dieses Verhältnis unerträglich belastet hat, liegt in dem natürlichen Vordringen des Polentums in den östlichen Provinzen infolge der ungleich stärkeren Vermehrung des polnischen Volksteiles, wozu die Abwanderung des deutschen Elementes nach dem Westen trat. Die Versuche der Regierung, durch Ansiedlungspolitik den deutschen Besitzstand zu festigen und zu erweitern, riefen den erbitterten Widerstand der Polen hervor, die den Boden als nationales Erbgut betrachteten, vollends als 1908 das Enteignungsgesetz ergangen war, dessen Anwendung dann allerdings auf ganz wenige und unbedeutende Fälle beschränkt blieb. Ebenso trug zur Verschärfung der Lage die Tätigkeit des deutschen Ostmarkenvereins bei. Wenn auch berufsmäßige Verbindungen, vor allem wirtschaftlicher Art, wie die Bodenkreditanstalt des Großgrundbesitzes, die „Landschaft", beide Nationalitäten einschlossen, so hielt sich doch die eigentliche polnische Gesellschaft abseits. Der Staatsdienst eröffnete den national gesinnten Polen keine Aussichten; eher noch entschlossen sich Angehörige des polnischen Adels zum Dienste im Heere, weil damit eine Beziehung weniger zum Staat als zum Könige verbunden war, wie überhaupt in den führenden Gesellschaftskreisen Berlins auch polnische Familien eine Rolle spielten.

Das war der Standort des jungen Bogdan Hutten-Czapski in dem Berlin Wilhelms I., als er nach Vollendung seiner juristischen Studien und Übernahme der elterlichen Güter bei einem Gardekavallerieregiment als Offizier eintrat. „Bei aller Achtung vor geschichtlichen Überlieferungen und bei aller Anhänglichkeit an meine Nationalität vertrat ich die Auffassung, daß jeder Bürger die unbedingte Pflicht hat, sich an der gemeinsamen Arbeit des Gesamtstaates zu beteiligen" (Bd. I, Kap. 1). Den Gedanken an die Verwaltungslaufbahn hatte er mit Rücksicht auf mögliche Gewissenskonflikte im Zeitalter des Kulturkampfes aufgegeben; die Diplomatie hätte ihn an der geordneten Verwaltung seines umfangreichen Grundbesitzes gehindert. Zum Eintritt in das Heer hatte ihn der Monarch selbst mit der Begründung aufgemuntert, daß dieser Weg zu allem führe.

Nun war dieser Leutnant nicht der typische Frontoffizier; die große Welt betrachtete er als seine Heimat. Von Jugend auf hatte er längere Zeitabschnitte im Ausland zugebracht. Beim Ausbruch

des Siebziger Krieges wegen mangelnder körperlicher Tauglichkeit als Freiwilliger zurückgewiesen, wollte sich der kaum zwanzigjährige Student dem Papst Pius IX. im Augenblick der Gefahr zur Verfügung stellen und brachte nahezu ein Jahr in dessen unmittelbarer Umgebung zu. Er legte damals den Grund zur genauen Kenntnis der römischen Verhältnisse. Während seines langen Lebens führten ihn wiederholt politische Missionen nach Rom zurück, vor allem als Unterhändler im Kulturkampf 1878/82, und in den kirchenpolitischen Fragen um die Besetzung des Erzbistums Posen-Gnesen in den achtziger und neunziger Jahren. Aber nicht nur im Vatikan, sondern auch in den Kreisen italienischer Politiker und Wirtschaftsführer, namentlich mit Giolitti und dem Bankier Joël unterhielt er Beziehungen, die er wiederholt im Auftrage der Männer von der Wilhelmstraße verwertete, und die ihn noch während des Weltkrieges kurz vor dem Kriegseintritt Italiens nach Rom führten.

Der Mann, der die große Welt als seine Heimat empfand, hatte eine Vorliebe für eine besondere Form dieser Welt, den Hof, nicht als ob er in der Vielfalt kleinlicher Formen des Hoflebens aufgegangen wäre, sondern indem er durch das Hofleben seine persönliche Beziehung zur Monarchie begründete. Er gehörte zum engeren Kreise um die Kaiserin Augusta, den der Fürst Bismarck, wie wir wissen, nicht zum wenigsten wegen angeblich katholischer Einflüsse, feindselig betrachtete. Daß der Graf seinem Aufsteigen, sei es in der militärischen, sei es in einer sonstigen Laufbahn, immer wieder Hindernisse entgegengestellt sah, hing offenbar mit dem Mißtrauen maßgebender Persönlichkeiten nicht nur gegen den „Polen", sondern auch gegen den „Jesuiten" Hutten-Czapski zusammen. Dabei war er seiner politischen Gesinnung nach ein Liberaler alten Stils, der in der freiheitlichen Gestaltung des öffentlichen und wirtschaftlichen Lebens, bei starker Betonung der staatlichen Autorität, das Heil erblickte. Seine katholische Überzeugung, die sich vor allem in unbedingter Papsttreue ausdrückte, hinderte ihn nicht an einer grundsätzlichen Gegnerschaft zur Zentrumspartei. Noch weniger verstand er sich allerdings mit der Mehrzahl der polnischen Politiker, wie sich ja erfahrungsgemäß die schärfsten Gegensätze unter Leuten an sich verwandter Beziehung zu entwickeln pflegen. Seine Berufung ins Herrenhaus 1895 verdankte er neben seinem vertrauten Verhältnis zu dem damals am Ruder befindlichen Fürsten Hohenlohe dem Streben der Regierung, dem Parlament einen loyalen Notabeln der polnischen Seite zuzuführen. Ein Jahr darauf verließ der Graf den aktiven Militärdienst. Die Mitgliedschaft des Herrenhauses, die Ernennung zum Schloßhauptmann von Posen 1901, endlich während des Weltkriegs die Verleihung des Titels eines Wirkl. Geheimen Rates sind als Vertrauensbeweise des Kaisers Wilhelm II. zu werten.

Überblickt man dieses Leben, so treten zwei Züge hervor, die gesellschaftlich-höfische Rolle und die Tätigkeit als politischer Vermittler. Für die junge Generation, der Dynastien und Hofleben keine gegenständlichen Begriffe mehr sind, mag der verhältnismäßig breite Raum, den die Denkwürdigkeiten jenem ersten Zug geben, als übermäßig erscheinen. Allein seiner Zeit waren diese Fragen von Bedeutung; außerdem ging die persönliche Beziehung eines Polen zum Staatswesen vornehmlich über die Person des Monarchen und über dessen Umgebung. Die gesellschaftlichen Beziehungen vollends sind nicht etwa nur Beiwerk, sondern besitzen eine völkerverbindende Bedeutung, ja sie bilden einen Bestandteil der Kultur, wie sie sich im Abendland vom Mittelalter her entwickelt hat. Der Graf, ein feiner Stilist, als der er sich in den vorliegenden Bänden bewährt, hätte, wie der Humanist Castiglione im Rom Leos X., ein „Buch vom Hofmanne" verfassen können. Zweifellos ist die Stellung, die sich schon der junge Student und Offizier in der Heimat wie in der Fremde errungen hatte, zum großen Teil auf seine gesellschaftlichen Fähigkeiten zurückzuführen, wozu ausgebreitete Kenntnisse auf vielen Gebieten, vor allem auch dem juristischen und sprachlichen, außerdem ein nie erlahmendes Interesse für alle Erscheinungen des öffentlichen Lebens traten.

So hat Hutten-Czapski ohne Amt viel stärkere Einflüsse auf die politischen Verhältnisse in Berlin geübt als manche

Personen in hohen Staatsämtern. Diese Einflüsse lassen sich in den Begriff „Vermittlung" zusammenfassen. Um zu vermitteln, bedarf es der richtigen Fähigkeiten ebenso des Verstandes wie des Charakters. Dem bloßen Agenten klebt stets etwas Untergeordnetes an. Je höher in seiner Auffassung von Verantwortlichkeit der Vermittler steht, mit je vornehmerer und reinerer Gesinnung er an seine Aufgabe herantritt, desto höher wird seine Leistung sein. Unparteiische Überlegenheit der Auffassung ist da vonnöten, wo Vorurteile und leidenschaftliche Verdunklung überwunden werden müssen, wie dies bei nationalen Zwistigkeiten zutrifft. Außerdem wird der Vermittler in dem Maße zu wirken vermögen, als ihm die genaue Kenntnis aller Tatsachen und Strömungen eigen ist. Schließlich muß sich der Vermittler mit vollendetem Feingefühl und Takt, unter Umständen mit Verzicht auf den Ehrgeiz äußern Erfolges, der Lage einordnen. Der Graf hat diese Voraussetzungen in hohem Grade erfüllt. Wenig Menschen haben so viel gewußt wie er; sein außerordentlich großer Kreis von Bekannten hat ihn dabei unterstützt. Entschiedene Freunde haben ebenso entschiedenen Gegnern gegenübergestanden. So sind die Denkwürdigkeiten eine Fundgrube von Einzelheiten über die Hinter- und Untergründe der Zeitgeschichte.

Höhepunkte der Vermittlertätigkeit waren die Kanzlerschaft des befreundeten Fürsten Hohenlohe und die Warschauer Jahre während des Krieges, wo er als politischer Berater des Generalgouverneurs von Beseler bei der Bildung des neuen polnischen Staates mit voller Hingabe wirkte. Hier war sein Standpunkt so recht „zwischen den Völkern". Aber auch unter den Kanzlerschaften Bülows und Bethmanns wurde er nicht selten zu politischen Missionen verwendet, wobei seine Beziehungen zu wichtigen Persönlichkeiten, um hier nur die Namen Holstein, Miquel, Hatzfeld, Henckel-Donnersmarck, Monts, Schiffer, Schorlemer zu erwähnen, den Ausgangspunkt boten. Mit Bewegung lesen wir von dem Besuch des Grafen in Sinaia beim rumänischen Königspaar noch im Juli 1914 und von den Beobachtungen der italienischen Stimmungen bis kurz vor der Entscheidung gegen den Dreibund. Bei der Zeichnung der verschiedenen Persönlichkeiten, die sich im allgemeinen auf wenige markante Züge beschränkt, zeigt der Verfasser entschiedenes Wohlwollen; er trachtet auch dem Gegner Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und verschmäht es, die Darstellung zu irgend welchem Klatsch herabzudrücken; man möchte sogar mitunter wünschen, daß die Anekdote einen etwas breiteren Raum einnähme.

Versöhnung der beiden in der eigenen Person zusammenfließenden Völker hat Graf Hutten-Czapski als sein Lebenswerk betrachtet. Diesem Werk zuliebe hat er sich Anfeindungen aus beiden nationalen Lagern ausgesetzt. Sein Kampf gegen die nach seiner Überzeugung fehlerhaften Maßnahmen der preußischen Polenpolitik der Vorkriegszeit, vor allem gegen das Enteignungsgesetz, und gegen die Träger solcher Politik wird mit besonderer Ausführlichkeit geschildert. Dieser Polemik steht sein Streben gegenüber, unter seinen engeren Landsleuten die Stimmung zu verbessern, Verständnis für die realpolitische Notwendigkeit zu wecken, auch die geeigneten Personen in die staatliche und kirchliche Verwaltung seiner Heimatprovinz zu bringen.

Dann kam mit 1914 die große Politik, die Neugestaltung Polens, in den Bereich der Wirklichkeit. Hier gewinnt die Darstellung die Bedeutung einer fortlaufenden Geschichtsquelle für die Zeit der deutschen Besetzung. Die Ereignisse sind mit großer Ausführlichkeit und Klarheit geschildert, da ja der Verfasser genaue Einsicht in die Vorgänge und Beweggründe besaß, die zur politischen Willensbildung in Berlin wie in Warschau führten. So ziehen am Auge des Lesers alle Phasen der polnischen Staatswerdung seit der Einnahme von Warschau im August 1915 vorüber: die Proklamation des neuen Staates vom 5. November 1916, die gescheiterten Versuche der Heeresbildung und die Internierung des volkstümlichsten aller Führer des polnischen Volkes, des vom Verfasser besonders hoch eingeschätzten Pilsudski, die Rückschläge und Krisen, die Uneinigkeit der beiden Okkupationsmächte, die Bildung des Regentschaftsrates im Spätjahr 1917, endlich die traurigen Novembertage von 1918, — eine Reihe bunter und bewegter Bilder! Ein entschiedener Gegner der österreichischen Versuche,

sich das neue Polen anzugliedern, vertrat Hutten-Czapski von Anfang die Bildung eines unabhängigen Staates in engem Bündnis mit dem Deutschen Reich und mit der bestehenden deutsch-polnischen Grenze, jedoch unter weitester Ausbreitung nach Osten. Die Ereignisse sind über die Bestrebungen dieser polnischen „Aktivisten" hinweggegangen. Ein Großpolen aus den drei ehemaligen Teilgebieten, zunächst in scharfer Kampfstellung gegen den deutschen Nachbarn, ist aus der Retorte von Versailles hervorgegangen. Erst die letzten Jahre haben eine Entspannung angebahnt, so daß der Verfasser aus seiner ländlichen Muße als Schloßherr von Smogulec seine Leser mit einem Lichtblick entläßt.

Warmes vaterländisches Empfinden, Gefühl für die Pflicht, seine volle Kraft für Volk und Staat einzusetzen, gutes Europäertum und lebendiger Sinn für die Werte, die der Welt aus der katholischen Kirche erwachsen, dabei freies Verständnis für alle geistigen Ströme, die das Leben der Menschheit bereichern, bilden den Untergrund des vielseitigen und reichen Erlebens des mit biblischem Alter begnadeten Mannes, der nicht bloß seiner Zeit Wesentliches zu sagen weiß, sondern auch dem zukünftigen Geschlecht ein beachtliches Gedankenerbe hinterläßt.

Hugo Graf Lerchenfeld.

Verhangenes bei Friedrich Nietzsche

Eine neue Veröffentlichung der unlängst verstorbenen Schwester Nietzsches Elisabeth Förster-Nietzsche über „Friedrich Nietzsche und die Frauen seiner Zeit" und der dritte Band der historisch-kritischen Nietzsche-Ausgabe, der die „Schriften der Studenten- und Militärzeit" enthält[1], ergänzen sich gegenseitig zu der Titel-Frage. Denn Nietzsches Wahnsinn am Ende seines Lebens ist mit beiden Punkten in Beziehung gebracht worden: seiner Beziehung zur Frau und seiner Beziehung zum Religiösen, die ganz offenbar in seiner Studentenzeit kritisch geworden sein muß.

Zum ersten Punkt etwas Klares zu sehen, hilft das Buch der Schwester Nietzsches leider wenig. Nietzsches scharfe Urteile über die Frau werden auf seine Ablehnung der „emanzipierten Frau" zurückgeführt, der gegenüber er „das Weib ... in seiner Naturhaftigkeit" gewollt hätte (159). Aber die verhüllenden Kapitel über Cosima Wagner, Lou Salomé und Malvida von Meysenbug lassen doch ungewollt etwas anderes durchblicken, was die besten der beigegebenen Briefe dann auch bestätigen. Die Wahrheit liegt zwischen den beiden Nietzsche-Worten über die Frau: dem Wort über die Frau als „Filigran von unausrechenbarer Psychologie" und dem Wort des „alten Weiblein" aus dem Zarathustra (dessen Autorschaft Elisabeth Förster-Nietzsche auf sich zurückführen will): „Du gehst zum Weibe, vergiß die Peitsche nicht." Der Sinn dieser Spannweite zwischen Huldigung des künstlerisch Sehenden und Zynismus des realistisch Hassenden wird an zwei andern Worten Nietzsches deutlich. Das eine sagt, „daß ein Weib ohne Frömmigkeit für einen tiefen gottlosen Mann etwas vollkommen Widriges oder Lächerliches wäre" (162). Das andere steht in einem Brief an Louise Ott vom 29. August 1877: „Neulich sah ich auf einmal plötzlich im Dunkeln Ihre Augen. Warum sieht mich kein Mensch mit solchen Augen an! rief ich ganz erbittert aus. O, es ist abscheulich! Wissen Sie, noch niemals hat eine weibliche Stimme auf mich gewirkt, obschon ich Berühmtheiten aller Art gehört habe. Aber ich glaube daran, daß es eine Stimme für mich auf der Welt gibt; ich suche nach ihr. Wo ist sie nur?" (197 f.) Es ist im „Dionysos gegen den Gekreuzigten" das verzweifelte Ringen um jenes Geheimnis der Erlösung, das Augustinus schaut: „Durch die Frau ist Tod, durch die Frau ist Leben" (Serm. 232, c. 2; 2), und dies ausdrücklich in der Einheit von Maria, der Jungfrau, und Maria Magdalena, der Sünderin (ebd.). Von hier aus ist es geradezu umgekehrt, als Elisabeth Förster-

[1] Elis. Förster-Nietzsche, Friedrich Nietzsche und die Frauen seiner Zeit. (258 S.) München 1935, C. H. Beck. M. 5.—. Friedrich Nietzsche. Histor.-krit. Gesamtausgabe, Werke, 3. Bd., Schriften der Studenten- u. Militärzeit. Hrsg. von H. J. Mette u. K. Schlechta. (488 S.) München 1935, C. H. Beck. M. 16.50.

Nietzsche es sieht. Notwendig parallel zu Nietzsches Ablehnung des Protestantismus als einer Kleinbürgerei geht gerade seine Flucht weg von dem Frauentypus, wie die Schwester ihn in den „weiblichen Einflüssen der Kindheit" schildert: „Außer Großmütterchen und unserer lieben Mutter wohnten noch zwei ältere Schwestern unseres Vaters mit uns zusammen, zwei sehr liebevolle Tanten; die eine, Auguste, stand dem gesamten Hauswesen vor, in welchem eine wahrhaft bewundernswerte Ordnung und Sauberkeit — und sehr sorgsame Küche herrschte, die andere Tante, Rosalie, besorgte, wie es scherzweise hieß, die geistlichen Angelegenheiten" (24). Die Flucht aus dieser Frauenluft treibt ihn dann in die Nähe der „Emanzipierten", weil er nach der „schwingenden" Frau verlangt, wie es ein Brief vom Januar 1887 deutlich genug offenbart: „Seien wir guter Dinge! (Erste Bedingung des Ewig-Weiblichen nach meiner façon: lachen-können, im Kopfe lauter dummes Zeug.) Dankbar und ergeben Ihr Fridericus Nux Crux Lux Dux etc." (232). So wird die katastrophische Luft der Spätzeit recht erklärlich: auf der einen Seite das heftige Scheitern an einer Lou Salomé — auf der andern Seite aber ebenso die Ausbrüche gegen die Schwester. Die „Augen" und die „Stimme" der Frau als „Nuance" erschienen nicht — und Nietzsche-Zarathustra stürzte ab in die „weiblichen Einflüsse der Kindheit".

Dem entspricht durchaus das Bild der Studenten- und Militärzeit, wie der dritte Band der Werke es vermittelt. In den Theognis-Studien wird der „wesentlich aristokratische Zug" gegen einen „ethischen" gestellt (69) — in offenbarer Opposition gegen die bürgerlich ethische Religiosität der „weiblichen Einflüsse der Kindheit". Ein Gedicht von Ende 1865 sagt die deutliche Absage an Schulpforta:

Von einem Herzen klosterfromm
verklärt und schnellen Adlerflugs,
das Herz versank, das Licht entglomm,
es lacht die schnöde Welt des Trugs.
So bin ich zu mir eingekehrt
in diesen trüben Klosterresten —
ich sitze stumm hier und verstört (121).

Auf dem Hintergrund einer bösen Zeichnung des „Supranaturalismus", in dem „der Mensch ist böse durch fremde Schuld und gerecht durch fremdes Verdienst" (August bis Dezember 1865, S. 126), bauen sich langsam die Grundlagen der Weltanschauung einer „strengen Resignation" (297) des „Einzelnen" in seinen „großen Gedanken" (320): „nachdem das Leben sich vor ihm in lauter Rätsel zerlegt hat, soll er bewußt, aber mit strenger Resignation sich an das Wissensmögliche halten" (September 1867 bis April 1868, S. 297). Zwar erscheint der Name Schopenhauer darüber gezeichnet (ebd.), aber die philosophischen Notizen von Herbst 1867 bis Frühjahr 1868 sagen deutlicher und bezeichnender den Namen Demokrit: als Denker der „vollen Männlichkeit des Denkens und der Forschung" (336), „sein Leben ein Martyrertum für die Wissenschaft" (347), „wie eine Statue scheinbar kalt, doch voll verborgener Wärme" (349). Mit Epikur ist Demokrit der Feind Platos und des Christentums: „und allerdings mußten einem antikosmischen Zeitalter die Schriften Demokrits ebenso wie die Epikurs als das inkarnierte Heidentum erscheinen" (347). Aber noch deutlicher wird die Symbolik Demokrits, da der junge Student ihn mit Thrasyll zusammenstellt: „die Unbefriedigung Thrasylls, der faustische Überdruß an den Wissenschaften" (366). Und wie Wetterleuchten der Spätzeit Nietzsches ist der kurze Satz aus derselben Zeit: „die Irrtümer großer Männer sind verehrungswürdig, weil sie fruchtbarer sind als die Wahrheiten der kleinen" (353).

So wird von beiden Dokumentensammlungen her das Eine sichtbar: das Sich-auf-recken einer bewußt herben Männlichkeit (bis zum Zynismus: Werke III 78), die protestiert gegen eine brav betulich bürgerliche Moralität und eben darum eine ungebundene Natürlichkeit ersehnt (bis der „heidnische Süden" als deren gemäßes Symbol erscheint). Diese aufgereckte Herbheit bricht in der Katastrophe des Lebens Nietzsches zusammen, daß die müden Reste in das verschmähte Nest der „weiblichen Einflüsse der Kindheit" zurücksänken. Aber verhalten spricht darunter jene merkwürdige Affinität Nietzsches zum Katholischen, die den jungen Studenten bereits, gegen die übliche protestantische Darstellung, „die

katholische Kirche" nicht als „Abfall", sondern als „natürliche Fortentwicklung" der „Keime" der Offenbarung sehen läßt (Werke III 127) — und die den Einsiedler von Sils-Maria gerade Anschluß an gläubige Katholikinnen finden ließ (Nietzsche und die Frauen usw. 138 f.). Die leidenschaftliche Kampfformel „Dionysos gegen den Gekreuzigten" ist unter dieser Rücksicht geradezu so etwas wie eine Maske (da Nietzsche Masken heiß liebte) für den großen Umbruch seines Lebens: aus einer Religiosität, für die Gott das Mittel zu einer behaglich guten Bürgerlichkeit ist, zu einer Religiosität des Opfers um des Opfers willen (also daß in wilder Übersteigerung das Opfer selber als die göttliche Lust aufjauchzt, — d. h. als das Dionysische). So ist ein Entwurf aus der Studentenzeit über „die moderne Weltanschauung" (August bis Dezember 1865) fast wie die Enthüllung aller Verhangenheiten in Nietzsche (Werke III 128). Er kennt noch rationalistische Formeln: „Gott hat nicht die Vernunft, er ist die Vernunft. Die Idee des Guten, des Schönen". Er kennt schon die Grundlinien des „Willens zur Macht": „der Unterschied zwischen Himmel und Erde fällt weg. Damit fällt auch die Hölle. Und damit Engel und Teufel". Aber für beides ist das letzte Wort: „pati Deum". Dieses „Gott leiden" hat durch seine unmittelbare Nähe zur „Idee des Guten, des Schönen" gewiß noch Züge des deutschen Idealismus. Aber indem es geradezu an die Stelle von „Engel und Teufel" tritt und an Stelle des „Unterschied zwischen Himmel und Hölle" und vollends an Stelle der „Hölle", — von hier aus gemahnt es unmittelbar an das Geheimnis der Erlösung, wie es blitzartig für Luther und Calvin aufleuchtete, um dann von ihnen in den Protest der Ethik begraben und vergraben zu werden: das Mitdurchleiden des „Fluches" im Sohn Gottes (Gal. 3, 13; Hebr. 13, 11—13): das Durchleiden des „hinverzehrenden Feuers", das „Gott ist" (Hebr. 12, 29).

Erich Przywara S. J.

Wissenschaftlicher Fortschritt

Die Wandlung unseres Weltbildes ist ausgegangen von den Grenzgebieten zwischen Philosophie und Mathematik, Biologie und Physik, Astronomie und Mathematik, Soziologie und Philosophie, Theologie und Geistesgeschichte. Empiriker wie Heisenbergs Assistent C. F. v. Weizsäcker (Physikal. Zeitschrift 36 [1935] Nr. 15, 538) begrüßen die wiederangeknüpfte lebendige Verbindung der modernen Philosophie mit der exakten Wissenschaft. Namentlich bringt der Berliner Geologieprofessor Erich Haarmann in seiner programmatischen Schrift „Um das geologische Weltbild" (Leipzig 1935, Meiner) beherzigenswerte Gedanken, die über den Kreis seiner Fachgenossen hinaus bei Empirikern, Fachphilosophen und allen gebildeten Menschen Beachtung verdienen.

Diese bewegte Zeit ist eine böse Zeit für verkalkte Philister aller Art. Angelernte, kritiklos übernommene Hypothesen geben vielfach die Grundlage wissenschaftlicher Arbeiten ab, bei denen das Können sich auf die Kunst des Gebrauchs formalistisch-nominalistischer Fachausdrücke beschränkt. Weithin fehlt es an formaler Bildung in Logik, Kritik, Erkenntnislehre, so daß George Sarton, der Wissenschaftshistoriker am Carnegie-Institut, unter der Losung kämpft: Fort mit der Unbildung der Gelehrten (4)!

Auf keinem Gebiet der Forschung sind wir bereits im Besitz der ganzen Wahrheit, wir streben ihm erst auf dem Wege denkmöglicher Arbeitshypothesen zu. Der Denkmöglichkeiten sind viele, die Wirklichkeit ist nur eine. Und so ist es notwendig, die zum Teil vor-wissenschaftlicher, vor-induktiver Zeit entstammenden Grundauffassungen unserer Arbeiten entsprechend dem jeweiligen Stand des Wissens zu verbessern. Vielerlei stemmt sich dem entgegen. Rudolf Virchow sagte 1856: „Zu allen Zeiten sind der Entwicklung der Medizin (ebenso jeder andern Wissenschaft) hauptsächlich zwei Hindernisse entgegengetreten: die Autoritäten und die Systeme" (VII). Virchow selbst war eine Autorität. Die Schädelkalotte vom Neanderthal (gefunden 1856) ist die eines Kretins, nicht die einer Altrasse; die Schädelkalotte vom Trinil (gefunden 1891/92) ist die eines Affen; als die eines Frühmenschen kommt sie gar nicht in Frage. So sprach Virchow, die Autorität, und man hat ihm geglaubt, jahr-

zehntelang. Und doch war der Neanderthaler von Düsseldorf der erste bekannt gewordene Vertreter der eiszeitlichen Menschheitsform und ihrer Rassen in Europa, Asien, Afrika. Und die Kalotte vom Trinil, formgleich den Schädeldächern des Vor-Neanderthalers von Peking (gefunden 1929), der Feuer und Werkzeuge kannte, ist wie dieser als frühmenschlich zu buchen. So hat Virchow selbst den Wahrheitsbeweis dafür erbracht, daß vorgefaßte Meinungen von Autoritäten jahrzehntelang den Fortschritt der Wissenschaft hemmen können.

„Zäh halten sich fortschrittshemmende Methoden an ruhigen Stellen des so reißend gewordenen Lebensstroms. Solche stagnierende Winkel finden sich besonders in Forschungsgebieten mit mehr moralischer als praktischer Verantwortung der Arbeiter. Hier muß hineingeleuchtet werden, nicht um anzuprangern, sondern weil Kritik als positives Forschungsmittel unentbehrlich ist.... Fehler sollen keine Galgen, sondern Wegweiser sein. Dazu müssen sie als Fehler beleuchtet werden. Dann helfen sie den richtigen Weg in unsrer mühevollen, langsamen Arbeit finden" (VII).

Es gehört zum Wesen der Glaubenssätze, „daß ihre Diskussion abgelehnt werden muß" (81). Ihren Wahrheitsgehalt hat uns eine ewige Wahrheit garantiert, „die weder irren, noch in Irrtum führen kann", wie jeder Katechismus lehrt. Aber über die geringe Zahl der garantierten Glaubenssätze hinaus kann und darf es keine endgültig undiskutablen „Dogmen" geben, soll nicht „der höchste Wert von Menschlichkeit, die innerliche Freiheit, gefährdet (werden).... Manche Ideen werden schließlich ins Allgemeinwissen aufgenommen, so daß man sie als selbstverständlich ansieht und ihre Prämissen nicht mehr prüft.... Allgemeine Anerkennung von Ansichten beweist nicht, daß sie oder die verwandten Methoden richtig sind, daß ein andrer Standpunkt, andre Methoden, andre Forschungsziele unzulässig sind" (81 82). Jeder Fortschritt ist gebunden an vorläufige Einseitigkeiten, weil erst mit der Zeit erkannt wird, was Wahres, was Tatsachen, was nur getarnte Postulate sind. Das lehrt ein Blick in jede Wissenschaftsgeschichte, sie belehrt und tröstet uns. Jeder Irrtum kann dienen, der Wahrheit näher zu kommen (82). Unsere meisten Wissenschaften sind jung. Man muß es ihrer Jugend zugute halten, daß die ersten Grundvoraussetzungen, besonders vor der Ausarbeitung kritisch-zuverlässiger Methoden, Wahres mit Falschem vermengt enthalten, aber um so bereitwilliger muß man sein, die Grundlagen dem Fortschritt entsprechend umzubauen. Auf der Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte 1935 sagte Gerhard Wagner, die Entfremdung zwischen den Naturwissenschaften und weiten Kreisen sei dadurch entstanden, daß viele Gelehrte sich die Problematik nicht ständig neu vorgelegt haben. Nicht Scholastik dürfe man treiben, sondern man müsse die Erscheinungen der Natur untersuchen und die Theorien im ständigen Fluß der Beobachtungen prüfen (VIII).

„Vielen Geologen (lies: auch andern Wissenschaftlern) ist es Hekuba, wie der Aufnahme- und Wiedergabeapparat „Mensch" arbeitet, was er leisten und was er nicht leisten kann, welche Fehlerquellen er hat.... Erkenntniskritische Ausführungen werden zurückgewiesen und als philosophisch ‚entwertet'... Und doch wird man sich eines Tages über die Möglichkeit, die Gültigkeit und die Grenzen des Erkennens unterrichten müssen, soweit uns die Erkenntnisforschung darüber belehren kann.... Sollen aber — und darauf können wir nicht mehr verzichten — die Ergebnisse der Erkenntnisforschung die geologische Weiterarbeit fördern, so müssen sie ihr persönliches Gepräge abstreifen und sich natürlich und notwendig aus dem allgemeinen Denken entwickeln" (75). Es ist tief zu bedauern, daß die deutsche Naturphilosophie eines Fichte, Hegel, Schelling „durch spekulative Vereinsamung die deutschen Naturforscher von wahrer Philosophie bis heute derartig abgeschreckt hat, daß sie auf das wesentliche Erkennen überhaupt verzichteten und unbekümmert um das frische Leben ringsum mit ihrem alten Credo wie auf einer Reliktinsel saßen" (87 88). Heute ist man wieder mehr als damals bereit, über Grundlegendes nachzudenken. Man

weiß, daß das durch die Sinne vermittelte Weltbild nur ein Bild der Welt sein kann, man erinnert sich wieder, daß es primitive, apriorische Wahrheiten gibt; sie „entsprangen ohne Reflexion der Intuition, jenem eigenartigen Erkenntnisvermögen, das nach L. E. J. Brouwer auch die einzige Quelle mathematischer Wahrheiten ist" (77).

Welch erfreuliche Zeitwende von Humes Nur-Empirismus und Bacons Nur-Experimentalismus künden Sätze eines Empirikers wie folgende: „Mit empirischer Induktion allein kann man jedoch keine Wissenschaft betreiben, es ist auch eine apriorische deduktive Grundlage nötig. Zur Entwicklung der Naturwissenschaften müssen Ideen und Beobachtungen zusammenwirken: Ideen allein verflüchtigen sich zu Spekulationen, Beobachtungen allein liefern kein organisches Wissen" (77). Viele meinen noch, wenn sie weiter und weiter nur beobachten, kämen sie schließlich zu einem Weltbild. „Dabei vergessen sie, daß jede Beobachtung schon mit einer ‚Auffassung', also einer Voraussetzung, einer Theorie gemacht wird" (77).

Das Spezialistentum kann Spitzenleistungen erreichen, wenn es zur Lösung eines geeigneten Sonderproblems eingesetzt wird. Aber vielfach leistet es, wie mir scheint, nur Maulwurfsarbeit. Wie die fast blinden Maulwürfe unermüdlich wühlen, ganze Erdhaufen aufwerfen, so fördern vielfach Spezialisten, blind für die Problemlage ihrer Wissenschaft und den Zusammenhang ihres Tuns mit dieser, ganze Abraumhalden tauben Gesteins zu Tage und verschwenden nutzlos Zeit und Mühe. Tatsachensammler muß man mit Haarmann jene nennen, denen das „Sammeln und Beobachten als Selbstzweck (gilt). Es ist zu verstehen, daß Menschen, die intuitiv unbegabt sind, sich darüber mit der Illusion hinwegtrösten, sie könnten die Wissenschaft durch ständiges Sammeln und Anhäufen von Beobachtungen fördern. Es bedeutet soviel und sowenig wie das Sammeln von Baumaterial für den Hausbau" (79). Leider zeigt diese Zunft oft eine unerträgliche Gespreiztheit, Wichtigtuerei und Quellenzitiererei für belanglose Kleinigkeiten. Jeder große Gesichtspunkt erstickt im Stoff. Ausgehend von der „Liebe zum Geistigen und zur Wahrheitsfindung", „von der Treue zum Einzelnen" geraten sie unter die Knute des „Dämons der Vollständigkeit" (Semper) und enden „mit Entseelung und Entgeistigung eben dieses Wissensstoffes" (78).

Das Gegenstück zum bescheidenen Kärrner, der immerhin kritisch-zuverlässige Tatsachen sammelt, ist der „reine Metaphysiker". Seine spekulativen Ausflüge ins Reich der Denkmöglichkeiten haben oft den gleichen Wert wie Fahrten ins Blaue. Es sind Übungen, keine Arbeit, Spaziergänge, kein Marsch auf ein Ziel. Nur zielstrebige Arbeit schafft positive Werte. Die Philosophie, die wir brauchen, soll die letzten metaphysischen Gegebenheiten dieser physischen Welt aufdecken und ihre Zusammenhänge klären, also muß sie sich an die physischen Gegebenheiten halten, kann keine „reine", nur eine „angewandte" Metaphysik sein. „So wenig wir ohne Theorien wissenschaftlich arbeiten können, ohne die wir nur einen Haufen totes Material zusammenkarren, so wenig dürfen wir einseitig an ihnen festhalten: die Natur richtet sich nicht nach uns, sondern unsere Ideen müssen wir neuen Beobachtungen anpassen. Auch für Wissenschaftler gelten Ludwig Thomas Worte: ‚Es ist ein Laster politisierender Spießbürger, im Festhalten an einer Meinung ein Verdienst zu erblicken. Es liegt im Lernen und Bekennen.' Wer über die Grenzen seiner Vorstellungen und seiner Zunft nichts Neues erkennen will, erinnert an jenen berühmten Arzt, der sich weigerte, den eben entdeckten Tuberkuloseerreger im Mikroskop anzusehen, ‚weil es so etwas einfach nicht gibt!' (nach M. Bühlmann) — so wie jenes schwedische Landmädchen beim Anblick einer Giraffe ausrief: ...‚Solche Tiere gibt's nicht'... Der Gelehrte und die Landpomeranze stehen auf derselben Stufe des Erkennens" (87). Es ist menschlich, „neue Beobachtungen durch alte, gewohnte Gedankengänge zu erklären, die mühelos in ausgefahrenen Nervenbahnen ablaufen" (80), aber unmenschlich, um jeden Preis am Alten festzuhalten, neue sich aufdrängende Ansichten als Hypothesen verächtlich zu machen. Man vergißt da-

bei, „daß die alten Erklärungen meist ebensolche Hypothesen sind“ und nicht die Höhe des Alters und der Denkgewohnheit, sondern der Wahrheitsgehalt über den Wert von Hypothesen entscheidet (80 81). Wenn Lipps einmal sagte: Wahrheitserkenntnis sei nicht immer das Höchste, so kann man zugeben, daß es eine unzeitige, schädliche Aufklärung von Kindern gibt. Aber es gibt auch einen unschönen Opportunismus, der mit dem Hinweis auf möglichen Schaden neue Wahrheitserkenntnisse hintanhält, um den eigenen Irrtum zu verbergen. Manche stimmen bisher abgelehnten Meinungen erst zu, wenn es gar nicht mehr anders geht, „mit unauffälliger Einlenkung, nicht ohne zu betonen, daß alles das ja gar nichts Neues, sondern längst bekannt sei“ (7).

Also Bahn frei für unvoreingenommene Forschung und für wissenschaftlichen Fortschritt! „Wer sich dem Einfluß von Gewohnheit und Massenmeinung nicht entziehen kann oder will, gehört nicht in die Führung der Lehr- und Forschungsfront“ (6). „In Dingen, die nicht notwendig zum Glauben gehören, durften die Heiligen, sowie auch wir, verschiedener Ansicht sein“ (Leo XIII, Providentissimus Deus). Fortschritt bedeutet aber nicht Revolution um jeden Preis, sondern organische Evolution der Wissenschaft, man prüfe das Alte nicht weniger wie das sich aufdrängende Neue. Kinder müssen ihren Eltern gleichen, sonst kennen Kinder ihre Eltern, Eltern ihre Kinder nicht. Die Zähigkeit des Erbgutes garantiert die Ähnlichkeit der Kinder mit Eltern und Ahnen. Das ist ein Segen, der Segen der Erbtradition, erkauft mit dem Nachteil, daß hin und wieder überholtes Ahnenerbe durch eine lange Kette von Geschlechtern mitgeschleppt wird, um erst langsam, nach und nach, auf dem Wege der Verkümmerung ausgemerzt zu werden, verbunden mit dem Vorteil, daß nicht jedes Einmalige, Umweltbedingte ohne weiteres erblich festgelegt wird, sondern nur das vielmals Bewährte kann das Erbgut bereichern. So muß auch das Glaubens- und Wissensgut im Interesse der Tradition relativ beharrlich sein, beigemischter Irr- und Aberglaube im Wege der Verkümmerung verschwinden, erprobtes Neue der immer breiteren und tieferen Erfassung der schier unermeßlichen Wirklichkeit entsprechend eingebaut werden. Felix Rüschkamp S. J.

Besprechungen

Lebensbilder

Christine Wasa. Das Lebensbild einer nordischen Frau. Von Liane von Gentzkow. 8° (VIII u. 311 S.) Berlin u. Leipzig 1934, Behr. Kart. M 4.50, geb. M 5.75

Die eigenartige Gestalt der Tochter Gustav Adolfs und ihr Weg vom schwedischen Königsthron zur katholischen Kirche reizen zu literarischer Bearbeitung. Die letzten Jahre brachten nicht weniger als drei Biographien in deutscher Sprache. Am glücklichsten ist Liane von Gentzkow die Darstellung der eigenwilligen Persönlichkeit der Königin gelungen. Hier wird Geschichte wirklich lebendig und gegenwartsnahe, ohne daß darüber eine zuverlässige historische Fundierung vernachlässigt oder das zeitgeschichtliche Kolorit vergewaltigt wird. Vom Fraulichen und Persönlichen her wird Christines Charakter mit jenem feinen Verständnis gezeichnet, das allein zur historischen Wirklichkeit vordringt. Alle Anklagen, die man gegen die Königin erhoben hat, fallen vor diesem Bilde in Nichts zusammen. Überzeugend stellt sich der rein religiöse Charakter ihrer Konversion dar, die ihr das doppelte Opfer von Heimat und Königsthron auferlegte. Im Gegensatz zu andern Darstellungen findet auch das spätere Leben Christines, besonders ihr Verhalten gegenüber Kardinal Azzolini, eine ausführliche Behandlung, die durch fließend übertragene Auszüge aus den Briefen der geistreichen Königin belebt wird. Das Buch hält, was das Vorwort verspricht: „das vielfach verzeichnete und entstellte Bild dieser nordischen Frau in seiner Ursprünglichkeit und Natürlichkeit wiederherzustellen, ohne durch Verschönerungen ihm seine charakteri-

stische Note zu nehmen". — Bei einer Neuauflage sollten die (seltenen) lateinischen Ausdrücke überprüft werden. Bildungen wie „das Confessio Tridentinum" (89) sind unmöglich.

Th. van Haag S. J.

Donoso Cortés. Leben und Werk eines spanischen Antiliberalen. Von Edmund Schramm. 8° (155 S. u. 1 Tafel.) Hamburg 1935, Ibero-Amerikanisches Institut. M 4.50

In seiner mit großer Sorgfalt gearbeiteten Monographie verwendet E. Schramm eine Fülle neuer geschichtlicher Quellen, die er selbst nach vielen Mühen in Spanien entdeckte, leider aber wegen der Verhältnisse nicht veröffentlichen kann. Das Leben des bekannten, in der Gegenwart oft angerufenen spanischen Politikers steht damit im ganzen fest. In der Wertung stimmen wir mit dem Verfasser nicht immer überein. Einmal scheint Schramm uns nicht genügend zu betonen, daß Cortés in seiner Jugend keine feste und gute Schule durchmachte. Der allgemeine Tiefstand der Volks- und Universitätsbildung wird zwar durch die literarische Fruchtbarkeit und Stilgewandtheit der Politiker und Literaten um 1820/30 etwas verdeckt, ist aber eine Tatsache. Ihr ist es zuzuschreiben, daß Cortés wohl groß ist im Entwerfen geschichtlicher Überblicke oder in der Zurückweisung von Irrtümern, daß er aber keinen wirklichen, klaren Aufbaugedanken vorbringen kann, wie Schramm selbst u. a. S. 99 feststellen muß. Cortés zeichnet sich aus durch einen großen Schwung des edelsten Gefühls oder besser der politischen Phantasie in Schrift und Rede. Er ist Rhetoriker im echten Sinn, mit allen Vorzügen und Schwächen (Schramm schildert ihn gut S. 114 f.).

Dieser Mangel an gedanklicher Schulung und die Fülle echten Gefühls begleiten Cortés durch sein ganzes Leben. In der ersten Hälfte würden wir ihn nicht liberal-eklektisch nennen. Gewiß steht er in der Mitte zwischen der Reaktion und den Liberalen, wie in den literarischen Kämpfen zwischen Klassizisten und Romantikern, gewiß hat er viele seiner Gedanken von Chateaubriand und Lista und war als juste-milieu in jener Zeit berühmt (und berüchtigt), aber er übernimmt seine Ansichten nicht von rechts und links „sorgfältig abwägend und auswählend" (S. 45), sondern er denkt und vertritt sie aus einer starken Mitte, aus dem festen Willen und der unmittelbaren, mehr triebhaften Erkenntnis, daß hier die Wahrheit liege. Dazu paßt, daß er noch in seinem großen Ensayo 1851 von einem „Gleichgewicht der Dinge" sprechen kann. Freilich übersieht der Rhetoriker und mangelhaft Geschulte, daß diese Mitte nun auch durchdacht werden mußte.

Begeistert von der Fruchtbarkeit seines Standpunktes hofft Cortés vertrauensselig, daß sein christliches Solidaritätsideal im 19. Jahrhundert verwirklicht werde. Aus diesen Träumen reißt ihn die Revolution von 1848, in der der „Unglaube" siegt. Vorübergehend erwartet er von der „Diktatur der Regierung" die Unterdrückung der gottfeindlichen und volksvernichtenden Bestrebungen. Die Erkentnis, daß er nur fähig sei, die Diktatur zu fordern, aber nicht selbst Diktator zu sein, die Erfahrung, daß sich auch kein anderer findet, der mit starker Hand den Liberalismus und Sozialismus bändigt, lassen ihn schließlich zum „Untergangspropheten" und Katastrophendenker werden. Nicht das unterscheidet die zwei Hälften seines Lebens, daß er sich zum „praktischen Christentum" bekehrt hätte, sondern daß er glaubt, nun die Welt, so wie sie wirklich ist (und damit auch die weltabgewandte Bedeutung des Christentums), erkannt zu haben; das göttliche Verdammungsurteil sei schon gesprochen und der Mensch müsse im Christentum allein Trost suchen. Es erübrigt sich hier eine Kritik dieser Ansichten. Ein reines und ehrliches Wollen, auch eine große Sprachkraft zeichnen diesen spanischen Geist aus. Als solcher verdient er seinen Platz in der Geschichte. H. Becher S. J.

Geschichte

Geschichte Rußlands von den Anfängen bis zur Gegenwart. Von Karl Stählin. Dritter Band. 8° (X u. 550 S., 2 Karten) Königsberg 1935, Osteuropaverlag. Kart. M 13.50.

Der emeritierte Berliner Professor für osteuropäische Geschichte schildert im dritten Bande seiner viel gerühmten Geschichte Rußlands mit gewohnter Lebendigkeit nach einem kurzen Kapitel über die fünf Regierungsjahre des 1801 er-

mordeten Paul die mächtigsten Zeiten der Zarenherrschaft: die des großen Schwärmers Alexander I. und die des großen Realisten Nikolaus I. Allerdings lag der blendendste Glanz dieser Jahrzehnte auf der europäischen wie asiatischen Außenpolitik Rußlands, und auch da verblich er in der entscheidenden Niederlage des Krimkrieges. Im Innern Rußlands fehlte es unterdessen nicht an wirtschaftlichen und geistigen Fortschritten, aber unmenschliche Knechtung und zügellose Ausschweifung blieben die traurige Regel. In den dreißig Jahren, die Nikolaus regierte, brachen über siebenhundert Bauernaufstände aus, davon 207 zwischen 1845 und 1849 (S. 438)! All das wird, unbeschadet der dem Wissenschaftler geziemenden Zurückhaltung, jedem, der wenigstens mit allgemeinen Kenntnissen der europäischen Geschichte an die Lesung geht, überzeugend verständlich. Natürlich schöpft Stählin besonders aus russischen Quellen, ungedruckten wie gedruckten, und da der Zugang zu den zarischen Archiven durch die Bolschewikenregierung erschlossen worden ist, kann er vieles klären, was seinen Vorgängern dunkel war. Im Vorworte (S. V) wird gesagt, „alle" benützte Literatur sei angegeben. Daraus muß man wohl den Schluß ziehen, daß Stählin sich um polnische Darstellungen wichtiger Teile seines Stoffes etwas zu wenig gekümmert hat. Ebenso fällt auf, daß er sich für seine Behandlung des Verhältnisses Kaiser Pauls zum Vatikan auf das vor 60 Jahren beendete Werk Theodors v. Bernhardi und nicht auf den ihn weit überholenden Paul Pierling (La Russie et le Saint-Siège V [Paris 1912] 177—334) beruft. Allzu harmlos spricht Stählin (S. 365 f.) von einer „Rückgewinnung der Unierten" unter Nikolaus: bei dem leider nicht genannten Julian Pelesz (Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom, 2 Bde., Wien 1881) stehen (II 803—831) die Nachweise für die Verrätereien und Grausamkeiten dieser „Rückgewinnung" ganzer Bistümer zum Schisma, aber auch für die unter Qualen bewährte Glaubenstreue zahlreicher Priester und Laien. Schon Pelesz mußte sich mit russischen Beschönigungsversuchen auseinandersetzen, und auch Stählin scheint ihnen hier zum Opfer gefallen zu sein. Übrigens hat er auf das im alten Rußland für die politische Geschichte doppelt wichtige Kirchentum überhaupt zu wenig geachtet, und schließlich ist auch der Darstellung des weltlichen Geisteslebens, das unter Alexander wie unter Nikolaus Höhepunkte erreichte, bedauerlich viel Raum zu Gunsten der Staatspolitik entzogen worden, deren Aufhellung denn in der Tat den eigentlichen Wert dieses anregenden und in die Zusammenhänge der Geschehnisse tief eindringenden Werkes ausmacht.

J. Overmans S. J.

Friedrich Wilhelm I. Ein deutsches Vorbild. Von Karl Heidkamp. 8° (158 S.) Potsdam 1935, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion. Kart. M 2.80.

Der Untertitel begrenzt die Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt hat, nicht so eng, daß für die absonderlichen Schwächen des Königs gar kein Raum bliebe, aber sie werden mehr verhüllt als gezeigt, und von seiner unglücklichen Außenpolitik und seiner rücksichtslosen Härte gegen den freilich nichts weniger als unschuldigen Kronprinzen erfahren wir fast nur durch Andeutungen. Da auch bei den unbestreitbaren innenpolitischen Verdiensten Friedrich Wilhelms die lobende, fast predigerhaft auf den Leser eindringende Würdigung meistens die Mitteilung der Tatsachen überwiegt, faßt man trotz der Liste benützter Schriften nur schwer Vertrauen zu der Richtigkeit dieses Geschichtsbildes in den Zügen, die von der bisherigen Anschauung abweichen. Das ist insofern schade, als das Buch für den Arbeitseifer und die umsichtige Verwaltung des Königs, für seine Volksnähe, seine Achtung vor der kirchlichen Freiheit und die von ihm verlangte Unterordnung der großen Staatspolitik unter die Gebote des Christentums wirksame Belege enthält, die noch zu wenig bekannt sind. Nachdenklich stimmen die (S. 104) aus Leopold v. Ranke angeführten Sätze über die religiöse Erziehung der Soldaten des Königs: „Man entwickelte die rechten Eigenschaften eines Kriegsmannes an den Beispielen des Alten Testaments.... An den ältesten Urkunden der menschlichen Geschichte nährte sich die künftige Tapferkeit des preußischen Heeres." J. Overmans S. J.

Das Alexianerkloster in Köln-Lindenthal in seiner geschichtlichen Entwicklung. Nach einem Manuskript von Professor Dr. Th. Paas herausgegeben vom Generalobern Bernhard Giergen. 12° (VIII u. 248 S., 29 Abbildungen) Köln 1935, Verlag des Alexianerklosters.

Das Kölner Mutterhaus der Alexianer ist die älteste Niederlassung dieser bis zu den Begarden des Mittelalters zurückreichenden Genossenschaft auf deutschem Boden. Obgleich es an weitreichender Wirksamkeit mit den Mutterhäusern von Neuß und Aachen nicht wetteifern kann, verdiente seine wechselreiche, in die weltlichen wie kirchlichen Schicksale und Gebräuche des alten Kölns verwobene Geschichte eine quellenmäßige Darstellung. Sie ist ihm hier in schlichter und frommer Ehrlichkeit zuteil geworden. Die durch den Stoff gegebene Beschränkung auf ein enges Gebiet verführt den Verfasser nur selten zu überflüssiger Breite, läßt dagegen wirksam hervortreten, welcher Segen trotz unausbleiblicher Fehlschläge auch von kleinen Klostergründungen ausgehen kann, wenn sie, unabhängig von außerkirchlichen Einflüssen, beharrlich nach Verwirklichung des Geistes ihrer Satzungen streben. Besonders lehrreich ist (S. 131—160) das jahrelange Ringen um die Durchführung des preußischen Verfassungsgrundsatzes vom 5. Dezember 1848, wonach jede Religionsgesellschaft „in Betreff ihrer Angelegenheiten und der Verwaltung ihres Vermögens der Staatsgewalt gegenüber frei und selbständig" sein sollte.

J. Overmans S. J.

Philosophie

Zur Kritik des logischen Transzendentalismus. Von Arnold Wilmsen. (Forschungen zur neueren Philosophie u. ihrer Geschichte, hrsg. von Hans Meyer, Bd. 6.) 8° (249 S.) Paderborn 1935, F. Schöningh. M 7.60

Unter logischem Transzendentalismus wird hier — jedenfalls zunächst und unmittelbar — nicht die Transzendentalphilosophie Kants verstanden, sondern die Auffassung, daß logische Gebilde, insbesondere ewige bzw. zeitlose Wahrheiten, als dem Denken transzendente, von jedem Denken unabhängige Gebilde bestehen, so daß die Wahrheit unserer Erkenntnis wenigstens nicht unmittelbar Angleichung an das Sein des Gegenstandes, sondern Angleichung an die schon zuvor an sich bestehende „Wahrheit" wäre. Wilmsen arbeitet klar und überzeugend heraus, daß sich diese Auffassung in Bolzanos oft mißverstandener Lehre vom „Satz an sich", und mit einigen Abwandlungen auch bei andern Logikern und Erkenntnistheoretikern, insbesondere in Rickerts Lehre vom „transzendenten Sinn" findet. Es handelt sich hier um eine Frage, die zwar nicht unmittelbar von weltanschaulicher Tragweite, aber doch von entscheidender Bedeutung für die ganze Auffassung unserer Erkenntnis ist. So ist die Klärung, die Wilmsens scharfsinnige Untersuchung in diesen Fragen bringt, sehr zu begrüßen. Er deckt die Verwechslungen auf, aus denen die These des logischen Transzendentalismus hervorgeht. Das letzte, umfangreiche Kapitel wendet sich gegen die kantianischen Voraussetzungen, die bei Rickert und andern dem logischen Transzendentalismus zu Grunde liegen. Die Kritik geht wirklich in die Tiefe, wenn Wilmsen die letzte Wurzel der irrigen Ansichten in der empiristischen Wahrnehmungstheorie Kants findet, die — scholastisch gesprochen — jedes „intelligibile in sensibili" leugnet. Das Buch ist ein gründliches, an philosophischer Einsicht reiches Werk. Etwas störend und von der Hauptsache ablenkend wirkt allerdings ein gewisses Übermaß allzu subtiler Unterscheidungen, und in der temperamentvollen Kritik die Häufung der Gegenargumente, die wohl doch nicht alle dem Gegner ganz gerecht werden.

J. de Vries S. J.

Das Bild vom Menschen. Beiträge zur theologischen und philosophischen Anthropologie. (Fritz Tillmann zum 60. Geburtstag gewidmet von Schülern und Freunden.) Hrsg. von Theodor Steinbüchel u. Theodor Müncker. 4° (VII u. 249 S.) Düsseldorf 1934, Schwann. Geb. M 6.—

Was diese vorzüglich ausgestattete Ehrengabe vor vielen andern Schriften ähnlicher Zielsetzung auszeichnet, ist die Einheitlichkeit, mit der alle einzelnen

Beiträge um einen Leitgedanken gesammelt sind: das Bild des Menschen von den verschiedensten Seiten geschichtlich und systematisch zu erfassen und herauszustellen. Freilich konnte es sich nicht darum handeln, dies unerschöpfliche Thema in seiner ganzen Breite und Tiefe zu untersuchen; denn im Bilde des Menschen spiegelt sich die ganze Weltanschauung jeder Zeit und jeder Religion, und schon die Enge des zur Verfügung stehenden Raumes forderte weise Beschränkung. Was geboten wird, sind wertvolle Beiträge, die helle Schlaglichter auf die große Frage nach Wesen und Sinn des menschlichen Seins werfen. Dabei herrscht das offenbare Bestreben, nicht nur wissenschaftliche Erkenntnisse auszubreiten, sondern sie zugleich für die geistigen Krisen der unmittelbaren Gegenwart nutzbar zu machen. Der geschichtliche Teil veranschaulicht in großen Zügen das anthropologische Problem vom Altertum bis zur Neuzeit. Das Alte Testament, das Evangelium, Paulus, Gregor von Nyssa, Thomas von Aquin, Luther, Pascal, die Aufklärung, Görres, der Marburger Idealismus und die deutsche Jugendbewegung kommen zur Darstellung. Die Abhandlungen des systematischen Teiles beziehen sich auf einige besonders zeitnahe Fragen und greifen ganz in die moderne Problematik hinein. Überall verrät sich Vertrautheit mit den neuen Zeitrichtungen und Zeitbedürfnissen, aber ebenso eine klare und ruhige Sicherheit in den Grundsätzen des katholischen Glaubens.

Die Aufsätze, die bei durchgängig gemeinverständlicher Sprache wissenschaftliche Höhe und edle Form wahren, entsprechen mit Ausnahme eines Beitrages auch stimmungsgemäß dem festlichen Anlaß, der zur Herausgabe des Sammelwerkes bewogen hat: der Ehrung eines hochverdienten Theologen, der sich der Wissenschaft und dem Leben gleich verbunden weiß. M. Pribilla S. J.

Albert der Deutsche und Wir. Von Frhr. Joachim v. Rintelen. (Sammlung Wissenschaft und Zeitgeist.) 12° (46 S.) Leipzig 1935, Meiner. M 1.50

Je zwei Wesenszüge echt deutscher Sinnesweise und anderseits griechischer sowie christlicher Art werden herausgearbeitet: sie ergänzen sich gegenseitig. Einmal ist Albert wie überhaupt dem Deutschen die Gemütstiefe, der Zug zum Religiösen eigentümlich. Die damit gegebenen Einseitigkeiten und Gefahren, wie der Zug zum Subjektiven, Unklaren, Immanenten bannt der Objektivismus, die Formung, die stufenweise geschichtete, fest gefügte Ordnung des Seins und der Werte, wie sie der griechische Geist, die Offenbarungsgegebenheiten des Christentums verkünden und zuletzt in Gott begründet sein lassen. Sodann zeichnet sich der nordische Mensch durch Kraftfülle, Streben in die Weite und Tiefe, schöpferischen Irrationalismus, Versenkung, Hingabe an die Natur, die Scholle aus. Wie sehr dieser aus dunklen, geheimnisvollen, ungebändigten Quellen aufsteigende Reichtum dem Einzelnen und dem Gesamtvolke zum Verderben werden kann, ist ohne weiteres klar, zeigt aber auch die Geschichte. Hier kommt wieder das klassische Altertum sowie der Katholizismus regulierend, klärend, vergeistigend zu Hilfe: der Begriff und das Dogma richten unüberschreitbare Normen und Gesetze auf.

An Albert dem Großen sehen wir nun, zu welchen moralischen, religiösen, wissenschaftlichen, praktischen Leistungen deutsche Art fähig ist, wenn sie sich mit christlichem und griechischem Geist vermählt. Bei dieser willigen Einordnung werden umgekehrt Christentum und Griechentum zu neuem Wertschaffen erhoben. In dieser Aufweisung wird der mittelalterliche Heilige und Forscher modern, kündet er dem Menschen des 20. Jahrhunderts, dem vom Subjektivismus, von der Problematik, vom Irrationalismus angekränkelten Deutschen von heute, wo der Weg seiner Gesundung liegt. Das ist der Hauptinhalt der kleinen, lehrreichen, anregenden Schrift.

B. Jansen S. J.

Religion und Bildung. Eine kulturphilosophische Betrachtung. Von Arnold Rademacher. 8° (X u. 230 S.) Bonn 1935, Hanstein. Kart. M 4.40.

Die Frage „Religion und Bildung" steht im Mittelpunkt der heutigen geistigen Auseinandesetzungen. Daher ist es sehr zu begrüßen, daß ein Gelehrter, der ein so feines Gespür für die Gegenwartsfragen hat und der über eine so glänzende Darstellungsgabe verfügt wie

Arnold Rademacher, dieser Frage eine neue Untersuchung widmet. Das Buch ist aus einer für Hörer aller Fakultäten gehaltenen Vorlesung entstanden und zu einer systematisch aufgebauten Durchschau durch das Gesamtgebiet der Beziehungen von Religion und Bildung gestaltet. Ausgehend von der Gegenwartsbedeutung des Problems wird das Wesen der Bildung umschrieben, wobei der Verfasser sich für einen Bildungsbegriff entscheidet, der das umfassende und totale Ausgeformtsein des Menschen meint. Sodann wird der Begriff der Religion erörtert, um von da aus zunächst Religion als Bildungsgegenstand darzustellen. Abgeschlossen wird die Arbeit mit einer eindringlichen Untersuchung über das Verhältnis der Religion zu den übrigen Bildungswerten. Von einem wohl allgemein anerkannten Begriff der Religion stößt der Verfasser immer wieder bis in die konkrete Form der katholischen Offenbarungsreligion vor und sucht von ihr aus das Verhältnis Religion und Bildung zu bestimmen.

Mag man auch an manchen Stellen vielleicht anderer Meinung sein als der Verfasser, mag man vor allem wünschen, die zu Grunde liegende Wertlehre noch klarer und schärfer herausgearbeitet zu sehen, so legt man doch das Werk mit Dank aus den Händen. Es bietet starke Anregungen und köstliche Bereicherung und ist gerade im gegenwärtigen Augenblick von aktuellster Bedeutung.

J. Schröteler S.J.

Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers. Von Alfred Delp S.J. 8° (126 S.) Freiburg i. Br. 1935, Herder. M 2.60.

Das Büchlein versucht, eine Darstellung, Deutung und kritische Wertung der Philosophie Martin Heideggers zu geben. Es geht aus von den geschichtlichen Entwicklungen des deutschen Denkens, die in dieser Philosophie lebendig sind. Nach einer systematischen Darstellung der Grundgedanken Heideggers versucht eine kritische Analyse dieser Gedanken herauszustellen, was mit Existentialphilosophie überhaupt gemeint wird, inwieweit solche Philosophie möglich und bei Heidegger verwirklicht ist. Durch den Aufweis der Unzulänglichkeit dieser Philosophie wird klar, daß sie für unser Denken und Leben keine endgültige und genügende Antwort zu geben vermag. Diese Philosophie bleibt in der tragischen Linie, in der sich das deutsche Denken seit der Renaissance bewegt.

A. Delp S.J.

Die aristotelisch-thomistische Philosophie. I. Logik und Naturphilosophie. Von Joseph Gredt O.S.B. gr. 8° (XII u. 434 S.) Freiburg i. Br. 1935, Herder. Geb. M 7.80.

Das Werk ist für weitere Leserkreise berechnet. Was nur für einen völlig durchgeführten zünftigen Lehrgang Bedeutung hat, wird hier übergangen. Die allgemein wichtigen Fragen werden in Form geschickt abgerundeter Einzeldarstellungen behandelt und die Fachausdrücke nach Möglichkeit verdeutscht. Der erste Band behandelt die Logik und die Naturphilosophie. P. Gredt ist sich bewußt, zweierlei zu leisten: erstens die Lehre der Meister richtig (authentisch) wiederzugeben, und zweitens ihre Gültigkeit auch für unsere Zeit darzutun. Für das eigentlich Wesentliche des Systems kann wohl beides bejaht werden. Aber zu einzelnen Fragen der Naturphilosophie mögen einige kritische Bemerkungen erlaubt sein. Die authentische Wiedergabe einer Lehre aus lang zurückliegenden Zeiten ist nur dann sichergestellt, wenn sie nicht nur mit den damals gebrauchten Worten, sondern auch in ihrem damaligen Sinn vorgelegt wird. Wer z. B. die wirkliche Ansicht des hl. Thomas über die Elemente und deren Veränderungen darlegen will, muß von Feuer, Luft, Wasser und Erde als den vier Urelementen ausgehen und die Bildung des Wasserdampfes als eine substantielle Umwandlung von Wasser in Luft hinstellen. Wo der Leser Sauerstoff, Wasserstoff usw. genannt findet oder von Elektronen, Protonen, Neutronen usw. liest, hat er in keinem Fall eine Meinungsäußerung des Aristoteles oder des hl. Thomas vor sich. Die Lehre von Materie und Form ist in ihrer metaphysischen Begründung unabhängig von der aristotelischen Voraussetzung, daß gewisse konkrete Veränderungen der Körper als substantielle Wesensverwandtlungen aufzufassen sind. Sie erklärt metaphysisch die innere Verfassung des veränderlichen Seins, aber deshalb braucht der Kristall oder auch der Organismus nicht als das Ergebnis einer

Wesensverwandlung seiner Ausgangsstoffe angesehen zu werden oder das Blut mit den Aderwänden, an denen es beständig vorbeifließt, eine stetig zusammenhängende Masse zu bilden. Der hl. Thomas hat deutlich gefühlt, wie spröd Tatsachen sein können, wenn er einmal sagt, daß ein heterogenes Ganze (Organismus) eher eine Menge (multidudo) zu nennen sei als ein materiell einheitlich zusammenhängendes Ganze. Er scheint überhaupt nur den homogenen anorganischen Körper als stetig ausgedehnt zu betrachten; denn nur diesen scheint er Continuum zu nennen. Die Deutung also, die wir in derartigen Tatsachenfragen heute als die des hl. Thomas geben, hat nur diesen Sinn: so würde nach meiner Meinung der heilige Lehrer heute wohl seine Ansichten formulieren; und damit kann man sich bescheiden, da die innere Konstitution des Stoffes noch nicht eindeutig geklärt ist. So bleibt die strenge Einheitlichkeit der Naturdeutung gewahrt, die in sich widerspruchsfrei ist und überall eine wenigstens vorläufige formale Lösung bietet. K. Frank S. J.

Sozialwissenschaft

Sozialer Katechismus. In 3. Aufl. bearbeitet von Prof. Dr. theol. et sc. pol. Otto Schilling. 8° (140 S.) Rottenburg a. N. 1935, Bader. M 2.50, kart. M 2.80

Dieser praktische Katechismus war in erster Auflage vom hochverdienten Mainzer Bischof Paul Haffner und dann von Franz Kirchesch, Ständehaus Mayen, herausgegeben worden. Über die Absicht der Neubearbeitung spricht sich der Herausgeber in der Vorbemerkung aus. Nur zu lang hat man sich in Kompromissen zwischen Wahrheit und Irrtum erschöpft und eine Versöhnung des Liberalismus oder Marxismus mit dem Christentum anbahnen wollen. Aber wahre und falsche Prinzipien dulden keine Versöhnung. Die großen Prinzipien des gesellschaftlichen Lebens sind so wichtig, daß sie von allen zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht werden müssen. Deshalb werden die Grundbegriffe und Grundsätze der gesellschaftlichen Ordnung klar, wissenschaftlich und faßlich entwickelt. In katechetischer Form nach Frage und Antwort wird von der menschlichen Gesellschaft überhaupt, ihrer Begründung, Gliederung und den Grundverhältnissen gehandelt. Dann wird die weltliche und geistliche Ordnung der menschlichen Gesellschaft dargelegt.

J. B. Schuster S. J.

Die Lehre von den beweglichen und starren Begriffen, erläutert an der Wirtschaftswissenschaft. Von Waldemar Mitscherlich. 8° (VIII u. 451 S.) (Geisteswissenschaftl. Forschungen, hrsg. von Dr. Waldemar Mitscherlich, H. 1.) Stuttgart 1936, W. Kohlhammer. M 16.—

Der Verfasser ist von der Überzeugung getragen, daß der Mensch weder restlos und rein das zu erfassen vermag, was ihm die Natur kraft menschlicher Aufnahmefähigkeit darbietet, noch imstande ist, das ihm von andern Menschen Übermittelte so in sich aufzunehmen, daß es eine restlose und reine Wiedergabe dessen ist, was übermittelt werden soll. Menschliches Wissen enthält nur Annäherungsgebilde. Darum kann der Mensch nicht einmal im Bereich menschlicher Erfassungsmöglichkeit zu einer, wenn auch nur für ihn geltenden absoluten, sondern nur zu einer relativen Erkenntnis gelangen. Diese Relativität hat meist keine das Gemeinschaftsleben gefährdende Bedeutung. Zum Beweis dieser Thesen unterscheidet der Verfasser erkennendes und dichtendes oder gestaltendes Denken. An der Entstehung der Begriffe dieses doppelten Denkens sind Individuum und Gemeinschaft beteiligt, sowohl in der natürlichen wie in der wissenschaftlichen Begriffsbildung. Es gibt nun starre und bewegliche Begriffe auch in der wissenschaftlichen Form, sowohl für die naturgestaltete Welt des äußern Seins, wie erst recht für die menschengestaltete Kulturwelt, deren meiste Objekte einem stetigen Wandel unterworfen sind. Mit dem Wandel der Objekte muß sich aber auch die Begriffswelt ändern. Aufgabe der Wissenschaft ist es, nach Tunlichkeit diesen Wandel und seine Folgen für die Erkennbarkeit zu überwinden.

Diese vorbereitenden Überlegungen bekommen nun Fleisch und Blut in ihrer Anwendung auf die Sozialwissenschaften, vor allem die Nationalökonomie. Ein interessanter Überblick über den Wandel der tragenden Grundbegriffe im Zeit-

alter des lokal geordneten Wirtschaftssystems (religiös beeinflußte Wirtschaftslehre des Mittelalters), im Zeitalter des Merkantilismus (staatlich geordnetes Wirtschaftssystem), in der Freiwirtschaftslehre und endlich in der Gegenwart und der sich neu anbahnenden staatlich-sozial geordneten Wirtschaft soll die Fruchtbarkeit der Unterscheidung von starren und beweglichen Begriffen erweisen. Der letzte Abschnitt wird zu einer Skizze der neuen staatlich-sozialen Wirtschaft, also zu einem Sozialprogramm, das Wirtschaftsidee, Wirtschaftskörper, Wirtschaftsethik, Wirtschaftsführung, Ertragslehre und Markt behandelt.

Daß gerade die Sozialwirtschaft sich mit dem Problem des sich wandelnden Seins und der beweglichen Begriffe auseinandersetzen muß, ist klar. Ebenso darf man dem Verfasser zustimmen in der Auffassung, daß nicht wenige wichtige Begriffe viel vom Charakter der Annäherung besitzen. Ob jedoch die Gefahr des eigentlichen philosophischen Relativismus ganz vermieden wird, hängt davon ab, welchen Wert die allgemeinsten Begriffe erhalten. Wenn man genauer zwischen wahrer und adäquater oder ausschöpfender Erkenntnis scheidet und die Begrenztheit menschlichen Wissens im Auge behält, dann hat der vielfache Annäherungscharakter unserer Wissenschaften auch im Sozialen eigentlich gar nichts Erstaunliches. Aber das Schlußwort vom Kommen und Verschwinden der Völker, vom Aufleuchten und Erlöschen von Glaubensrichtungen, wo nur die Erkenntnis als Lebentreibendes bleibt, um erst mit der Vernichtung des Menschengeschlechtes ins Dunkle zurückzusinken, scheint doch dem Relativismus und seiner skeptisch-nihilistischen Resignation über den Sinn jedes menschlichen Bemühens allzu nahe zu stehen. J. B. Schuster S. J.

Theorie der Landwirtschaftskrisen. Von Ernst Lagler. (Volkswirtschaft. Eine Schriftenreihe, hrsg. von Ferdinand Graf von Degenfeld-Schonburg, 1. Bd.) 8° (190 S.) Berlin 1935, C. Heymann. M 7.50

Der Verfasser versucht auf Anregung von Professor Degenfeld-Schonburg nach umfassenden Vorbereitungen an verschiedenen Forschungsinstituten in einem lehrgeschichtlichen Überblick die Haupttheorien der Landwirtschaftskrisen zu entwickeln und als Ertrag eine eigene Theorie oder wenigstens Bausteine zur Theorie der Landwirtschaftskrisen zu bieten. Sering bestimmt diese Krisen als geschichtlich bedingte Störung des Gesetzes vom steigenden Tauschwert landwirtschaftlicher Massenerzeugnisse. Landwirtschaftskrisen sind nichts anderes als Preiskrisen. Die Lehre von Karl Marx - Lenin - Liaschtschenko unterscheidet Ackerbau- oder Produktionskrisen und Agrarkrisen. Erstere entstehen aus der Spannung zwischen den gestiegenen Erzeugungsmöglichkeiten und der verhältnismäßig beschränkten Kaufkraft aufseiten der Nachfrage. Letztere haben ihren Ursprung in der Gegensätzlichkeit zwischen den in Bodenpreis, Hypothekenschuld und Pachtverträgen festgelegten kapitalisierten Renten und der sinkenden Bewegung der Grundrente. Die monetäre Lehre (Cassel) erblickt die Ursache der Krisen nicht auf der Güterseite, sondern in den Veränderungen des Geldwerts und in ihrer Wirkung auf die Preisbewegung. Daraus werden nicht bloß die Krisen der nachnapoleonischen Zeit und im letzten Viertel des verflossenen Jahrhunderts, sondern auch die in der Nachkriegszeit einsetzende und bis heute anhaltende Weltlandwirtschaftskrise erklärt. Im positiven Aufbau schließt sich Lagler an Spanns Grundgedanken vom ganzheitlichen Aufbau der Wirtschaft an. Die wirtschaftliche Gesamtentwicklung zeigt eine zunehmende Vergewerblichung und bringt große Wandlungen in der Agrarverfassung. So gibt es Krisengründe aus dem Wegfall der gewerblichen Einkommensquellen, aus dem Umbau der Agrarverfassung und der kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsverfassung überhaupt. Die Spannsche Kategorie der Ziel- und Mitteländerung wird fruchtbar ausgewertet.

Die äußerst klare, zielsichere, besonnene und durch umfassendes Wissen ausgezeichnete Arbeit vermag vom Anfang bis zum Ende zu fesseln. Das gilt ganz besonders vom 6. Kapitel, das über Veränderungen des Geldwertes, Agrarrevolution u. Agrarreform, Farmtrockenwirtschaft, technischen Fortschritt und Neukultivierung jungfräulichen Bodens handelt. J. B. Schuster S. J.

Geist der Neuzeit. Von Ferdinand Tönnies. 8° (214 S.) Leipzig 1935, Hans Buske. M 8.—

Der Verfasser von „Gemeinschaft und Gesellschaft" will in diesem Werk den Geist der Neuzeit unter gesellschaftswissenschaftlicher Rücksicht darstellen. Welche geistigen Mächte, Ideen und Ideale im Zusammenhang mit den natürlichen und sozialen Grundlagen des menschlichen Lebens haben die neuzeitliche Geschichte geformt und bestimmt? Zuerst bemüht sich der Verfasser um einen haltbaren Begriff der Neuzeit und ihre Abgrenzung vom Mittelalter, dann wird die neue Zeit als Evolution und Revolution geschildert. Die geopolitische Entwicklung, die bewegenden Kräfte der Neuzeit, die wissenschaftliche Ansicht des sozialen Lebens und der Geschichte sind die Hauptthemen. Tönnies gehört zu den Vertretern der sogenannten formalen Soziologie. Die formalen Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung, nicht die philosophisch-geistigen Inhalte stehen im Vordergrund. Bezeichnend ist nicht bloß die dürftige Erwähnung des Christentums, sondern auch die Tatsache, daß unter allen Formen der Geschichtsauffassung nur die materialistische behandelt wird. Tönnies ist mit Goethe der Meinung, daß die Wirkungen des Denkens und des vermeintlichen Wissens nicht durchaus den Fortschritt der richtigen Erkenntnis begünstigen, sondern ihn allzu oft hemmen. Der wahre Soziologe müsse aber trotzdem gegen alle Reaktion um so unbedingter die Partei der Wissenschaft ergreifen, welches auch immer ihre Wirkungen seien. Dies gelte auch dann, wenn man als feststehend annimmt, daß die Macht der Wissenschaft vorzugsweise dem absterbenden Ast einer sozialen Gesamtentwicklung angehört. Man könne vermuten, daß dieser Abstieg die unerläßliche Bedingung eines neuen Aufstieges sei. Ist diese Vermutung immer berechtigt? J. B. Schuster S. J.

Moderne Probleme des Kriegsrechts in der Spätscholastik. Eine rechtsphilosophische Studie über die Voraussetzungen des Rechts zum Kriege bei Vitoria und Suarez. Von Dr. Heinz Kipp. (Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im kathol. Deutschland, Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft, 68. Heft.) 8° (125 S.) Paderborn 1935, Schöningh. M 6.80

Diese dankenswerte, aus den Quellen gearbeitete Studie gibt in der Einleitung einen Überblick über die Lehre vom Naturrecht und vom Völkerrecht (ius gentium) in der Spätscholastik. Die Hauptfrage lautet: Kann der Krieg erlaubt sein? Die Antwort ist gemäß der Tradition bejahend, wenn es sich um Verteidigung oder Wiederherstellung des Rechts handelt. Die beiden großen Völkerrechtslehrer gehen nicht in allen Einzelfragen zusammen. Franz von Vitoria will, wenigstens dem Wortlaut nach, den Krieg nur als Ausfluß der Strafgerechtigkeit (iustitia vindicativa) gelten lassen. Bezüglich der Lehre des Suarez über das Völkerrecht glaube ich, daß man das Wort „ius gentium" besser nicht von vornherein mit Völkerrecht übersetzt. Die traditionelle Ius-gentium-Lehre deckt sich ja keineswegs damit. Das ius gentium im weiteren Sinn bedeutet bei Suarez wohl eher ein nur in mehreren Staaten übereinstimmendes oder gleichgeschaltetes Staats- und Privatrecht. Die solide Studie ist auch geeignet, manche Mißverständnisse über Suarez, die noch Vanderpol vertritt, aufzuklären.

J. B. Schuster S. J.

Naturwissenschaft

Die Naturwissenschaft auf neuen Bahnen. Von A. S. Eddington. Aus dem Englischen übersetzt von Wilhelm Westphal. 8° (VI u. 319 S.) Braunschweig 1935, Vieweg. Geb. M 12.—

A. S. Eddington ist ein Meister in der Kunst, schwierigste physikalische und astronomische Gedanken, Theorien und Beobachtungen dem allgemeinen Verständnis, auch des Laien, etwas näherzubringen. Diese Kunst hat er wie in seinen früheren Schriften, auch in diesem neuesten, aus populären Vorlesungen entstandenen Buch bewiesen. Es ist aber selbstverständlich, daß diese Vorlesungen auch so noch schwer genug sind, zugänglich nur für einen Leser, der über ein ziemliches Maß modernsten physikalischen und astronomischen Wissens verfügt. Die Vorlesung über „Die Naturkonstanten" ist nur dem Mathematiker verständlich.

Bei aller Kunst der Veranschaulichung bleibt E. doch immer der strenge Wissenschaftler, der es äußerst gewissenhaft nimmt mit jedem Satz, den er schreibt, und der die schwierigen Stoffe so weit beherrscht, wie es heute nur noch die Forscher ersten Ranges tun können. Seine Darstellung ist aber nicht nur anschaulich, sondern auch fesselnd, ja geradezu spannend, und oft sogar amüsant durch jene Art feinsten englischen Humors, der uns etwa auch an Galsworthy oder an Chesterton so entzückt. Das Vergnügen, das wir beim Lesen dieser Kapitel empfinden, mindert aber keineswegs das ehrfürchtige Staunen vor der ungeheuren Geistesarbeit, die in diesem Bereich menschlicher Forschung heute mit so großem Erfolg geleistet wird.

Eddington hat in diesen Vorlesungen auch einige Ausblicke über das streng naturwissenschaftliche Gebiet hinaus gewagt, in die Bereiche philosophischen und sogar religiösen Denkens, in die Fernen letzter Fragen: nach dem Bestand des Geistigen, des Sittlichen und des Göttlichen. Freilich, wer die Absichten und Methoden der heutigen Naturwissenschaft wirklich durchschaut hat, der wird niemals mehr den Versuch machen oder erwarten, mit ihrer Hilfe jene letzten Fragen zu lösen. Das wäre ein Versuch mit untauglichen Mitteln. Es kann keine mathematischen oder physikalischen Beweise für Gott oder für die Willensfreiheit oder für den Wert und das Gebot der Liebe geben. Aber die heutige Naturwissenschaft steht jenen Fragen und Erkenntnissen auch nicht im Wege. Eddington meint, die heutige Physik beschränke sich strenger auf ihre Mittel und Ziele, auf ihr Weltbild, sie denke nicht daran, die ganze Wahrheit über die Erfahrung darstellen zu wollen, und lasse darum andern Erkenntnisweisen freien Raum; sie werde keinen Einspruch erheben gegen die Überzeugung, daß „es für uns Dinge gibt, die in ähnlicher Weise (wie das physikalische Weltbild) einen Anspruch auf Anerkennung haben — das Schöne, das Sittliche, und schließlich an der Wurzel jeder geistigen Religion jenes Erlebnis, das wir als die Gegenwart Gottes beschreiben".

Eddington selbst ist am stärksten ergriffen von der wunderbaren Erfahrung, daß der Mensch ein Wesen ist, „dem es auf die Wahrheit ankommt". Diese Erfahrung ist der eigentliche Eingang in die Welt des Geistes. In dieser Welt „weiß der Mensch um Wahrheit, Rechtschaffenheit und Opfersinn. In ihm lebt für einige kurze Jahre ein Funke des göttlichen Geistes." „Ich möchte sagen, wenn in dem vom Geheimnis des Daseins überwältigten Menschenherzen der Schrei erklingt: Um was geht dies alles? dann ist es keine ehrliche Antwort, wenn man nur den Teil der Erfahrung beachtet, der unsern Sinneswerkzeugen zugänglich ist, und erwidert: ‚Es geht um Atome und um Chaos; es geht um ein Weltall glühender Kugeln, die ihrem drohenden Verderben entgegenrollen; es geht um Tensoren und nicht-kommutative Algebra.' Es geht vielmehr um einen Geist, in dem die Wahrheit wie in einem Schrein beschlossen ist, mit allen Möglichkeiten der Selbstvollendung in seiner Verantwortung für das Schöne und das Gute." P. Lippert S. J.

Vollblutneger u. Halbzwerge. Forschungen unter Waldnegern und Halbpygmäen am Ituri in Belgisch-Kongo. Von Paul Schebesta. Mit 101 Bildern und einer Strichzeichnung sowie drei Landkarten. 8° (263 S.) Salzburg-Leipzig 1934, Anton Pustet. Kart. M 8.50, S 15.—

Der Steyler Pater Paul Schebesta hat sich als Erforscher der Pygmäen einen wissenschaftlichen Namen gemacht. Nun bietet er als Fortführung und Ergänzung jener früheren Arbeiten einen Band über die Negerstämme und die Halbzwerge von Äquatorial-Afrika. Das Buch enthält eine fast verwirrende Fülle von ethnographischen Beobachtungen und Erkundungen, die der Verfasser auf mehrjährigen Forschungsreisen zusammengetragen hat und in sachlich nüchterner und doch fesselnder Darstellung uns vorlegt. Die ganze Bedeutung der Forschungsergebnisse wird ja wohl nur der völkerkundlich geschulte Leser ermessen können. Von unmittelbarem und allgemeinem Interesse ist der letzte Abschnitt des Buches: „Weiß und Schwarz in Belgisch-Kongo", in dem Schebesta das Kolonialproblem und seine eigene Auffassung von diesem schmerzlichen Kapitel der neueren Geschichte darlegt. Er bringt darin auch eine gerechte und

im ganzen günstige Würdigung der neuesten Kongo-Politik Belgiens.

P. Lippert S. J.

Johannes Rehmke und unsere Zeit. Von Dr. Joh. Erich Heyde. 8° (32 S.) Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. Kart. M 1.20

Der Verfasser will zeigen, daß kein neuerer Philosoph so eindeutig die Grundlagen der national-sozialistischen Weltanschauung gelehrt habe wie Rehmke. So ist zunächst die ganze Einstellung Rehmkes der Philosophie gegenüber eine „Haltung", sei es als starkes Gefühl oder als zielsicheres Wollen, im Gegensatz zum Intellektualismus. Diese Haltung offenbart sich allgemein in der Gründlichkeit, Sachlichkeit, Natürlichkeit und der „echt nordischen Kampfeinstellung" des Philosophen im Gegensatz zu der Unwirklichkeit und Verworrenheit anderer Autoren. In den einzelnen Disziplinen äußert sie sich in einem unverfälschten Realismus in der Erkenntnistheorie; in der Logik darin, daß Rehmke als primäre Erkenntnisstufe eine wirkliche Schau von Ganzheiten annimmt, durch deren Analyse man erst zur Erkenntnis der Einzelheiten kommt, im Gegensatz zur Konstruktion des Ganzen aus seinen Teilen. In der Ethik ist unserem Philosophen die Bezogenheit alles ethischen Geschehens auf Volk, Nation, Rassegemeinschaft, Gefolgschaft, Treuverband eigentümlich. In der „Philosophie als Grundwissenschaft" endlich habe Rehmke die letzten Gegebenheiten, wie Bewegung, Raum, Kausalität, sichergestellt. Da Rehmke das alles gelehrt hatte, lange bevor es eine nationalsozialistische Bewegung gab, und da diese Bewegung tatsächlich ihre Weltanschauung auf diesen Lehren aufbaut, ist das Urteil des Verfassers, Rehmke sei in besonderer Weise ein Philosoph des Nationalsozialismus, begründet. Der christliche Philosoph wird in vielen Aufstellungen Rehmkes ihm Vertrautes und Sympathisches finden. K. Frank S. J.

Arzt und Kurpfuscher. Von Dr. Laurenz Sonderegger. 8° (63 S.) Weggis 1935, Rigi-Verlag. Kartoniert Fr. 1.20

Der Inhalt des Büchleins ist das Schlußkapitel eines alten Buches „Vorposten der Gesundheitslehre", das der seinerzeit weit und breit bekannte, sehr originelle Arzt Sonderegger (gest. 1896) verfaßt hat. Dr. Buomberger verdient für die Neuausgabe Dank. In der Schrift handelt es sich nicht etwa um eine Auseinandersetzung zwischen schulgemäß erlernter Medizin und laienhafter Ausübung der Heilkunst, sondern um das Bild eines idealen Arztes überhaupt. Die Darstellung ist von köstlichem Humor und feinster Satire, eine Aneinanderreihung von Aphorismen, die doch wieder in jedem Kapitel ein richtiges Ganzes bilden. Für unsere sorgenvolle Zeit ist das Büchlein doppelt erquickend und Gewinn. K. Frank S. J.

Deutsche Naturauffassung als Deutung des Lebendigen. Von H. André, A. Müller, E. Dacqué. Mit 33 Abbildungen. 8° (192 S.) München 1935, Oldenbourg. Kart. M 4.80

Wie der Titel des Buches angibt, ist die Rede von einer bestimmten Deutung der Gesamtnatur nach Analogie des Lebendigen, und diese Deutung wird als eigentlich deutsche Naturauffassung hingestellt. Diese eigentümliche Deutung wird zunächst negativ gekennzeichnet als der bisherigen internationalen einseitig rationellen und utilitaristischen mechanischen Erklärung der Natur schroff entgegengesetzt. Eine solche Erkenntnis beachte die Wirklichkeit nur zum Teil und sehe gleichsam von außen her. Sie genüge, um die Dinge und Kräfte der Natur technisch verwerten zu können, und sie habe in dieser Beziehung Großes geleistet. Sie führe letztlich zu einem möglichst störungsfreien, behäbigen, bürgerlichen Leben. Diese Haltung wird aber als dem deutschen Geist völlig fremd bezeichnet; sie sei vom Westen her, von Frankreich und England eingeführt, feiere allerdings besonders in dem sogenannten „Darwinismus" gerade in Deutschland ihre größten Triumphe; in Deutschland sei ja der „Haeckelismus" erst entstanden. Im einzelnen unternimmt es H. André, im Sinne seines in dieser Zeitschrift (März 1933) ausführlicher besprochenen Buches „Ursache und Urbild in der Biologie" das Urphänomen des Lebens aufzuzeigen als ein ständiges „Über sich selbst hinausschreiten" des Lebensgeschehens. Ermöglicht wird dieses Hinausstreben und Hinausschreiten durch fortgesetzte Ent-

zweiung in polaren Spannungen — Materialfeld resp. Gestaltungsfeld — Potentialfeld resp. Verwirklichungsfeld — Potenz resp. Akt — Materie resp. Form — und deren ebenfalls fortgesetzten Ausgleich. Das alles wird aber nicht aus reinen Begriffen abgeleitet, sondern ganz konkret der Erfahrung entnommen, besonders aus dem Spezialgebiet des Verfassers, aus der Botanik. — Das Ungenügende der rationell-utilitaristisch-merkantil orientierten Naturbetrachtung zeigt besonders A. Müller in seinem Beitrag „Die Überwindung des Utilitarismus in der Biologie der Gegenwart". Daß die Naturdeutung ganz allgemein auch durch Rasse und Umgebung bedingt ist, daß insbesondere der deutsche Mensch im tiefsten Grund jener mechanistischen Auffassung der Natur abhold ist, zeigt namentlich E. Daqué in seinem Beitrag „Völkergeist, Zeitgeist und Wissenschaft".

Das Buch ist nicht leicht zu lesen; namentlich die Ausführungen von Prof. André verlangen angestrengtes Denken. Es wird bei manchen Lesern wohl nur zu einer Ahnung von der geheimnisvollen Tiefe des Naturgeschehens kommen. Aber auch diese ist schon ein wertvoller Gewinn. K. Frank S. J.

1. Metaphysik der Physik von heute. (Wissenschaft u. Zeitgeist II.) Von Aloys Wenzl. 8° (40 S.) Leipzig 1935, Felix Meiner. Kart. M 1.50.
2. Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft. Zwei Vorträge. Von Werner Heisenberg. 8° (45 S.) Leipzig 1935, Hirzel. Kart. M 2.—
3. Jakob Boehme und Isaac Newton. Von Dr. Karl Robert Popp. gr. 8° (XII u. 97 S.) Leipzig 1935, Hirzel. M 4.20.

1. Daß es eine „Krise" in der Physik gibt und daß man wieder mehr Metaphysik auch in der Physik betreiben muß, hört man allenthalben. Diese Schrift zeigt nun zunächst, was diese Krise bedeutet und wie sie entstanden ist. Ausgang von dem Weltbild der klassischen Physik: kleinste materielle Teilchen, Atome, für die die gleichen Gesetzmäßigkeiten gelten wie für die molaren Körper; sie sind träge und erfahren Veränderungen unter dem Einfluß von Kräften der Schwere und des elektromagnetischen Feldes. Neben diesen materiellen Teilchen gab es die Erscheinung der elektro-magnetischen Wellen, die aus dem „Feld" abgeleitet wurden. Alles das geschah streng determiniert im anschaulichen Raum und in der Zeit, die zwei voneinander unabhängige Kategorien bildeten. Der Verfasser zeigt nun, wie allmählich immer mehr Unstimmigkeiten sich zeigten, wenn man starr an diesen Annahmen festhielt. Man war zu Modifikationen gezwungen, die der Verfasser so zusammenfaßt: Raum-Zeit-Ganzheit; mathematische Deutung der Kräfte; Einführung der Spontaneität (etwas der Freiheit des menschlichen Wollens Analoges) in das physikalische Geschehen; Ganzheit der Natur; Potentialität und Verwirklichung (etwas Analoges zu dem, was Aristoteles Akt und Potenz nannte).

Alles das wird in einer dem ernsten Leser einleuchtenden Form vorgelegt und klingt besonders einem aristotelisch-scholastischen Philosophen vielfach sehr vertraut. In der Tat sind sämtliche vom Verfasser aufgeführten Schlußfolgerungen im scholastischen Weltbild enthalten. Darnach ist die Natur ein einziges Ganze, nicht im Sein, aber in finaler Naturbezogenheit. Die Einzeldinge sind sämtlich Träger von eingegebenen Ideen, die sich zu verwirklichen trachten. Verwirklichung setzt irgend eine Potentialität voraus, weil das Nichts nicht zu verwirklichen ist.

Dadurch, daß jegliches Einzelgeschehen durch das Ganze, dessen Einfluß wir oft nicht durchschauen, bedingt ist, entsteht im physikalischen Geschehen eine gewisse Unsicherheit für unsere Voraussage des Kommenden. Daß diese Unbestimmtheit kein Aufgeben des Kausalitätsgesetzes im philosophischen Sinn bedeutet, ist klar. Denn nach wie vor setzt auch der Physiker voraus, daß jede Änderung im Sein oder in der Zuständlichkeit eine Wirkursache verlangt.

2. In dem ersten Vortrag wird ähnlich wie in der Schrift von Wenzl gezeigt, wie die Relativitätstheorie und Plancks Quantentheorie zu einer Revision der Grundbegriffe der klassischen Physik führten, besonders des Raum- und Zeitbegriffs. Über den Wandel in der Auffassung der Zeit sagt der Verfasser:

„Unserer täglichen Erfahrung entspricht es, zu glauben, daß die Ereignisse, von denen wir etwas erfahren können (= Vergangenheit), von denen, die wir noch ändern können (= Zukunft), nur durch einen unendlich kurzen Augenblick, den wir ‚Gegenwart' nennen, getrennt seien." Das aber sei unrichtig; denn „zwischen dem, was wir soeben Vergangenheit, und dem, was wir eben Zukunft nannten, liegt noch ein schmaler, aber endlicher Zeitabschnitt, dessen Dauer bestimmt ist durch den Abstand des Beobachters, der die Feststellung ‚vergangen' oder ‚zukünftig' trifft, von dem Ort der Ereignisse, um deren zeitlichen Ablauf es sich handelt". Dazu möge gleich bemerkt werden, daß dadurch nicht die Zeit oder besser die Dauer des konkreten Vorgangs relativ wird, sondern nur der Moment der Wahrnehmung; denn dieser allein ist zu dem Abstand vom Ort des Geschehens relativ geworden. Der Verfasser macht noch auf einen methodischen Fehler aufmerksam, der zu einer Krise in der Physik führen mußte. Man dehnte die Grundsätze des physikalischen Weltbildes auf ganz heterogene Gebiete aus, selbst auf das Seelenleben mit seinen religiösen und künstlerischen Äußerungen. Dadurch, daß man sich mit dem Gebiet bescheidet, für das die Prinzipien aus der Erfahrung gewonnen wurden, wird man diesen „Zwiespalt" aufheben.

Im zweiten Vortrag: „Zur Geschichte der physikalischen Naturerklärung", gibt der Verfasser ein gut orientierendes Bild von dem Ringen nach einer „Erklärung" der Welt, angefangen von den griechischen Naturphilosophen bis auf unsere Tage. Da war es zunächst das „Bleibende", die „Substanz", dann die Materie und im Anschluß daran der Raum, die man zu verstehen suchte. Ausgehend von Platos Unterscheidung zwischen der Episteme, der direkten Schau des „Wirklichen", des „Wesentlichen", und der Dianoia, der rationell-wissenschaftlich erschlossenen Erkenntnis, zeigt der Verfasser, wie jede verbesserte wissenschaftliche Erkenntnis uns von der Schau der Wirklichkeit weiter abbringt. Ein Beispiel möge das erläutern: „In unserer Erfahrung sind Qualitäten wie Farbe, Geruch, Geschmack ebenso unmittelbare Gegebenheiten wie Gestalt und Bewegung. Beraubt man die Atome dieser Qualitäten, so verzichtet man von vornherein darauf, die Qualitäten der Dinge durch Benützung der Atomvorstellung im eigentlichen Sinn des Wortes zu verstehen." Wie der Verfasser selbst bemerkt, bedeutet das eine Unvollkommenheit unseres Erkennens überhaupt. In der Tat, solange das Sein der Dinge und ihre Erkenntnis nicht identisch miteinander sind, bleibt ein Gegensatz zwischen dem Erkenntnisvorgang und dem Erkenntnisobjekt: mit unsern Erkenntnisbildern ist immer etwas „anderes", das eigentlich Wirkliche, gemeint.

3. Dieses Buch sagt vielen Lesern Neues und Überraschendes; denn es bringt „den scheinbar nüchternsten aller exakten Physiker mit dem gänzlich unexakten Mystiker Jakob Boehme in Verbindung". Nüchtern und exakt ist allerdings nicht ganz in dem Sinne zu verstehen, in dem wir heute einen Forscher so benennen würden. Astrologie und Alchemie, die Newton wenigstens zeitweilig recht eifrig betrieb, gehörten damals noch zur Wissenschaft, zur Naturphilosophie. Der Verfasser gibt zunächst einen kurzen Überblick über das Leben und die Lehre des schlesischen Mystikers Jakob Boehme (1575—1624), wobei er besonders auf das Verhältnis der Welt zu Gott eingeht. Denn die „Naturgeister", eine Art Emanation aus Gott und zugleich eine Entwicklung der Gottheit, besonders die drei ersten von den sieben, die drei „Quellgeister", sind es, die dem englischen Physiker Newton metaphysische Klarheit in seine mechanistischen nächsten Ursachen der Weltordnung brachten. Daß ein wirklicher Einfluß stattfand, selbst in der so mechanistisch klingenden Erklärung der Gravitation und der Bewegung der Planeten, wird überzeugend nachgewiesen. Schon der junge Newton wurde an der Universität Cambridge mit Werken von Boehme in englischen Übersetzungen bekannt; er studierte nachweislich dessen Bücher bis zu seinem Ende. Daß Newton in seinen Veröffentlichungen niemals davon sprach, erklärten seine Vertrauten mit der Furcht, den Wert seiner wissenschaftlichen Erklärungen durch Berufung auf einen „Enthusiasten" und „Theosophen" zu kompromittieren. Man kann wohl

annehmen, daß Newton zu seinen Theorien auch ohne Boehme gekommen wäre, aber er hätte sie wohl nur als „nächste" Erklärung betrachtet, nicht als letzte philosophische Deutung. Boehmes Naturgeister führten ihn zu Gott als dem Urgrund alles Seins.

K. Frank S. J.

Länder- und Heimatkunde

Afrika von oben. Mit drei Junkers nach Kapstadt. Von A. Fischer von Porturzyn. Mit 60 Abbildungen. 8° (199 S.) Stuttgart 1935, Union Deutsche Verlagsgesellschaft. Kart. M 5.80

Die „Südafrikanische Union" hat drei große Junkers-Maschinen gekauft, die vom 29. Oktober bis 5. November 1934 auf dem Luftweg von Dessau nach Südafrika gebracht wurden. Fischer von Porturzyn hat den Flug mitgemacht und beschreibt ihn in vorliegendem Buch. Es sind keinerlei aufregende Abenteuer zu berichten; auch nichts von den überflogenen Erdteilen, was irgendwie neu wäre. Was könnte man auch, in einem 240 Stundenkilometer-Tempo hoch über diese Länder hinwegfliegend, Besonderes erfahren? Auch die wenigen Zwischenlandungen auf europäischen und afrikanischen Flugplätzen boten nichts, was sachlich und allgemein bemerkenswert wäre. Und doch weht der Atem einer neuen Zeit aus dem Buch: und die Profile der zukünftigen Weltwirtschaft und Weltpolitik, deren Fronten von Flugzeugen gebildet sein werden, zeichnen sich in erkennbaren Linien ab. Es ist nicht nur technisch etwas Ungeheures, was hier der Menschengeist geschaffen hat, auch politisch, die künftige Teilung der Erde und die damit verbundenen Riesenkämpfe betreffend, ist mit dem Flugzeug ein neuer Faktor von noch nicht zu ermessender Bedeutung aufgetreten. Daß deutsche Wissenschaft und Technik an diesem Sturm beteiligt ist mit Maschinen von einer Leistungsfähigkeit, die Weltgeltung besitzt, erfüllt den Verfasser wie den Leser mit berechtigtem Stolz. Die politische Geltung eines Staates wird aber auf die Dauer nicht zurückbleiben können hinter der geistigen Kraft seines Volkes. So ist der brausende Flug dieser drei Junkers eines der verheißungsvollsten Vorzeichen, die in eine neue größere Zukunft Deutschlands weisen.

P. Lippert S. J.

Wesen und Wort am Oberrhein. Von A. v. Grolmann. 8° (255 S.) Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. M 5.—, geb. M 6.50.

In unserer Zeit stürmischer und später Bewunderung jeglicher volkhaften Eigenständigkeit geht man gespannt an eine Wesensdeutung der eigenen Heimat, des „Oberrheins". Oberrhein, das ist für Grolmann in weiter Umgrenzung das Land zwischen Zürich und Karlsruhe, mit dem Rhein als Lebensader, eingebettet zwischen Alpenvorland, Schwarzwald und Vogesen. Grenzland, Wächterland, und richtig sieht Grolmann das Elsaß wesentlich der Landschaft zugehörig, trotz aller politischen Trennung. Getrennt zu sein, ist ein tragisches Schicksal des schönen Landes, weist ihm aber auch hohe Aufgaben zu. Grenze ist Gefahr, aber der Oberrhein kann nach Grolmann die Gefahr bestehen, da sein letztes Wesen Statik (Treue) ist, gegenüber der mit dem Fränkischen beginnenden Dynamik des Norddeutschen. Diese in einem großen geschichtlichen und literarischen Überblick durchgeführte Deutung ist fruchtbar und irreführend zugleich. Fruchtbar etwa im Gedanken, daß der Oberrhein nach Westen schauen kann, ohne untreu zu werden: irreführend in der Einseitigkeit, mit der Grolmann seine Gedanken darlegt. Ist Norddeutsch nur dynamisch? Und das übrige Süddeutsche („gemütlich" genügt doch nicht für Schwaben)? Hartmann wird als statischer Alemanne gedeutet: wenn er nun aber aus Schwaben stammt? Das sind Gefahren einer heute zu eifrig betriebenen Typenkunde, die Formeln prägt, wo keine mehr zu prägen sind. Es gibt Dinge, die man nicht zu laut und bestimmt sagen soll, sonst verlieren sie Wert und Wirkung. Man empfindet dies manchmal auch bei Grolmann (hier und da zudem in superlativischen literarischen Urteilen: Bachofen!). Darum ist um so mehr zu wünschen, daß alles echt Gefühlte des im ganzen beachtenswerten Versuches fruchtbaren Boden finden möge.

W. Kölmel.

Literaturgeschichte

Dichtung der Deutschen. Eine Geschichte der Literatur unseres Volkes von den Anfängen bis zur Gegenwart. Von Paul Fechter. 8° (815 Seiten mit vielen Abbildungen.) Berlin 1932, Deutsche Buchgemeinschaft. Geb. M 9.40

Diese neue Literaturgeschichte des selbständigen und scharfsinnigen Paul Fechter geht von dem Grundsatz aus, daß die wahre Dichtung aus dem Volkstum stammen muß. Je mehr sie den ganzen Reichtum des Volkes ausschöpft, desto höher steht sie als Dichtung. Will sie vollkommen sein, muß sie jeweils aus dem Zusammenhang mit der Allgemeinheit des Volkes entstehen und diese Allgemeinheit umfassend in sich tragen. Dann bleibt sie auch lebendige Dichtung für alle Zeiten dieses Volkes. Was von außen herangetragen wird, Christentum, Humanismus, französische, russische Eigenart, oder was es auch sein mag, wird die Dichtung verfälschen. Die geistige Kraft des Volkes wird die Überfremdung wieder überwinden müssen. Wo nur für eine — natürlich die gebildete — Schicht gedichtet wird, kann auch nicht das Hochziel erreicht werden. Von diesem Grundsatz aus bewertet Fechter, der in ehrlicher Arbeit „die Dichter und ihre Werke von der Edda bis Paul Ernst, von Ulfilas bis Brecht" durchlas.

Wir übergehen einige Versehen, wenn mitunter auch grundsätzliche Bemerkungen an sie geknüpft werden (z. B. behauptet er fälschlich, daß der Heliand das christliche Gebot der Feindesliebe unterschlage). Wir stellen vor allem mit Befriedigung fest, daß Fechter seinen entschiedenen Grundgedanken im ganzen Werk festhält, einige Zeiten und vor allem manche Dichter und Werke neu sieht und die ganze deutsche Literaturgeschichte als eine einzige große Leistung unseres Volkes erfassen läßt. Dabei bleiben aber die großen Fragen, ob die bisherigen Beurteiler deutscher Dichtung nicht auch wichtige und letzte Grundauffassungen hatten, ob nicht, ähnlich wie in der Wirtschaft eines Volkes, neben die Bestrebungen zur Autarkie auch die Anerkennung des Aufeinanderangewiesenseins, der gegenseitigen Förderung und der Erweiterung aller durch das Christentum ihr Recht hat und behaupten muß. Was uns aber bei Fechter ganz in den Hintergrund zu treten scheint, ist das Ringen um die Erkenntnis, ob trotz aller Arbeit an dem Geistesgehalt und der Geistesform eines Volkes nicht auch die Sehnsucht nach einer absoluten Form und einem absoluten Gehalt ihr Recht hat. Zwar können beide immer nur in unauflöslicher Einheit mit den völkischen Werten in der Kunst verwirklicht werden, aber sowohl als Kraft wie als vom Dichter zu erfüllendes Ziel sind sie auch in ihrer Allgemeinheit und Absolutheit anzuerkennen. Das darzulegen wird gelegentlich Gegenstand einer Abhandlung sein müssen. Hier genüge es, darauf hingewiesen zu haben, nicht um das Verdienst Fechters zu schmälern, sondern um ihn zu ergänzen und vor Übersteigerungen zu bewahren.

H. Becher S. J.

Schöne Literatur

Die Wundernacht von Peterwardein. Von Max Dürr. 8° (IV u. 146 S.) Freiburg i. Br. 1935, Herder. Geb. M 2.60

Altes Erbgut deutscher Stämme hat Max Dürr in dieser Rahmenerzählung zusammengestellt. Drei Soldaten aus der Armee des Prinzen Eugen, ein Schwabe, ein Franke, ein Bayer, sind in die Hand der Türken gefallen. In der düsteren Nacht der Gefangenschaft finden sie Trost in den wunderbaren Geschehnissen, von denen man einst in der Heimat erzählte. Max Dürr berichtet schlicht, anschaulich und herzlich. Ein gutes Volksbuch! In dem Beitrag „Der Geiger von Gmünd" wird die hl. Kümmernis mit zu viel dichterischer Freiheit der Jungfrau Maria gleichgesetzt. Das Motiv des goldenen Schuhes, den der Geiger erhält, tritt allerdings auch in der Legende der hl. Kümmernis auf.

E. Rommerskirch S. J.

Der Zwingherr. Roman aus dem Allgäu. Von Peter Dörfler. 8° (297 S.) Berlin 1935, Grote. M 3.50, geb. M 4.80

Aus den unerschöpflichen Gründen seines allgäuischen Volkstums holt Peter Dörfler sich die Seele zum Fortsetzungswerk seines „Notwenders", zum Ausbau

eines der größten epischen Werke unserer Tage. Wie die Sprache des Dichters sich nun zur klassischen Ruhe des Besitzes und der Beherrschung nach allen Seiten hin ausgeweitet hat, so reift der Aufbau immer mehr zu drängender Dramatik und Spannung. Eine zweifache Problematik trägt den Gang der Erzählung. Die eine liegt in dem Widerstreit zwischen dem schwerfälligen und unlenkbaren Volksgeist allgäuischen Bergbauerntums und dem voranstürmenden jungen Blut eines von den kleinsten Anfängen aufsteigenden Unternehmergeistes, des „Zwingherrn" Karl Hirnbein, der durch Zusammenfassung aller Wirtschaftskräfte des Ländchens und durch einen gesunden bodenständigen Liberalismus sein geliebtes Allgäuervolk retten will aus der Not, in die es der Zusammenbruch der Heimindustrie zu Beginn des vorigen Jahrhunderts zu stürzen drohte. In diesem Kampfe wächst der Held zum Machtherrn der Heimat aus leidenschaftlicher Liebe zur Heimat, droht aber am Schlusse, zermürbt durch vergebliches Anrennen gegen bürokratischen Absolutismus der Landesregierung in der Uferlosigkeit französischer Freiheitsidealisten zu enden. Tiefer geht die zweite Seelengeschichte, die mit dieser ersten eng verbunden ist und sie gegen Ende zu überwuchern scheint: Karl Hirnbeins bester Werkkamerad, der Kernschwabe Jocham Diet, getrieben von der Glut seiner Leidenschaft für Alm und Wildern, geht in echtem Heroismus den Weg in tiefste Not und Verbannung! Aufgeladen aber bis zu übermenschlicher Leidenslast wird all das der ergreifend tiefen Treue eines schlichten Bergbauernmädels, der wunderbaren Maria Ev, der Gattin Diets. Was aus dieser Treue noch wachsen kann, die Lösung der eigentlichen Problematik dieses Romans, dürfen wir vielleicht vom folgenden Bande des großangelegten Werkes erwarten.

H. Wiedenmann S. J.

Die Geschichte der schönen Rehlingerin. Von Marie Theres Baur. 8° (265 S.) Innsbruck 1934, Tyrolia. Geb. M 3.80

Man hat Marie Theres Baur mit Sigrid Undset verglichen. Wohl nicht ganz zutreffend. Zwar wählt die Dichterin ähnliche Stoffe: eine freudlose Ehe bei herrischer, leidenschaftlicher Liebe zu einer andern; aber ihre Zeilen tragen doch einen eigenen Klang und eigene Farbe. Sie stellt die Geschehnisse mitten hinein ins deutsche Land und packt zugleich die Probleme scharf von der religiösen Seite. Fürst Christoph von Augsburg bricht seiner Gemahlin die Treue und flieht mit einer Augsburger Bürgerstochter auf das Herrenschloß eines abgelegenen Gebirgsdorfes. Doch das Glück ist kurz, und Anna Rehlinger muß das ganze Leid und die Schande ihres Fehltritts durchkosten. Ihr Unglück wird durch die stolze Unschuld der Schloßerbin Elisabeth Wildschorf nur noch hervorgehoben. Aber das arme Weib zerbricht nicht ganz an ihrer Sünde. Monika, die Mutter Elisabeths, löst mit gütigem, fraulichem Verständnis die Wirrnisse. „Meint ihr, Gott liebt die Menschen weniger, die ihn erst durch Schuld finden müssen?" Es ist ein starkes Buch mit leidenschaftlicher Spannung, das manche tiefe Worte birgt, schneidend wie Stahl und doch gütig in fraulicher Milde. Man sollte es besinnlich zwei- und dreimal lesen.

P. Best S. J.

Totenmasken. Gedichte von Friedrich Ernst Peters. 8° (38 S.) Berlin 1934, Frankfurter Verlagsanstalt AG. M 1.85

Diese Gedichte sind Erstveröffentlichungen eines bisher unbekannten Dichters, „entstanden bei der Betrachtung der Bildtafeln des Werkes Ernst Benkardt, Das ewige Antlitz". Ein Vorzug, der für die ganze Sammlung anerkannt werden muß, ist die strenge Form und klare Zucht der Sprache. Von den im Buche Benkardts vorliegenden Totenmasken konnten natürlich nicht alle den Dichter in gleicher Weise anregen. Die besten Gedichte der Sammlung sind wohl, neben der wirklich feinen Deutung des Antlitzes der L'Inconnue de la Seine, die über die Fürsten: Heinrich IV., Karl XII., Friedrich d. Gr., Napoleon. Sehr gut sind auch „Gezelle" und „Dehmel". Vor Nietzsche und Tolstoi steht der Dichter etwas hilflos, Lenau und Wagner passen nicht in diese strenge, harte Form. Die Sammlung ist ein neuer Beweis dafür, daß der Mensch dieser Tage sich immer wieder vor seinen Tod stellt, um an dieser äußersten Stelle sich Orientierung und Ernüchterung zu holen. So schließt die Sammlung denn auch mit

den Worten der „Mahnung": „Rede die Wahrheit, Mensch, lege ab die Lüge!... Denn nur aus lauteren Quellen der Wahrheit am Grunde wird dir dein Leben, wird dir dein Sterben gelingen."

A. Delp S. J.

Kärntner Tagebuch. Von Anna H. v. Eckhel. 8° (182 S.) Breslau 1934, Korn. Geb. M 4.20

Zwei heimatverwurzelte Menschen schreiben hier Tagebuchseiten. Der „Großl", ein kerndeutscher, kärntner Dorfschullehrer schreibt in bitterer Erinnerung von der Not, dem Kampf und der Schmach seiner Heimat zu Ende des großen Krieges. Drei Söhne ließ er im Feld. Zwischenhinein zwitschern die frischen, lebensfrohen Zeilen seines Enkelkindes, der „Trautl", die jugendfrisch dem Leben entgegeneilt und ihren Großl ihm zurückgewinnen will, bis auch sie in jähem Leid fast verstummt. Der Glaube an Gottes gütige Vorsehung und das feste Vertrauen auf ein kommendes glücklicheres Deutschland vermögen allein neue Lebensfreude zu schenken. Diese Tagebuchseiten sind Blätter voll von lichter Poesie und wuchtigem Lebensernst.

P. Best S. J.

Die Gedichte. Von Herm. Lotze. 8° (132 S.) Wien-Leipzig 1934, Augartenverlag. M 2.—, geb. M 3.50

Um 1840 hat Lotze als angehender Mediziner seine poetische Arbeit veröffentlicht. Es sind junge Gedichte, jung in dem leisen Ahnen und Drängen zur Welt hin, das sich spürbar nicht nur in der Liebeslyrik kundgibt, jung auch in der Abhängigkeit von größeren Vorbildern (Goethe vor allem, Mörike?). Den späteren Philosophen erkennt man im Überwiegen des Gedanklichen; im Mittelpunkte der aus tiefem Staunen vor der Welt geborenen Naturlyrik steht die beherrschende schöne Einsicht: im unerbittlichen Kräftespiel des Lebens sich nicht zu verlieren, sondern sich immer zu bescheiden (S. 50). Dieser gebändigten Haltung entsprechend fließen denn auch die form- und sprachgewandt geschriebenen Verse in ruhigem Rhythmus dahin, wilde Prometheusstimmungen fehlen, alles lebt in einer „gemütvollen" Atmosphäre. Schon ob dieser Wesenszüge wird den Gedichten Lotzes zuviel Verantwortung aufgetragen sein, wenn sie der Herausgeber (Ewald) „als einzig legitimes Erbe Goethes bis ins 20. Jahrhundert hinein" prokiamiert. Zu dieser nicht sonderlich wichtigen Kennzeichnung mangelt ihnen überdies die dichterische Gewalt und Größe, von Goethe trennt L. auch seine klarere Gottgläubigkeit. Man läßt Lotzes Gedichte am besten bleiben, was sie sind: tief erfühlte Aussprache eines jungen, aber reifen, weltoffenen Menschen.

W. Kölmel.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftwalter: Josef Kreitmaier S. J., München. Für Österreich im Sinne des Preßgesetzes verantwortlich: W. Peitz S. J. (Feldkirch, Vorarlberg, Leonhardsplatz 2). Mitglieder der Schriftwaltung: A. Koch S. J., J. Overmans S. J., M. Pribilla S. J. Anschrift der Schriftwaltung: München 2 NO, Veterinärstraße 9. Verantwortlich für den Anzeigenteil: Eugen Riegger, Freiburg i. Br. — DA. III. 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.

Das Schicksal familienloser Kinder

Von Gustav v. Mann

Das Problem der Rechtsstellung des unehelichen Kindes in der Volksgemeinschaft gehört zu den schwierigsten Aufgaben, vor welche die Gesetzgebung gestellt ist. Das ergibt sich sowohl aus der ethischen, staats- und bevölkerungspolitischen Bedeutung, die der gesetzlichen Regelung dieser stark ins Leben eingreifenden Frage zukommt, als auch aus der Unmöglichkeit, der Vielfalt des Lebens, die sich auf diesem Gebiet offenbart, in einem Gesetze gerecht zu werden. Dazu wird die Diskussion noch dadurch erschwert, daß Leidenschaft, Genußsucht, Mitleid, Weltanschauung ein lautes Wort mitreden und eine sachliche Behandlung erschweren. Das erklärt auch die eigentümliche Erscheinung, daß einander widersprechende Vorschläge manchmal die gleiche Begründung erhalten. Während einerseits das uneheliche Kind als „rassisch nicht ebenbürtig und für die Erhaltung und Höherzüchtung der deutschen Rasse als unerwünscht" bezeichnet wird, weil „uneheliche Verbindungen in der Regel Verbindungen des Leichtsinns oder der selbstsüchtigen Ausnützung eines Machtverhältnisses sind"[1], glaubt man anderseits gerade aus bevölkerungspolitischen Gründen der unehelichen Verbindung das Wort reden zu müssen. Oder man kommt zu der „Zwar-aber"-Haltung: zwar ist zuzugeben, daß die Familie die Urzelle des Volkes ist, aber... Diese Haltung nehmen nachträglich Dr. Bechert in der Zeitschrift „Deutsches Recht"[2] und Dr. Picker in der Zeitschrift „Das junge Deutschland"[3] ein. Man ergeht sich hierbei, wenn auch versteckt, zuweilen in sehr individualistischen Gedanken.

Die gegenwärtige gesetzliche Regelung, wie sie sich im Bürgerlichen Gesetzbuch findet, ist reformbedürftig. Darüber sind sich alle einig. Nach dem geltenden Recht hat das uneheliche Kind im Verhältnis zu seiner Mutter und zu deren Verwandten die rechtliche Stellung eines ehelichen Kindes (§ 1705), während es mit dem unehelichen Vater gesetzlich nicht als verwandt gilt (§ 1589 Abs. 2). Der Vater hat die Verpflichtung zum Unterhalt des Kindes vor der Mutter und deren Verwandten (§ 1709). Der Unterhaltsanspruch des Kindes reicht bis zur Vollendung des sechzehnten Lebensjahres; die Höhe der Unterhaltsleistung richtet sich nach der Lebensstellung der Mutter (§ 1708). Nur für den Fall, daß das Kind zur Zeit der Vollendung des sechzehnten Lebensjahres infolge körperlicher oder geistiger Gebrechen außerstande ist, sich selbst zu unterhalten, hat ihm der Vater auch über diese Zeit hinaus Unterhalt zu gewähren. Das Verhältnis Vater — Kind ist demnach ein rein schuldrechtliches, während

[1] So die Begründung zu dem Entwurf Dr. Bechert - Dr. Cornelius in der Zeitschrift „Deutsches Recht" 1934, 18. H., S. 443.

[2] Siehe hierüber Heft 3 der Zeitschrift „Jugendwohl" 1935, S. 67 f.

[3] Dr. H. Picker, Referent im Sozialamt der Reichsjugendführung, Das uneheliche Kind im deutschen Recht, in: „Das junge Deutschland" 1935, 9. H., S. 398 ff.

der unehelichen Mutter unter dem Beistande des Vormundes die Personensorge zusteht. Dem Vormund (Amtsvormund) obliegt die Vermögenssorge und die gesetzliche Vertretung des Kindes. Dem verantwortungsbewußten unehelichen Vater gibt das BGB die Möglichkeit, in den Besitz der elterlichen Gewalt zu kommen durch Legitimation, Ehelichkeitserklärung und Adoption des Kindes oder durch Übertragung der Vormundschaft.

Der Sozialismus hatte es durchgesetzt, daß in die Reichsverfassung vom August 1919 als Artikel 121 der Satz aufgenommen wurde: „Den unehelichen Kindern sind durch die Gesetzgebung die gleichen Bedingungen für ihre leibliche, seelische und gesellschaftliche Entwicklung zu schaffen wie den ehelichen Kindern." Mehrere Gesetzentwürfe wurden ausgearbeitet und lebhaft diskutiert. Der Deutsche Caritasverband hatte im Jahre 1929 in seiner Denkschrift „Grundsätzliches zur Reform des Unehelichenrechtes" eingehend Stellung genommen. Diese Vorarbeiten waren aber wohl wegen der Schwierigkeit der zu regelnden Materie zu keinem Abschluß gekommen. Nun hat vor zwei Jahren die von Reichsminister Dr. Hans Frank herausgegebene Zeitschrift „Deutsches Recht", das Zentralorgan des Bundes nationalsozialistischer deutscher Juristen, einen Gesetzentwurf zum Unehelichenrecht vorgelegt[4], der von Dr. Bechert und Dr. Cornelius verfaßt wurde. Dieser Entwurf weicht grundsätzlich vom geltenden Recht ab und geht auch weit über die bisherigen Gesetzentwürfe hinaus. Obgleich ihn die Schriftleitung nachträglich als private Arbeit bezeichnete, muß berücksichtigt werden, daß Dr. Bechert heute Leiter des Amtes für Rechtspolitik der Rechtsabteilung bei der Reichsleitung der NSDAP ist und ihm im Winter 1933/34 ein Lehrauftrag für germanisches und nordisches Recht an der Universität München erteilt worden ist. Dieser Entwurf will nicht nur die rechtliche Gleichstellung des unehelichen Kindes mit dem ehelichen, sondern auch die des unehelichen Verhältnisses mit der Ehe erzielen; denn die elterliche Gewalt soll nicht mehr einem Vormund und der unehelichen Mutter, sondern dem unehelichen Vater und der unehelichen Mutter zuerkannt werden. Während in der Ehe der Ehefrau lediglich die Personensorge zusteht und auch hier bei Meinungsverschiedenheit zwischen den Eltern die Meinung des Vaters vorgeht (§ 1634 BGB), spricht der neue Entwurf der unehelichen Mutter die volle elterliche Gewalt bis zur Feststellung des Vaters zu. An Stelle der bisherigen schuldrechtlichen Lösung tritt ein familienrechtliches Verhältnis zwischen unehelichem Vater und Kind; das Kind trägt den Namen des Vaters und ist ihm gegenüber erbberechtigt. Die Unterhaltspflicht für das uneheliche Kind obliegt Vater und Mutter in gleicher Weise und ist weder zeitlich noch den Leistungen nach begrenzt. Das Vormundschaftsgericht soll künftig verpflichtet sein, von Amts wegen die Vaterschaft festzustellen; die Vormundschaft wird beseitigt.

Zu diesem Entwurf äußert sich der Deutsche Caritasverband in einer neuen Denkschrift[4a], die in einer gründlichen Untersuchung nachweist, daß

[4] Heft 17 und 18 des Jahrgangs 1934.

[4a] Neugestaltung des Unehelichenrechts. Denkschrift des Deutschen Caritasverbandes. Freiburg i. Br. 1935.

durch diese vorgeschlagene Regelung die tatsächliche Lage des unehelichen Kindes nicht gebessert, im Gegenteil wesentlich verschlechtert wird. Darüber hinaus legt die Denkschrift einen in juristisch exakter Form ausgearbeiteten Gesetzentwurf vor. Wem es ernstlich um eine wirkliche Besserung der Lage des unehelichen Kindes zu tun ist, wird an diesem Vorschlag nicht vorbeigehen und sich seiner Begründung nicht verschließen können. Die Denkschrift hat auch in Fachkreisen große Beachtung und Anerkennung gefunden[5]. In kurzer Aufeinanderfolge erschienen Stellungnahmen von deutschgläubiger, nationalsozialistischer und evangelischer Seite. Die im Ludendorff-Verlag erschienene Schrift „Die rechtliche Stellung des unehelichen Kindes und seiner Eltern" von Erich Siegel will auf dem Entwurf Dr. Bechert - Dr. Cornelius ein Unehelichenrecht „auf der Grundlage deutscher Gotteserkenntnis" aufbauen, übt aber an mehreren wesentlichen Punkten dieses Entwurfes scharfe Kritik. Die Sachkunde verratende Broschüre wird merkwürdig unsachlich, sobald sie auf die Stellungnahme des Deutschen Caritasverbandes zu sprechen kommt; sie ergeht sich hier nur in Ausfällen gegen die katholische Kirche. Der Referent im Hauptamt für Volkswohlfahrt, Dr. Hans Dörner, nennt seine Broschüre: „Das Recht der unehelichen Kinder" eine kritische Betrachtung zum geltenden und neu zu schaffenden Recht sowie Gedanken zu einer Neugestaltung. Er nimmt eine gemäßigte Haltung zu dem Vorschlag Bechert-Cornelius ein, indem er sich zur Grundauffassung bekennt, daß „der Ausbau der Rechtsstellung des unehelichen Kindes dort seine Grenzen zu finden hat, wo er beginnt, die Institution der Ehe zu gefährden". Zwar will auch er das Kind als mit dem Vater verwandt erklären, er schränkt aber die daraus sich ergebenden familienrechtlichen Folgerungen bedeutend ein[6]. Der Zentralausschuß für die Innere Mission der Deutschen Evangelischen Kirche nahm in einer sehr knappen, gediegenen Weise zu den Hauptfragen Stellung und vertritt mit wenigen Abweichungen die gleichen Forderungen an ein Unehelichenrecht wie der Deutsche Caritasverband.

Dr. Dörner sagt sehr richtig, daß die Behandlung des Themas praktische Erfahrung voraussetzt und an den Tatsachen des Lebens nicht vorbeigehen kann, um eine Lösung zu finden, die nicht „in den Sternen geschrieben" steht, sondern dem praktischen Leben gerecht wird. Nun sind in den letzten Jahren gründliche Vorarbeiten erschienen[7], die die psychologische und wirtschaftliche Lage des unehelichen Kindes schildern. Von diesen Tatsachen ist bei allen Reformvorschlägen auszugehen. Die Untersuchungen, die sich auf

[5] Vgl. die eingehende Würdigung des „Nachrichtendienstes" des Vereins für öffentliche und private Fürsorge, hrsg. von Prof. Dr. W. Polligkeit, Frankfurt a. M., April 1935, S. 117 ff. Ferner die Besprechung in der Zeitschrift „Soziale Praxis", Heft 45 und 46, 1935.

[6] Näheres darüber siehe Zeitschrift „Jugendwohl" 1935, S. 231 f. und Zeitschrift „Caritas", Heft 2 und 3, 1936.

[7] Vor allem sind zu nennen: Annemarie Wulff, Die uneheliche Mutter und ihr Kind. Leipzig 1935; Hildegard Kipp, Die Unehelichkeit, ihre psychologische Situation und Problematik. Leipzig 1933; Ernst Rentrop, Die unehelichen Kinder. Eine statistische Untersuchung über ihre Lage und ihr Schicksal. Berlin 1931.

reiches Material stützen und unabhängig voneinander von verschiedenen Seiten an ihr Thema herangehen, kommen übereinstimmend zu folgenden Feststellungen, die aus der unmittelbaren Erfahrung in der praktischen Arbeit bestätigt werden:

1. Das uneheliche Kind[8] ist fast immer das ungewollte Kind. — Daraus erhellt seine besondere Schutzbedürftigkeit. Die Sterblichkeitsziffer ist höher als die der ehelichen Kinder, ebenso die Zahl der Totgeburten. Wulff[9] nennt das uneheliche Kind geradezu „ein Unglück für die Mutter". „Schon ohne das Kind wurde es ihr meist schwer genug, sich durch das Leben zu bringen, mit dem Kind werden ihre eigenen Lebensaussichten noch ungünstiger."

2. Die in der Tatsache der Familienlosigkeit liegende Tragik und Gefährdung des unehelichen Kindes kann auch durch die besten gesetzlichen und fürsorgerischen Maßnahmen nicht völlig behoben werden. — Das eheliche Kind ist in eine Familie eingebettet. Vater und Mutter stehen voll Glück vor der Wiege und begleiten den Weg ins Leben. Die Familie ist die Stätte der Geborgenheit, in der das Kind sich daheim fühlt. Die günstige Atmosphäre für das Aufblühen des zarten Lebens ist die Liebesverbundenheit von Vater und Mutter und von Eltern und Kind. Diese durch nichts zu ersetzende gegenseitige Bezogenheit verleiht dem Heim die Wärme, in der heranreifendes Leben gedeiht. Dem unehelichen Kind ist solche Geborgenheit vorenthalten; es entbehrt des schützenden Daches; es wird in einer Familie immer mehr oder weniger ein Fremdkörper sein.

3. Der Begriff „uneheliches Verhältnis" umfaßt eine Mannigfaltigkeit von Beziehungen, die einzeln sehr verschiedener Beurteilung und Behandlung bedürfen. — Unter unehelichem Kind versteht man sowohl das voreheliche als das außereheliche Kind. Die Situation ist wesentlich je nachdem verschieden, ob es sich um eine voreheliche Geburt handelt, bei der die Eltern den ernsten Willen zur Verehelichung haben, oder ob von vornherein der Gedanke einer ehelichen Verbindung von Vater und Mutter ausgeschlossen ist. Die uneheliche Mutter, die mit rührender Hingabe für ihr Kind sorgt, kann nicht auf die gleiche Stufe mit der Dirne gestellt werden, die ihr Kind als unerwünschte Last ansieht. Es gibt uneheliche Väter — ihre Zahl ist, wie die Erfahrung bestätigt, gering —, die die Verantwortung für ihr Kind spüren und ihr nachkommen; und es gibt solche, die ständig mit Anwendung von Zwangsmitteln an ihre Verpflichtung gegenüber dem Kind erinnert werden müssen. Namentlich sind aber zwei Klassen von unehelichen Kindern zu unterscheiden: solche, die nachträglich ehelich werden durch Legitimation, Ehelichkeitserklärung oder Adoption (also vorübergehend unehelich) und solche, die dauernd unehelich sind und entweder bei der verheirateten oder unverheirateten Mutter bleiben oder in eine Pflegefamilie bzw. in ein Er-

[8] Die unehelichen Geburten machen über ein Zehntel der Gesamtgeburtenzahl aus (1932: 11,8 Prozent).

[9] A. a. O. S. 24.

ziehungsheim gegeben werden. Die erste Klasse umfaßt ungefähr 36 %[10] der unehelichen Kinder. Die zweite Klasse umfaßt, nach Abzug der innerhalb der sieben Beobachtungsjahre gestorbenen Kinder, fast 44 %. Demnach scheidet mehr als die Hälfte der unehelich Geborenen im Laufe der Jahre aus[11].

4. Die Erziehung der nachträglich ehelich gewordenen Kinder gilt allgemein als normalerweise geordnet. — Es ist das Verdienst von Hildegard Kipp, daß sie die entgegengesetzte Vermutung mehrerer Autoren bestätigt und an Hand sprechender Beispiele die Konflikthaltigkeit dieser familiären Situation aufzeigt. „Beobachtungen aus fürsorgerischer Arbeit zeigen, daß unter den mißhandelten Kindern die Zahl der vorehelichen, legitimierten Kinder besonders hoch ist" (S. 79). Das Vorhandensein des unehelichen Kindes ist in einer Reihe von Fällen der einzige Beweggrund zur Heirat der Eltern; dadurch wird das Kind zugleich Ursache von Spannungen zwischen den Eltern. Das legitimierte Kind wird hinter den andern Geschwistern zurückgesetzt. Bei Kindern, die erst nach Jahren legitimiert werden, kommt die Schwierigkeit des Einlebens hinzu, nachdem sie gerade in den Jahren der größten Einprägsamkeit der Mutter fern waren und eine Gewöhnung, wenn nicht innere Verbindung an die Pflegemutter entstanden ist. Die Situation wird noch konfliktthaltiger, wenn das Kind in die Stiefvater- oder Stiefmutterfamilie kommt. Wer ferner aus Erfahrung die Schwierigkeiten für das Zustandekommen einer Adoption kennt, der weiß, welches Wagnis damit verbunden ist, ein Kind in eine fremde Familie zu geben, auch wenn diese sehr kinderlieb ist. Für alle diese „konfliktauslösenden Momente" bringt H. Kipp eine große Anzahl trauriger Beispiele. Und doch ist das Hineinwachsen des Kindes in eine Familie immer noch die günstigste Lösung.

5. Unlösbar wird das Problem bei den dauernd unehelich bleibenden Kindern. Denn die tatsächliche Familienlosigkeit dieser Kinder läßt sich nicht durch eine familienrechtliche Stellung beheben; die Lage des Kindes würde im Gegenteil dadurch noch mehr erschwert. — Dazu liefern die genannten Untersuchungen eindeutige Beweise. Die Zahl der Ehelichkeitserklärungen durch den Vater ist verschwindend gering, obwohl 45 % der Väter dieser Kinder verheiratet sind. Es müssen demnach besondere Umstände vorliegen, warum sie ihre außerehelichen Kinder nicht in ihre Familie aufnehmen und als ehelich erklären lassen. Diese Gründe sind sehr verschiedener Natur; meist wohl ist das Familienleben des Vaters durch das Vorhandensein eines außerehelichen Kindes gefährdet. Es ist daher unmöglich, diesen Vätern die elterliche Gewalt über ihre außerehelichen Kinder zu geben. Der Vater hat in erster

[10] Nach einer Berechnung von Hildegard Aretz; diese erfaßt die innerhalb der ersten sieben Jahre ehelich gewordenen Kinder.

[11] Wenn wir die unehelichen Kinder, die in die Stiefvaterfamilie durch die Verheiratung ihrer Mutter kommen und den Namen des Stiefvaters erhalten, rechtlich allerdings unehelich bleiben, aus der zweiten Klasse in die erste übernehmen, weil sie tatsächlich mit der Familie der Mutter dauernd verbunden sind, dann erhöht sich die Zahl der ersten Klasse auf 41 Prozent, während die der zweiten Klasse auf 39 Prozent vermindert wird (bei ca. 20 Prozent Todesfällen).

Linie für seine Familie und seine ehelichen Kinder zu sorgen; er ist demnach der denkbar ungeeignetste Vertreter der Interessen seines außerehelichen Kindes[12]. Ein nicht geringer Teil der unehelichen Väter ist noch minderjährig. Es geht aber nicht an, einem, der selbst noch unter elterlicher Gewalt steht, die elterliche Gewalt über ein Kind zuzusprechen. Nur ein geringer Prozentsatz der unehelichen Väter erweist sich als verantwortungsbewußt. Bei 31,2 % mußte der Vater durch gerichtliches Urteil festgestellt werden. In 11,6 % der Fälle war der Vater unbekannt. Bei wieviel von den 47,3 % der Väter die Anerkennung der Vaterschaft als Bekenntnis zum Kind zu werten ist oder nur eine „Prozeßvermeidungserklärung" war, läßt sich nicht feststellen. Zu bedenken ist jedenfalls — und darauf macht Wulff (S. 68) aufmerksam —, daß seit Einführung der Amtsvormundschaft die Zahl der verpflichteten Väter gestiegen ist. „Je energischer der Vormund ist, desto eher erhält das Kind einen zur Zahlung verpflichteten Vater. Schon diese Tatsache sollte bedenklich stimmen." Bei 38,4 % aller Kinder kommt es zum Prozeß. Dabei spielt nicht nur Armut die ausschlaggebende Rolle, sondern auch Verantwortungslosigkeit. „Auch die Erzeuger, die die Vaterschaft anerkannten, sind in der Mehrzahl durchaus nicht verantwortungsbewußte Väter, sondern müssen ständig von einem findigen und energischen Vormund überwacht und zur Erfüllung ihrer Pflichten angehalten werden."[13] Ob dieser Erfahrungen fühlt sich Wulff verpflichtet, mit allem Nachdruck vor einer Überspannung des Gedankens zu warnen, das Band zwischen Vater und Kind allgemein enger zu knüpfen.

6. Der für das Kind naturgemäße Lebenskreis ist die Mutter-Kind-Beziehung. 62 % der unehelichen Kinder leben ständig mit der Mutter zusammen[14]. „Die große Mehrzahl der Mütter gibt sich die größte Mühe, das Kind ordentlich durchzubringen.... Wir finden bei den unverheirateten Müttern wahre Heldinnen, die mit größtem Opfermut jede Entbehrung für das Kind tragen. Wir finden aber auch Frauen, die von eigener Leidenschaft hin und her gerissen sind, in ihrer triebhaften Liebe zum Kind aber nicht einsehen, daß sie das Kind gefährden" (S. 34).

Bei richtiger Würdigung dieser Feststellungen[15] ist zur Lösung des Unehelichenproblems an die künftige Neugestaltung des Unehelichenrechts zunächst die Forderung zu stellen, daß die Vormundschaft — und zwar, von Ausnahmefällen abgesehen, geführt von einer dritten Person — als unentbehrlicher Schutz des unehelichen Kindes bleiben und noch weiter

---

[12] Elisabeth Zillken beleuchtet in einem Aufsatz „Das uneheliche Kind in der deutschen Volksgemeinschaft" („Jugendwohl" 1935, 1. H., S. 8 ff.) die dadurch entstehenden Komplikationen.

[13] Wulff a. a. O. S. 70.

[14] Bei den von Wulff untersuchten Kindern sind alle Altersstufen vertreten. Daraus entsteht die von den oben (zwei Klassen der unehelichen Kinder) mitgeteilten Ziffern abweichende Zählung.

[15] Erich Siegels eingangs erwähnte Schrift glaubt sich über diese Tatsachen hinwegsetzen zu können, weil die Untersuchungen hierüber „aus der Zeit des Fremd-Glaubens in unserem Volk und des unter seinem Einfluß entstandenen Rechtes" stammen (S. 35).

ausgebaut werden muß. Es ist zu prüfen, ob nicht die Amtsvormundschaft durch stärkere Heranziehung des Vormundschaftswesens der freien Liebestätigkeit die Unterstützung der unehelichen Mutter in der Personensorge intensiver durchführen kann. Ferner müßte geprüft werden, ob nicht bei Eingliederung des unehelichen Kindes in eine Familie durch Legitimation, Ehelichkeitserklärung und Adoption von einer plötzlichen Aufhebung der Vormundschaft abgesehen und nur allmählich die Aufsichtsführung des Vormundes beseitigt werden soll.

Als zweite Forderung muß in der Frage, ob künftig familienrechtliche Beziehungen zwischen Vater und Kind geschaffen werden sollen, mit Nachdruck der Grundsatz herausgestellt werden: Erst Pflichten, dann Rechte! Wer nicht bereit ist, Pflichten zu übernehmen, dem können Rechte nicht zugestanden werden. Denn Rechte werden dem Menschen nur verliehen, damit er seine Pflichten erfüllen kann. Es ist daher grundsätzlich verfehlt, wenn man dem unehelichen Vater Elternrechte einräumen will, um ihn dadurch erst zur Erfüllung seiner Pflichten bereit zu machen. Während der eheliche Vater durch die Gründung einer Familie auf Lebenszeit die große Verantwortung übernimmt, für seine Familie zu sorgen, ihm also von vornherein Rechte über das Kind zustehen, hat der uneheliche Vater seine Verantwortung gegenüber dem Kinde aufs schwerste verletzt, weil er dem Kinde das, was es zur gesunden Entwicklung benötigt, vorenthält. Sehr treffend führt die Denkschrift des Deutschen Caritasverbandes dazu aus: „Elternschaft ist mehr als der biologische Erfolg des Zeugungsaktes, mehr als die Zeugung eines Säuglings, der weder biologisch, noch geistig, noch sozial etwas Abgeschlossenes, Fertiges ist." Anspruch auf den Ehrentitel „Vater" hat nur, wer auch die Verantwortung für die Erziehung und Bildung des Kindes, für die Vermittlung des geistigen Erbgutes trägt und alles tut, was notwendig ist, um diese Aufgabe zu erfüllen.

Der Erzeuger eines unehelichen Kindes, der sich von seinem Kind wegleugnet, der erst durch Gerichtsurteil als Vater festgestellt wird, und der zur Erfüllung seiner Pflichten gegen das Kind ständig angehalten werden muß, ist nicht würdig, daß ihm Rechte über das Kind verliehen werden. Dem verantwortungsbewußten unehelichen Vater dagegen, der seine Pflichten gegenüber dem Kinde treu erfüllt und das um die Geborgenheit in seiner Familie betrogene Kind nach Kräften zu entschädigen bemüht ist, können Rechte über das Kind eingeräumt werden. Macht er seinen Fehltritt dadurch gut, daß er die Mutter des Kindes heiratet und dem Kinde nachträglich ein Heim bereitet, dann erhält er ohne weiteres die volle elterliche Gewalt. Nimmt er das außerhalb seiner Ehe gezeugte Kind in seine Familie auf, so kann ihm ebenfalls die elterliche Gewalt erteilt werden. Das Kind gilt dann als eheliches Kind. Da aber die Mutter-Kind-Beziehungen naturgemäß stärker sind, so kann eine solche Regelung nur mit Einverständnis der Mutter getroffen werden. Jedoch eine Aufteilung der elterlichen Gewalt zwischen dem unehelichen Vater und der unehelichen Mutter, die einander nicht heiraten können oder nicht heiraten wollen, bedeutet für das Kind ein Unglück. Im ersten Fall wird das un-

erlaubte Verhältnis weiter gefördert, ja geradezu sanktioniert, im andern Fall ist der Grund des Nichtheiratens in den allermeisten Fällen eine persönliche Antipathie. Das uneheliche Kind, das ohnehin schon in seiner gesunden Entwicklung stark beeinträchtigt ist, würde also noch dazu das traurige Los der Kinder aus geschiedenen Ehen teilen müssen.

Liegen die Verhältnisse so, daß die dauernde Eingliederung eines Kindes in eine Familie wünschenswert scheint, so soll fernerhin die Ehelichkeitserklärung sowie die Namenserteilung durch den Stiefvater nicht als „Gnadenakt" der Justizverwaltungen wie bisher gewährt werden, vielmehr ist der Entscheid in das pflichtgemäße Ermessen des Vormundschaftsgerichtes zu legen, das nach dem Wohl des Kindes seine Entscheidung zu treffen hat. Auch die Möglichkeit der Namensänderung ist zu erleichtern. Eine allgemeine Regelung jedoch, daß das Kind den Namen des Vaters trage, wird für das Kind keine Wohltat sein. In allen Fällen, in denen Prozesse wegen der Vaterschaft geführt werden müssen, die sich nicht selten über Jahre erstrecken, würde das Kind zuerst den Namen der Mutter tragen und später den Namen des Vaters dafür eintauschen. Bleibt aber das Kind bei der Mutter oder in der mütterlichen Familie, dann wird es gewöhnlich nicht angebracht sein, daß das Kind einen andern Namen trage. Desgleichen nicht in den meisten Fällen, in denen der Erzeuger seine Pflichten nicht oder nur schlecht erfüllt. Mancher heranreifende Jugendliche erlebt das Fehlen des Vaternamens als ein ungerechtes Vorenthalten; deshalb wird man auch hier dehnbare Bestimmungen fordern müssen, welche die Möglichkeit der Namenserteilung durch den Vater vorsehen, ja in gewissen Fällen erzwingen können.

Im Unterhaltsrecht würde das uneheliche Kind durch eine familienrechtliche Gestaltung ebenfalls beeinträchtigt werden. So bestechend es klingt, die bisherige schuldrechtliche Forderung in eine familienrechtliche umzuwandeln, so würde dadurch doch das Kind auch wirtschaftlich schlechter gestellt werden als bisher. Bei genauer Untersuchung der rechtlichen Lage ergeben sich schwere Bedenken. Die Zugriffsmöglichkeiten gegen den unterhaltssäumigen Erzeuger werden durch den familienrechtlichen Unterhaltsanspruch sehr eingeschränkt; eine rückwirkende Vollstreckung, falls die Vermögenslage des Vaters sich bessert, ist nicht möglich, auch die Möglichkeit einer Abfindung ist ausgeschlossen. Der Vorschlag, daß der Unterhalt normalerweise natural geleistet werden kann, bedeutet nicht eine Erleichterung, sondern eine Erschwerung der Sachlage. Die Frage eines gesetzlichen Erbrechtes bringt ebenfalls Schwierigkeiten, nicht zuletzt weil auch der Erzeuger ein gesetzliches Erbrecht gegenüber seinem Kind dadurch erhalten würde[16].

Die Frage des Mehrverkehrs wird so lange nur unbefriedigend gelöst werden können, als keine wissenschaftlichen Möglichkeiten bestehen, die Vaterschaft biologisch einwandfrei festzustellen. Mit dem Fortschreiten der Erfahrungen und Methoden der Amtsvormundschaft und mit der Aufhebung der geradezu zum Mehrverkehr anreizenden und daher demorali-

[16] Eine eingehende Darlegung der Gründe gegen ein Familienband findet sich im ersten Teil der Denkschrift des Deutschen Caritasverbandes, S. 5—22.

sierend wirkenden bisherigen gesetzlichen Regelung dieser Frage werden die Fälle zweifelhafter Vaterschaft eingeschränkt werden können. Immerhin wird man hier an der Tatsache nicht vorbeikommen, daß man mit absoluter Sicherheit den Vater nicht feststellen kann, es sei denn, daß die Blutgruppenforschung solche Fortschritte macht, daß sie im positiven Sinn angewandt werden kann. Unter solchen gegebenen Verhältnissen wird man sich mit einer Lösung zufrieden geben müssen, die den Anreiz zum Mehrverkehr sowohl beim Mann als bei der Frau ausschließt und ebenso vermeidet, die unehelichen Kinder in zwei Klassen einzuteilen, solche mit einem Vater und solche ohne Vater, „Niemandskinder".

Aus all dem Gesagten wird die Schwierigkeit einer gesetzlichen Regelung ersichtlich. Nur eine kompromißlose Haltung vermag der Bedeutung dieser Lebensfrage gerecht zu werden. Gerade weil es uns um das Kind zu tun ist, müssen wir fordern, daß das Kind seine Geborgenheit in der Familie findet. Hildegard Kipp bezeichnet die Enttäuschung als das Grunderlebnis der Unehelichkeit. Diese Enttäuschung wird verstärkt, wenn man dem unehelichen Kinde dort ein familienrechtliches Verhältnis vortäuscht, wo alles fehlt, was Familie bildet. Eine Rechtskonstruktion kann den fehlenden Willen der Eltern zur Lebensgemeinschaft weder ersetzen noch verschleiern. In dem von Reichsminister Dr. Frank herausgegebenen „Nationalsozialistischen Handbuch für Recht und Gesetzgebung"[17] findet sich folgende erfreuliche Grundhaltung: „Der Gedanke, daß die Familie der Erhaltung und Förderung des Volkstums dient, führt zu einer scharfen Trennung von ehelicher und außerehelicher Verbindung. Die sittliche Pflichtgemeinschaft steht hoch über der unsittlichen Genußgemeinschaft. Das uneheliche Kind entbehrt bei aller materiellen Fürsorge der ideellen, der sittlichen Heimat, der Familie."

Ganz klar hat sich zu dieser Frage Georg Usadel wiederholt ausgesprochen. Seine Ausführungen[18] zeugen von einem hohen sittlichen Verantwortungsgefühl. „Die Ehe ist die Keimzelle des Volkes. Dieser Satz verliert keineswegs seine Gültigkeit, mag er noch so häufig ausgesprochen und bisher so wenig beachtet werden.... Die Erziehung der Kinder in den ersten Lebensjahren — sie ist viel wichtiger, als allgemein angenommen wird — ist nur innerhalb der Familie möglich.... Wenn die Ehe demnach ein grundlegender Wert ist, aus dem die völkische Kultur zu wachsen vermag, dann muß die sittliche Haltung von Mann und Frau vor, inner- und außerhalb der Ehe unangreifbar gefestigt dastehen. Das voreheliche, das eheliche und das außereheliche Leben dürfen nicht jedes für sich verschiedene Werte besitzen, die etwa auch noch für Männer und Frauen verschieden ausgeprägt werden, sondern alle drei müssen im Dienste ein und derselben großen Aufgabe stehen.... Wer diese Haltung nicht fordert, der kann nicht gleichzeitig verlangen, daß das deutsche Volk rassisch besser wird.... Es ist grundsätzlich falsch, wenn behauptet wird, das außereheliche Kind sei im Hinblick auf die sinkende Geburtenziffer unseres Volkes

[17] Zentralverband der NSDAP., Franz Eher Nachf., München 1935, S. 954.

[18] Gg. Usadel, Zucht und Ordnung. Grundlagen einer nationalsozialistischen Ethik. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt.

zu fordern, und jedes weibliche Wesen hätte Kinder zur Welt zu bringen, gleich ob in oder außer der Ehe, sonst sei es nicht vollwertiges Glied der Volksgemeinschaft."

Eines ist jedenfalls klar, daß der gesetzlichen Regelung gerade dieser Frage eine hohe volkserzieherische Bedeutung zukommt. Die Kulturhöhe eines Staates offenbart sich in seiner Gesetzgebung; denn die durchdringt und prägt das gesamte Leben eines Volkes. Geltendes Recht sollte der vornehmste Ausdruck sittlicher Auffassungen sein.

Die spanischen Katholiken im Kampf um den Liberalismus

Von Hubert Becher S. J.

Das katholische Spanien hat in den letzten Jahren der Welt zweimal große Rätsel aufgegeben. Die vollständige, fast kampflose Niederlage bei der Revolution überraschte ebensosehr wie die nach kürzester Zeit sich häufenden Berichte, daß die Kirche erstarke, daß die Mehrheit des Volkes gegen Sozialismus und Unglauben sich zusammenfinde[1]. Die erste Nachricht rief eine Menge von vielfach selbstgerechten Äußerungen hervor, die alle darin übereinstimmten, daß der angeblich so mustergültige spanische Katholizismus doch sehr morsch und innerlich träge gewesen sein müsse. Die Oberfläche seines Lebens habe zwar eine Fülle von Einrichtungen gezeigt, aber keine habe echtes Leben gehabt. Und auch in diesen Blättern schrieben wir von den „Ursachen" des jähen Umschwungs. Mittlerweile hat man wohl auch anderswo erfahren, daß blühende katholische Organisationen sich nicht ohne weiteres gegen jeden äußern Ansturm halten können.

Man weiß, daß es nicht die Aufgabe des übernatürlichen Glaubens ist, ein Reich zu schaffen, das nach der Art der Reiche dieser Welt berufen wäre, durch große irdische Einrichtungen Eindruck zu machen. Man ist fast geneigt, den Grundsatz aufzustellen, daß die innere Kraft des Katholizismus oft in dem Maße nachlasse, als sie sich der Pflege auch weltlicher Kultur zuwende. Und in dieser Erkenntnis urteilen wir wesentlich milder über die Tatsache, daß fast alle äußern Leistungen der spanischen katholischen Kirche, die sich in der monarchischen Organisation des Staates heimisch fühlte und durch sie gestützt schien, über Nacht zusammenbrachen oder wenigstens bis auf die Grundfesten erschüttert wurden.

Nicht minder aber ist es eine Tatsache, daß wenige Jahre genügten, um die katholischen Kräfte im Religiösen und auch auf den von der Religion beeinflußten Gebieten so erstarkt zu zeigen, daß manche wieder vom „katholischen" Spanien zu sprechen wagen.

Diesen Aufstieg verdankt die Kirche einer ganzen Reihe von Bestrebungen und innern Erneuerungsarbeiten, die schon lange begonnen worden waren, ohne im Land oder gar im Ausland die verdiente Aufmerksamkeit

[1] Die augenblicklichen Ereignisse scheinen wieder das Gegenteil zu beweisen.

zu finden. Obgleich die katholischen Spanier heute bei weitem noch nicht alle Schwierigkeiten überwunden haben, man also im Vollsinn noch nicht von einem Siege des katholischen Glaubens sprechen kann, vermag doch eine Überschau über die „heimliche" katholische Arbeit der letzten Jahrzehnte vor der Revolution ein Bild zu geben von der eigentlichen und wahren Kraft des spanischen Katholizismus.

Spanien, das Kardinal Ximenez, Isabella von Kastilien und Ferdinand von Aragon zum katholischen Land gemacht, die beiden großen Habsburger Karl V. und Philipp II. im katholischen Geist erhalten und vertieft hatten, stand bekanntlich bei Beginn des 19. Jahrhunderts im Kampf gegen Napoleon. Der althergebrachte Katholizismus und die kirchlich lauen Erben des Ministers Aranda und der übrigen von Frankreich mit dem bourbonischen Königshause im 18. Jahrhundert eingeführten Aufklärer, die man in Spanien zuerst Liberale nannte, standen vereint gegen die Fremdherrschaft und warfen sie nach einem mit beispielloser Ausdauer geführten Kleinkrieg aus dem Lande. Hier im äußersten Westen Europas sank der Adler Napoleons, noch bevor er im Osten, in Rußland, sich seine Todeswunde holte. Nun kehrte das bourbonische Königsgeschlecht nach Spanien zurück. Gegen den Geist der Revolution glaubte es auch hier nichts Besseres tun zu können, als den alten Geist des Absolutismus zu erneuern. Der Adel sammelte sich wieder um den Hof und besetzte die einflußreichen Stellen, in den Kirchen stiegen Lobgesänge auf die Rückkehr des Königs von Gottes Gnaden empor. Eine Macht aber stand kühl zur Seite, die Liberalen, die mit immer größerer Entschlossenheit für Freiheit und Selbstbestimmung eintraten und vor allem gegen ihre Bundesgenossen aus den Befreiungskämpfen anstürmten, die dem hinfälligen Königtum die religiöse Gloriole schenkten. Je mehr der absolute Herrscher und seine Berater, denen nichts Neues einfiel, nur mit äußern Maßregeln jenen Zustand wieder einführen wollten, der früher doch einmal gut gewesen war, desto mehr wuchsen die Reihen der Gegner, die mit südländischen Gewaltmitteln und als Literaten und Advokaten, die sie meist waren, die öffentliche Meinung immer mehr für sich gewannen. Der König wurde vertrieben; aber wenn auch die französischen Soldaten, die ihn zurückführten, als Söhne des hl. Ludwig dem katholischen Spanier willkommener gemacht werden sollten, sie blieben doch verhaßt als Franzosen und Landsleute Napoleons. Die Kirche, die sich auf ihre und des Königs Seite gestellt hatte, verlor noch mehr Einfluß.

Bald schloß in Streitigkeiten um die Erfolge der eine Thronbewerber Frieden und Freundschaft mit den Liberalen, und so sonderten sich denn die Parteien, die Konservativen und die Liberalen, nach den Namen der Herrscher oder Herrscherinnen Isabella, Karl, Amadeus, Alfons, für die sie eintraten. Als in erster Linie legitim konnte wohl der Bewerber der Konservativen gelten, dem auch aus diesem Grunde die Katholiken zufielen; aber der Liberalismus hatte größere Stoßkraft, zügigere Schlagworte, volksbeglückendere Versprechen. Über fünfzig Jahre lang durchwühlte der immer wieder aufflackernde Bürgerkrieg das Land, wurden Klöster gestürmt, Mönche ermordet, Jesuiten vertrieben, und dann auch

wieder Politiker und Literaten verbannt, bis schließlich Alfons XII., der Vater des letzten Königs, den Katholiken annehmbare Lebensbedingungen verhieß und Papst Leo XIII., um dem immer mehr leidenden Glauben zu Hilfe zu kommen, die Patenschaft für den Sohn und Erben, den späteren Alfons XIII., übernahm. Man wird nicht leugnen können, daß die Katholiken um ernste und heilige Ideale kämpften, aber sie kämpften in erster Linie nur um die äußern Lebensbedingungen, um die staatliche Organisation, die ihnen allein Gewähr für die Verwirklichung ihrer geistlichen Ideale zu geben schien, und sie kämpften mit Gewalt und sonstigen äußern Mitteln. Wenn auch das innere religiöse Leben nicht ausstarb, wenn auch die innere Geschichte der Kirche von Großtaten im verborgenen, von Gebeten und stiller Aufopferung wußte, das Ganze der Katholiken, der Laien wie meist auch der Geistlichkeit, war auf die Erringung äußerer Stellungen gerichtet und bekämpfte die Staatsauffassung der Liberalen als unvereinbar mit dem katholischen Glauben. Zwar wurden die Stimmen derer, die manche Forderungen der Liberalen als in sich für die Religion unwesentlich erklärten und für eine Versöhnung zum allgemeinen Besten eintraten, immer lauter. Aber wie in Frankreich, wo die Anhänger der freien Richtung als „rote" Katholiken bezeichnet wurden, wandte sich die Erbitterung der Unentwegten immer entschiedener und leidenschaftlicher gegen alle, die die „einzig mögliche" katholische Front zu durchbrechen sich anschickten. Nach rückwärts gewandt, verschönten sie die Vergangenheit des katholischen Spaniens, als ob die Zeit Ferdinands des Heiligen in Wirklichkeit die Zeit jenes integralen Katholizismus gewesen wäre, den sie als einzig erlaubte und mögliche Form des Lebens anstrebten.

Das Vordringen des demokratischen Gedankens in Frankreich, der geistig bei Liberalen und Konservativen in Spanien fast allein herrschend war, die Verwüstungen der Kirche in Italien, zumal der Raub des Kirchenstaates, schienen Beweise dafür zu sein, daß allein in einer radikalen und integralen Haltung das Heil zu finden sei, und daß auch auf bürgerlichem Gebiete das „Non possumus" des Papstes Pius IX. gesprochen werden müsse. Man übersah ganz oder verschwieg, daß selbst dieser erste Gefangene im Vatikan 1875 an Professor Ch. Périn ein Schreiben gerichtet hatte, in dem er, „um bei der gegenwärtigen Lage größere Übel zu vermeiden", eine Milderung der politischen Forderungen anriet.

Der große Cánovas de Castillo war wohl der erste, der mit ganzem Nachdruck darauf hinwies, daß eine unversöhnliche Haltung, die immer an die Mittel der Gewalt denke, die ganze Nation zerstören müsse. „Katholisch wie meine Vorfahren, liberal wie mein Jahrhundert" war seine Losung. Er lud den rechten Flügel des Volkes, die Karlisten, ein, das System der Parteien in der Art formen zu helfen, daß seine eigenen Anhänger die Mitte bildeten, daß die Karlisten sich nicht mehr in rein ablehnender Haltung dem Staat und der Regierung versagten, sondern durch ihre Mitarbeit, als Gegenpol zum linken Flügel der Liberalen, für die Abgeordneten eine Mehrheit sicherten, die im grundsätzlich Katholischen übereinstimmten. So allein könne man den übermächtigen Linkseinfluß zurückdämmen. Die Theorie einer solchen gemäßigten politischen Haltung schuf Alejandro

Pidal y Mon. Die Religion, so sagte er, muß alle Bereiche des menschlichen Lebens durchdringen. Man muß wollen, was man soll, aber tun, was man kann, und darum das ganze Programm (die „These") unter den jeweiligen Umständen (der „Hypothese") zu verwirklichen suchen. Diese Lehre von der These und der Hypothese, oder vom geringeren Übel, wurde bald der Angelpunkt des Streites im katholischen Lager. Die Unversöhnlichen, unter ihnen Führer wie Nocedal, Vater und Sohn, Barrio y Mier und Vasquez de Mella, tadellose und selbstlose Kämpfer, beschuldigten die andern, die Einheit des katholischen Volksteils zu sprengen. Die Forderung, legale und friedliche Mittel als beste Methode der katholischen Erneuerung anzuwenden, sei die Methode des Unterganges. In folgenden Stufen werde sich dieser abspielen. Zuerst erkenne man dem Gegner Lebensrecht zu. Dann reihe man sich in den gemäßigten Flügel ein. Auf der dritten Stufe verlange man dann Posten, um allmählich die Leitung zu übernehmen, wenn die Zeit reif sei. Dieses Vordringen müsse man möglichst verbergen, damit der Gegner nichts merke. Das sei aber unmöglich, und so werde der Erfolg nie kommen. Die Revolution sei in ihrem Grund unsittlich und verabscheuungswürdig. Darum könne man in keiner Beziehung mitarbeiten. Wie im feindlichen Lager die eigentliche Stoßkraft bei den Unentwegten liege, müsse man auch selbst nur durch die ganz grundsätzliche Haltung zu siegen suchen.

So geschah es dann, daß im Parlament Cánovas de Castillo allein die Rechte bildete, das Zünglein an der Waage bei der gleichen Stärke der beiden Parteien hin und her schwankte und an eine zielbewußte Staatsführung nicht zu denken war.

Dazu kam, daß die unversöhnliche Partei der Karlisten in sich selbst den Keim der Auflösung trug. Der Thronbewerber Don Jaime, der Nachfolger des Don Carlos, arbeitete ein Regierungsprogramm aus, das ihm durch einige gemäßigte Forderungen mehr Anhänger gewinnen sollte. Die aufsteigende Selbständigkeitsbewegung in Katalonien, neben Navarra dem Hauptgebiete der karlistischen Partei, fühlte sich zurückgesetzt. Es entstand eine Spaltung, und gegen die Sonderbündler bildete sich außerdem in Barcelona (1906) die republikanische Partei unter Lerroux, den der liberale Ministerpräsident Canalejas wegen seiner zentralistischen Neigungen mit allen Mitteln förderte. Überdies brach der Thronkandidat Don Jaime mit seinem Parteiführer Nocedal, der dann seine eigene „integrale" katholische Partei gründete. Eine neue Spaltung brachte noch der Krieg, durch den Don Jaime wegen seiner franzosenfreundlichen Haltung mit Vasquez de Mella, dem beredten Führer der Partei, in Gegensatz geriet. Das Volk, gleich Mella aufseiten der Deutschen, folgte diesem, wodurch der Karlismus im Grund erledigt war.

Die katholische Partei des Cánovas de Castillo hatte vor und in dem Kriege Maura als einen Führer gehabt, der in der Staatstheorie klar und beredt, in seinem Vorangehen oft unklug war. Auch hier kam es zu einer Spaltung. Die alten Parteigänger wählten Dato, die jüngeren folgten dem alten Maura, der nach der Ermordung Datos dann die Trümmer der ganzen Mittelpartei sammelte. Dem Wirrwarr der in viele Händel verstrickten

Parteien, die das Land zu Grunde gehen ließen und so die republikanische und sozialistische Propaganda stärkten, machte Primo de Rivera durch seinen Staatsstreich ein Ende. Obgleich der Diktator die außenpolitischen, d. h. marokkanischen Schwierigkeiten löste, gelang es ihm doch nicht, den innern Auseinandersetzungen mit äußern Mitteln ein Ende zu machen. Auch ohne seine Fehler, unter denen der Spott über seine überwundenen Gegner der größte war, hätte er sein Ziel aufgeben müssen: die Gegensätze mußten innerlich ausgetragen werden. Die Wahlen vom 12. April 1931 waren wie die Kriegserklärung, der 14. April sah die republikanische Fahne wehen, der Kloster- und Kirchenbrand war die erste Schlacht des neuen Krieges, der noch andauert.

Die äußern Geschehnisse der letzten Jahrzehnte, in denen es um die Führung im Staatswesen ging, waren begleitet vom grundsätzlichen Ringen innerhalb der katholischen Richtungen, wie sie sich im Laufe des 19. Jahrhunderts näher herausgebildet hatten. Dabei bemühte sich die Leitung der Kirche, die katholischen Kräfte zu einigen. Der Beginn dieses Strebens erscheint wie ein Echo auf das Bemühen Leos XIII., in Frankreich eine Annäherung der „roten" Katholiken, die Männer wie Montalembert, Lacordaire und Ozanam zu den Ihrigen zählten, und der Integralen zu positiver Mitarbeit an den Staatsaufgaben zustande zu bringen, ein Bemühen, das unter dem Namen des Ralliement bekannt ist. Gründe und Gegengründe der einen und andern wurden auch in Spanien erwogen, wie aus dem integralen Briefe des Kardinals Pitra hervorgeht, auf den der Papst in einem Schreiben an Kardinal Guibert am 17. Juni 1885 antwortete. Während die Versöhnlichen auf die unheilvollen Wirkungen der Linksregierung hinwiesen, wurden die andern nicht müde, die verheerenden Folgen der Kompromisse auszumalen. Auf allen Gebieten tobte der Kampf, in Frankreich und in Spanien. Selbst die sonst so friedliche Schar der Dichter und Künstler trennte sich in zwei Lager, wobei bei den Integralen Spaniens unter andern jener Erneste Hello eine große Rolle spielte, der in der Gegenwart für Deutschland wieder entdeckt wurde.

1889 fand in Madrid der erste allgemeine Katholikentag Spaniens statt, auf dem ein sehr vielseitiger Gelehrter, der gefeierte Marcelino Menéndez y Pelayo, in ausgleichendem Sinn auftrat und erklärte, es sei töricht, von den verschiedenen Graden des Liberalismus, von These und Hypothese, von Integrismus und Mestizismus zu sprechen. Statt dessen möge man seine Augen dafür öffnen, daß die wahre Aufgabe der katholischen Kirche noch ganz ungelöst sei und die Anspannung aller Kräfte verlange. Während die erste Versammlung der Katholiken in diesem Zeichen der Versöhnung stand, brachte das Jahr 1890 in Zaragoza einen offenen Hader. Die Integralen erklärten, es könne unmöglich mit der Lehre vom kleineren Übel gearbeitet werden. Statt dessen sei auf das „größere Gut" zu achten, und das werde allein durch die rücksichtslose Durchführung der katholischen Grundsätze erreicht. Damit scheiterte für etwa ein Jahrzehnt die innere Einigung. Ein peinliches Versehen der Indexkongregation, die aus Unkenntnis eines eigenartigen spanischen Wortgebrauchs eine Schrift Pazos von Vich verurteilt hatte, wurde von den Integralen aufgegriffen, die nun

eine päpstliche Bestätigung dafür zu haben glaubten, daß in Spanien „der Katholizismus gleich Karlismus sei, und daß Alfonsinismus, Amadeismus und Republikanismus förmliche Häresien darstellten" (El Siglo futuro). Das zu behaupten, war einigermaßen kühn, denn Papst Leo XIII. wurde nicht müde, auch in Spanien in versöhnendem Sinn zu wirken, und bemühte sich, die Verkettung der kirchlichen Lehre mit dem politischen Parteiprogramm zu lösen. Der Zwischenfall wurde, so gut es ging, von Rom beigelegt, aber die Zwietracht dauerte an.

1902 riefen die Bischöfe wieder zu einem Katholikentag nach Santiago auf, wobei sie in ihrem Einleitungsschreiben das Wort „Liberalismus" mit Bedacht vermieden und nur den Antiklerikalismus und Antivatikanismus ächteten. Die Integralen waren kaum vertreten, um so mehr kamen die wahren Führer der rein religiösen Erneuerung, wie Cerviño, Menéndez, Castroviejo, Manjón zu Wort. Papst Leo XIII., der die Versammlung guthieß, empfahl zudem, unter allen Umständen möchten sich alle katholischen Kräfte einen in der Acción católica — zum ersten Mal erscheint dieses Wort auf spanischem Boden, wenigstens soviel wir wissen —, und darum sollten in jeder Diözese entsprechende Stellen geschaffen werden, die mit dem Mittelpunkt Madrid zusammenarbeiteten (22. April 1903). Kardinalerzbischof Sancha von Toledo griff den Wunsch des Papstes mit allem Eifer auf und mahnte am 29. Mai eindringlich und ernst alle zur Ehrfurcht und Unterwerfung unter die Regierung und zur Einzel- und Gesamtarbeit innerhalb der Gesetze. Es müsse ein für allemal der Geist der hartnäckigen Unbelehrbarkeit verschwinden. Die Feinde der Kirche beantworteten die Verkündigung der Katholischen Aktion schon damals mit dem Vorwurf, es handle sich nur um die verdeckte Gründung einer politischen Partei. Die Integralen waren recht kleinlaut geworden und widerstanden nur heimlich, bis sie nach dem Tode Leos und der Wahl Pius' X. glaubten, jetzt sei ihre Stunde gekommen.

Sie sahen sich aber getäuscht. Denn schon in der ersten Ansprache im Konsistorium erhob der neue Papst für das kirchliche Lehramt den Anspruch, auch in politischen Fragen entscheiden zu können, insofern sie sich mit dem Glaubensgut und der Sittenlehre berühren. Die Katholiken warnte er vor der Ansicht, es sei gut, ja es entspreche sogar der Liebe, alle Personen, auch Katholiken, die politisch liberal dächten, ohne weiteres abzulehnen. Bald verlangte er auch in einem Schreiben, die Kirche solle sich von den politischen Parteien lösen und einzig die Partei Gottes vertreten. Alle Vereinigungen, welche Zwecke sie auch immer verfolgten, billige der Papst, wenn sie nur der Religion zugute kommen. Man solle nicht streiten, sondern durch ein christliches Leben dem Glauben den Sieg verschaffen. Noch im gleichen Jahre gab er (am 18. Dezember 1903) ein Motuproprio über die Katholische Aktion heraus, und in der Folge erklärte er noch deutlicher, die Zugehörigkeit zu einer politischen Partei hindere nicht, in der Katholischen Aktion mitzuwirken, wenn man nur nicht teilhabe an der Auflehnung gegen die Kirche und ihre Lehren. Aber der Streit wollte trotz allem nicht verstummen. Noch lange nachher mußte Kardinal Guisasola verbieten, den katholischen Gegner öffentlich zu be-

kämpfen und die eigenen Reihen dadurch zu schwächen. Aber auch diese Rufe wurden nur wenig befolgt. Obgleich in der Folge die integralen Kämpfer an Zahl verloren, die innern Zwistigkeiten ihnen die eigentliche Kraft nahmen, so war doch der Katholizismus, als ganze Organisation genommen, so geschwächt und innerlich krank, daß es zu der Katastrophe des Jahres 1931 kommen konnte.

Die katholischen Anschauungen hatten sich zu fest mit politischen Meinungen verbunden. Es schien unmöglich, einen höheren, ganz religiösen Standpunkt zu gewinnen. Das Augenmerk war zu sehr darauf gerichtet, politische Macht und entscheidende Führungsposten zu gewinnen, um dann zu versuchen, kirchliche Lebensgesetze in Staat und Gesellschaft zur Geltung zu bringen. Unterdessen hatte aber auch die innere Erneuerung schon weite Kreise erfaßt; schon waren neue Kraftquellen vorhanden, die auf den Augenblick warteten, wo versteinerte Einrichtungen und Auffassungen zusammenbrachen, um gewaltig aufsprudeln und Segen verbreiten zu können. Von diesen Werken katholischen Glaubensgeistes auf spanischem Boden soll in einem andern Aufsatz die Rede sein.

Das Blutbad von Verden nach den Quellen

Von Friedrich Kempf S. J.

Nicht die Wissenchaft hat den Streit um das Verdener Blutgericht hervorgerufen, sondern das religiöse und politische Wollen unserer Zeit, das sich ernster denn je mit dem Problem „Germanentum und Christentum" auseinandersetzt. Während einige die 4500 enthaupteten Sachsen zu Martyrern der germanisch-heidnischen Religion erheben und so in dem Tag von Verden ein typisches Bild christlicher Gewaltbekehrung aufdecken wollten, hielten sich andere in den Grenzen einer mehr völkischen Wertung: Der blutige Tag schien ihnen als besonders düsteres Ereignis in dem tragischen Unterliegen des Sachsenvolkes des Gedenkens wert. Man sieht leicht, in diesem Fall ging es nicht um Verden selbst, sondern um eine Wertung Karls d. Gr. und seines Werkes. Diese Wertung aber gründete letztlich in Glaube und Weltanschauung. Lehnt man eine Synthese von germanischem Wesen, christlicher Religion und antiker Kultur aus völkisch-rassischen Gründen ab, so muß folgerichtig Karls Sieg ein Verhängnis bedeuten. Hat doch Karl durch die Eingliederung der Sachsen ins fränkische Reich ein Jahrtausend deutscher Geschichte im Sinne dieser Trias entschieden. Wenn also in Verden auf dem Blutanger ein Ehrenstein geweiht und den 4500 Enthaupteten im Schloß Hoheneck bei Goslar ein „Niedersachsenstein" gesetzt wurde, so sollte damit dem Volk begreiflich gemacht werden, daß nicht Karl, „der Sachsenschlächter", sondern Widukind unsere Anerkennung verdiene.

Es ist notwendig, auf diese Zusammenhänge zu achten. Wird doch erst von hier aus der Verlauf der Diskussion, die nun über das Blutbad begann, verständlich. Gegenüber denen, die das Gericht über die 4500 als religiösen Entscheidungskampf deuteten, war der Weg der Untersuchung durch die

Sache selbst gegeben. Man ging zu den historischen Quellen zurück und forschte nach, ob dem in der Tat so sei. Schwieriger jedoch war es, zu der zweiten Richtung Stellung zu nehmen. Nicht um eine historische Frage ging es hier, sondern um die Wertung eines bisher kaum angezweifelten Faktums. Trotzdem versuchten auch hier die Verteidiger Karls d. Gr., von der Tatsachenfrage auszugehen. Sie prüften die geschichtlichen Belege und kamen zu dem Ergebnis, daß das Blutbad von Verden historisch durchaus nicht einwandfrei erwiesen sei; von einer Hinrichtung der 4500 Sachsen könne keine Rede sein, man müsse die Zahl bedeutend zusammenstreichen. Ja, ein katholischer Autor meinte sogar, es seien in Verden nur vier Sachsen enthauptet worden.

Daß das viele Hin und Her der teilweise erregten Debatte keine Klarheit gebracht, höchstens noch mehr die Köpfe verwirrt hat, darf nicht wunder nehmen. Wissenschaftliche Erörterungen, die man dermaßen vor das Forum breitester Öffentlichkeit zieht, werden selten besseren Erfolg haben, vor allem, wenn es sich um geschichtliche Fragen handelt. Zu dem häufigen Mangel an Kenntnis tritt nämlich hier ein neues Hindernis: in historisch-kritischen Beweisgängen leuchtet selten so klare Evidenz auf, daß sie jeden Zweifel verscheucht. Damit aber ist den irrationalen Kräften des Wünschens und Wollens das Tor geöffnet, und nur dem, der zwischen den rationalen und irrationalen Mächten seines Innern die Mitte findet, wird ein rechtes Urteil gelingen.

Von zwei Seiten her hat man die Hinrichtung der 4500 Sachsen angegriffen. Einmal ist es das ungeheuerliche Faktum selbst, das man nicht glauben will. Viele Gründe, wie etwa die physische Schwierigkeit eines derartigen Massenmordes, die Stärkenverhältnisse damaliger Heere, die moralische Unterwertigkeit einer solchen Handlung, führten zum Zweifel. Gegenüber diesen sachkritischen Bedenken wurden anderseits von der Wortkritik her neue Zweifel geäußert. Durch Analyse der Quellenberichte glaubte man wesentliche Unklarheit und Unzuverlässigkeit des Kronzeugen nachweisen zu können. Beides, Sach- und Wortkritik, scheinen in unserem Fall in einem psychologischen Verhältnis zu stehen. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß bei den meisten Zweiflern die sachkritischen Bedenken ausschlaggebend sind, und daß sie erst von da aus versuchen, den Quellenbericht durch eingehende Wortkritik zu untergraben. Diese Art von Vorgehen ist nicht falsch, wohl aber wegen der Voreingenommenheit, mit der man von vornherein den Quellen begegnet, gefährlich. Wir wählen daher den umgekehrten Weg und nehmen zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung die Wortkritik; erst später lassen wir uns auf die sachkritischen Bedenken ein.

Wir stehen im Sommer des Jahres 782. Karl hält einen Reichstag im sächsischen Lippspringe. Drei Jahre lang hatte der Kampf geruht, das Sachsenvolk schien sich ins Unvermeidliche geschickt zu haben. Karl glaubt daher die endgültige Eingliederung Sachsens ins Frankenreich wagen zu können und führt die fränkische Grafschaftsverfassung ein. Sächsische Adelige werden zu Grafen ernannt. Ins Frankenland zurückgekehrt, hört der König von einem nicht sehr gefährlichen Einfall der

Sorben in Thüringen und Sachsen. Er schickt ein kleines fränkisches Heer, das drei Hofbeamte führen, gegen sie, ein sächsisches Aufgebot — Sachsen gehört ja jetzt zum Reich — soll zu ihnen stoßen. Inzwischen aber hat Widukind die Sachsen der mittleren und unteren Weser zum Aufstand aufgewiegelt. Die Franken, die auf ihrem Zug gegen die Sorben davon erfahren, wenden sich gegen die Aufständischen, werden aber von diesen am Süntel kläglich zusammengehauen; zwei der Führer fallen im Kampf. Im Land verfolgt man die Missionare, es kommt zur Ermordung einiger Priester und eines sächsischen Grafen. Karl, dem man endlich Nachricht gab, sammelt schnell ein Heer und eilt, trotz des späten Jahres, nach Sachsen. Und merkwürdig, ohne Widerstand zu finden, kann er weit in das aufständische Gebiet bis nach Verden hineinziehen. Dorthin ruft er den sächsischen Adel zu einem Gericht über die Aufrührer zusammen, das damit geendet haben soll, daß er 4500 Sachsen enthaupten ließ.

Von den vielen Annalen und Chroniken, die über Verden berichten, kommen für uns nur wenige Quellen in Betracht. Es sind die Annales S. Amandi, Annales Mosellani, Petaviani (wir wollen sie hier „kleine karolingische Annalen" nennen), die Annales regni Francorum und Annales q. d. Einhardi[1]. Die kleinen karolingischen Annalen geben uns für das Jahr 782 zeitgenössische, voneinander unabhängige Berichte. Die Annales regni Francorum, auch Annales Laurissenses maiores oder einfach „Reichsannalen" genannt, wurden dagegen erst um das Jahr 788, also sechs Jahre nach dem Verdener Gericht, verfaßt und von da ab bis 829 Jahr für Jahr fortgeführt. Ihr Bericht für das Jahr 782 könnte in einigen unwesentlichen Dingen von den Annales Mosellani (bzw. Laureshamenses) abhängig sein, ist aber in der Hauptsache selbständig[2]. Etwas anders liegen die Verhältnisse bei den sog. Annalen des Einhard. Ihr Verfasser — wahrscheinlich ist es nicht der berühmte Einhard, der Freund, Baumeister und Biograph Karls d. Gr. — wollte eigentlich nur das barbarische Latein der Reichsannalen in flüssigere Formen bringen, blieb sich aber nicht konsequent und hat viele neue, teilweise recht wertvolle Nachrichten beigefügt. Das Werk ist wohl in den Jahren 813—817 entstanden, das sind 30—35 Jahre nach 782. Dieser doppelte Charakter der Einhardsannalen als stilistische

[1] Das Abhängigkeitsverhältnis der übrigen Quellen in ihrem Bericht über Verden von den oben genannten Annalen stellt sich in flüchtiger Skizze so dar: Annales Laubacenses = Annales S. Amandi. Annales Laureshamenses, Chronicon Moissiacense = Annales Mosellani. Annales Mettenses, Sithienses, Fuldenses (die wiederum von den Annales Sithienses abhängen), Regino v. Prüm = Annales regni Francorum. Poeta Saxo = Annales q. d. Einhardi. — Ob die kurze, wertlose Notiz der Annales Sangallenses Baluzii selbständige Aufzeichnung ist, steht dahin. Wir verzichten auf sie.

[2] Der französische Forscher Louis Halphen nimmt in seinem Werk „Études critiques sur l'histoire de Charlemagne" (Paris 1921) das umgekehrte Verhältnis an. Nach ihm sind die Reichsannalen zeitlich früher als die kleinen Annalen, sie sind nicht erst um das Jahr 788 zusammengestellt worden, sondern haben schon von 768 an die Berichte Jahr für Jahr fortgeführt. Die kleinen karolingischen Annalen haben lediglich als Auszüge der Reichsannalen zu gelten. Diese Theorie wird jedoch in Deutschland abgelehnt. Vgl. Lewison in NA 45, 390 ff.

Überarbeitung der Annales regni und zugleich als neue Nachrichtenquelle macht es im Einzelfall oft schwer, ihre Aussagen zu werten.

Wir vernehmen zuerst die drei älteren kleinen karolingischen Annalen. Sie alle wissen etwas über den sächsischen Aufstand, in dem nach den Annales S. Amandi sehr viele, nach den Annales Mosellani einige Franken ums Leben gekommen sind. Dann fahren sie fort (wir geben den lateinischen Text in Übersetzung):

Annales S. Amandi (MG. SS. I, 12): „...und Karl ließ die Sachsen, die sich versammelt hatten, enthaupten."

Annales Mosellani (MG SS. XVI, 497): „...Auf die Kunde hiervon zog Karl wiederum nach Sachsen, verwüstete es und ließ eine ungemein große Schar von Sachsen mit grausamem Schwert durchbohren."

Annales Petaviani (MG. SS. I, 17): „...man zog mit einem großen Heere gegen die Feinde in Sachsen, und es hieben die Franken eine Menge Sachsen nieder und führten viele gefangen ins Frankenland."

Wie wir sehen, wird nirgends Verden ausdrücklich genannt. Ja, die Annales Petaviani lassen nicht einmal ahnen, worum es sich in Wirklichkeit gehandelt hat. Auch die Annales Mosellani sagen nicht viel aus, wenn auch die Wendung: „er ließ mit grausamem Schwert durchbohren", auf das Blutbad hinzudeuten scheint. Klar sprechen allein die Annales S. Amandi von einer Hinrichtung. Vielleicht meinen sie auch mit der Versammlung der Sachsen die Gerichtssitzung, die Karl abgehalten hat. Aber auch dieser Bericht ist verworren. Müßte man doch bei wörtlicher Interpretation glauben, Karl habe alle bei Verden versammelten Sachsen enthaupten lassen. Wenn wir also nur diese drei dürftigen Nachrichten besäßen, wäre es um unser Wissen über das Verdener Strafgericht schlecht bestellt. Erst die Reichs- und Einhardsannalen werfen klares Licht auf die Vorgänge.

Die Reichsannalen sind entweder am Hof selbst verfaßt oder stehen doch mit ihm in nahen Beziehungen. Sie tragen offiziösen, wenn nicht sogar offiziellen Charakter und gelten daher als vornehmste Geschichtsquelle der damaligen Zeit. Auch der Verfasser der Einhardsannalen hat mindestens seit den neunziger Jahren des 8. Jahrhunderts am Hof gelebt (vgl. Kurze, NA 21, 71 ff.) oder mit ihm Verbindungen gepflegt. Es ist daher verständlich, daß beide Annalisten über die Vorgänge in Verden genauer unterrichtet sind. Dort hören wir von dem Slaveneinfall, von der Sendung des fränkischen Heeres, von der Schlacht am Süntel, die die Reichsannalen mit einem fränkischen Sieg enden lassen, während die Einhardsannalen, die erst nach Karls Tod abgefaßt sind (!), ehrlich die schwere Niederlage eingestehen. Die Berichte fahren folgendermaßen fort (auch hier ist der Text übersetzt):

Annales regni Francorum (MG. Scr. rer. germ., ed. Kurze [1895] S. 62): „Auf die Kunde hiervon machte sich Karl mit den Franken, die er in Eile hatte sammeln können, nach dort auf und kam bis zu dem Ort, wo die Aller in die Weser mündet. Nun kamen sämtliche Sachsen wiederum zusammen und unterwarfen sich dem genannten Herrn König. Sie lieferten alle Übeltäter, die jenen Aufstand insbesondere durchgeführt hatten, zum Töten

aus: 4500. Das ist denn auch so geschehen, mit Ausnahme des Widukind, der nach Dänemark geflohen war...."

Annales q. d. Einhardi (MG. Scr. rer. germ., ed Kurze [1895] S. 63): „Als Karl davon Nachricht erhalten hatte, glaubte er in keiner Weise zögern zu dürfen. Eilig raffte er ein Heer zusammen und zog nach Sachsen. Dort berief er den ganzen sächsischen Adel und forschte nach den Anstiftern des Aufstandes. Alle gaben Widukind als Urheber dieses Verbrechens an. Da sie ihn aber nicht herausgeben konnten — er war nach vollbrachter Tat zu den Normannen gegangen —, lieferte man von den übrigen, die von ihm aufgewiegelt eine so ungeheure Untat vollbracht hatten, volle 4500 aus. Karl ließ sie sämtlich an der Aller bei dem Ort Ferdun an einem Tag enthaupten."

Bevor wir zum Inhalt dieser zwei Berichte kritisch Stellung nehmen, gilt es drei Vorfragen zu beantworten: 1. Wie viele wurden nach Angabe der Quellen hingerichtet? 2. Wen hat man hingerichtet? 3. Sind die Annalenberichte glaubwürdig und klar?

Die handschriftliche Überlieferung der Zahl 4500 wird seit kurzem von Dr. Klingelschmitt bestritten. Da diese Theorie in katholischen Kreisen ziemlich viel Aufsehen gemacht hat, scheint ein näheres Eingehen geboten[3]. Klingelschmitt kommt auf Grund vorwiegend militärwissenschaftlicher Erwägungen zu dem Ergebnis, die Zahl 4500 könne in keinem Fall stimmen. Er sucht den Fehler folgendermaßen zu erklären. Die meisten Handschriften der Reichsannalen geben die vermeintliche Zahl durch $\overline{\text{IIII}}$ D wieder. Dieses Zeichen möchte Klingelschmitt nicht als 4500, sondern als IIII D(omino) lesen. Man müßte dann übersetzen, es seien vier Sachsen dem „Herrn" (= Karl) zum Töten herausgegeben worden. Karl hat seine am Süntel gefallenen zwei Königsboten durch die doppelte Anzahl Rebellenhäupter gerächt. Erst ein späterer Abschreiber hat etwa um 820 unter der Abkürzung D für Domino das Zahlzeichen 500 verstanden und konsequent die davor stehende Vier als 4000 gedeutet. Dieser Abschreiber ist schuld daran, daß eine Handschriftengruppe der Reichsannalen (Kurze, der Herausgeber der Reichsannalen, nennt sie D) und alle Handschriften der Einhardsannalen die 4000 wörtlich ausschreiben (Annales Regni: quattuor milia D; Annales Einhardi: Quattuor milia quingenti) und so die gelehrte Welt bis zum heutigen Tage in Irrtum führen.

Ungeachtet der sachkritischen Gründe, die Klingelschmitt gegen den Zahlenbericht anführt, wollen wir hier nur seine Erklärung des Zahlzeichens untersuchen. Klingelschmitt wird selbst zugeben, daß seine Er-

[3] Junge Front 10. März 1935; Kirchenbote f. Stadt u. Bistum Osnabrück 31. März 1935; vgl. Junge Front 5. Mai 1935. Die Theorie wurde übernommen in: Nikolaus Müller, Die Völkerkirche im deutschen Volke (1935) S. 15 f. und im Paulinusblatt 16. Juni 1935; eine kurze Kritik der Theorie, die schon auf den Multiplikationsstrich über der IIII aufmerksam macht, ist zu finden in: Die christliche Welt, 15. Juni 1935, S. 584, und in: Adolf Herte, Die Begegnung des Germanentums mit dem Christentums (1935) S. 23 f.

klärung nur eine Vermutung, kein Beweis ist. Eine, wenn auch nicht unmögliche, so doch unbeweisbare Vermutung ist z. B., daß der Codex, auf den die „quattuor milia" schreibende Handschriftengruppe der Reichsannalen zurückgeht, und die Urhandschrift der Annales Einhardi miteinander in Verbindung standen. Oder sollen wir annehmen, daß die beiden auch unabhängig voneinander denselben Lesefehler bringen? Das wäre um so merkwürdiger, als auch die Annales Mettenses priores, die den Reichsannalenbericht fast wörtlich enthalten und mit den beiden genannten Handschriften sicher nichts zu tun haben, IIIIor milia D überliefern[4]. Es müßten sich also sicher zwei, vielleicht auch drei Schreiber an derselben Stelle unabhängig voneinander geirrt haben.

Klingelschmitts Erklärung gilt ferner nur für das arabische Zahlensystem. Dort muß jede vierstellige Zahl unter Tausend eingereiht werden, in unsern Handschriften aber haben wir es mit lateinischer Zahlenschrift zu tun, bei der im Gegensatz zur arabischen Zählung jede höhere Dezimaleinheit besonders gekennzeichnet werden muß. Wenn wir uns nun unsere Handschriften daraufhin ansehen, werden wir ein derartiges Zeichen finden. In den in Betracht kommenden Codices ist $\overline{\text{IIII}}$ D zu lesen. Der waagerechte Strich über der IIII bedeutet, daß die Zahl mit 1000 zu multiplizieren ist. Dieses Verfahren wird schon in frühen mittelalterlichen Quellen häufig angewendet. Es kommt in den Handschriften der Reichsannalen noch ein zweites Mal (in einigen wenigen Codices sogar ein drittes Mal) vor[5]. Wegen des Multiplikationsstriches also wurde 4000 gelesen, nicht wegen des folgenden D = 500. Man kann daher Klingelschmitts Satz umkehren: Der Schreiber um 820, oder besser die Schreiber hätten sich geirrt, wenn sie nicht 4000 gelesen hätten.

Klingelschmitt möchte unter dem D eine Abkürzung für Domino vermuten. Leider bieten sich aber auch hier unüberwindliche Schwierigkeiten. Eine derartige Abkürzung gibt es nicht, sie müßte $\text{Dn}\overline{\text{o}}$, $\text{D}\overline{\text{n}}$ oder (seltener) $\text{D}\overline{\text{o}}$ heißen. Außerdem bedeutet „Dominus", groß geschrieben, in der Regel Gott, der Herr. Und schließlich kommt in den Reichsannalen „domnus" als ehrenhafte Bezeichnung für Karl oder die Glieder der königlichen Fa-

---

[4] Der für uns in Betracht kommende Bericht der Annales Mettenses geht unverkennbar allein auf die Reichsannalen zurück. Wahrscheinlich hat ihn der Verfasser der Annales Mettenses nicht unmittelbar den Reichsannalen entnommen, sondern einer zu Beginn des 9. Jahrhunderts entstandenen Vorlage, die ihrerseits die Reichsannalen mit andern, z. T. unbekannten Quellen kompiliert hat und mit dem Jahr 805 abschloß. Der in den Annales Mettenses benutzte Reichsannalentext gehört der Handschriftenklasse C (nach Kurzes Einteilung) an, er hat also die Zahl in Ziffern überliefert. Eine Abhängigkeit der Ann. Mettenses von den Ann. q. d. Einhardi ist nicht anzunehmen. Den Text vgl. in MG. Scr. rer. germ., ed. v. Simson (1905) S. 70; zur Geschichte der Ann. Mett. vgl. v. Simson in der genannten Ausgabe S. V ff. und in NA 24, 399 ff.; Wattenbach, Geschichtsquellen I (1904) S. 221 f.

[5] MG. Scr. rer. germ., ed. Kurze (1895) S. 136: „In eo proelio $\overline{\text{X}}$DCCCCXL viri cecidisse narrantur" (= 10940); ebd. S. 124: „nam tria milia (einige Handschriften $\overline{\text{III}}$) ibi cecidisse perhibentur" (= 3000).

milie nie alleinstehend vor, sondern immer nur als Beiwort des Namens oder des Titels[6].

Die zweite Frage, wer in Verden hingerichtet wurde, hängt mit der ersten zusammen. Wenn nämlich Karl nur die Rädelsführer enthaupten ließ, wie Ulman schon vor etwa fünfzig Jahren zu beweisen suchte (Dt. Zeitschr. für Gesch.-W. 2 [1889] 156) und wie es heute oft wiederholt wird, muß wohl die Zahl 4500 falsch überliefert sein. Kann man sich doch schlecht denken, daß die Reichsannalen 4500 Rädelsführer hätten angeben wollen. Die Beweisführung Ulmans stützt sich auf das Wort „terminare". Da dieses nach seiner Ansicht soviel wie „beschließen" heißt, gibt er den Wortlaut der Reichsannalen: „reddiderunt ... malefactores, qui illud rebellium maxime terminaverunt" im Deutschen wieder mit: „sie lieferten die Übeltäter aus, die jenen Aufstand hauptsächlich beschlossen hatten".

Demgegenüber hat Dietrich Schäfer schon längst nachgewiesen, daß „terminare" den Sinn von „durchführen" hat (HZ 78, 18 ff.). Also nicht die Rädelsführer, sondern die vornehmlich am Aufstand Beteiligten ließ Karl hinrichten[7].

Man könnte versucht sein, Ulmans Einwand weiterzuführen. Die Reichsannalen sprechen von „vornehmlich" Beteiligten. Vielleicht sind darunter die Rädelsführer zu verstehen. Es ist zuzugeben, daß nach den Annalen nicht alle Aufständischen, sondern nur die hauptsächlich Kompromittierten ausgeliefert wurden, das wird uns später bei der kritischen Wertung der Zahl 4500 beschäftigen, aber darunter im engeren Wortsinn nur die Rädelsführer verstehen zu wollen, um durch diesen Widerspruch des Quellenberichtes die Zahlenüberlieferung anzuzweifeln, dürfte etwas gar kühn sein.

Die Klarheit und Glaubwürdigkeit des Reichsannalenberichtes und der Zeugniswert der Einhardsannalen wird heute oft bestritten. Man bedient sich dabei meist der Argumente, mit denen im Jahre 1889 v. Bippen den Streit um das Blutbad von Verden eröffnet hat (Dt. Zeitschrift für Gesch.-W. 1 [1889] 75 ff.)[8] V. Bippen geht wie ein Advokat voran: er sondiert die Zeugen. Sein Beweisgang ist kurz folgender: Der klare Bericht der Einhardsannalen hat keinen Quellenwert. Dort haben wir es mit einer stilistischen Überarbeitung der Reichsannalen zu tun. Es bleiben also nur die Annales regni. Deren Zeugnis aber ist unglaubwürdig und unklar. An der entscheidenden Stelle heißt es: „Die Sachsen lieferten alle Übeltäter ... zum Töten aus: 4500. Das ist auch so geschehen mit Aus-

[6] Meist heißt es: „domnus Carolus rex", bisweilen „domnus rex", „domnus Carolus", einmal „iamdictus domnus", aber auch hier fügen einige „rex" hinzu.

[7] Schäfers Belege habe ich nachgeprüft. Als weiterer Beweis mag dienen, daß die Annales Mettenses, die, wie schon oben bemerkt wurde, den Text der Reichsannalen mit einigen Wortänderungen wiedergeben, das „terminaverunt" durch „perpetraverant" ersetzen; es wurde also das „terminaverunt" eindeutig als „ausführen" verstanden. Nach dieser Beobachtung mag auch das „perexerunt", das die Einhardsannalen für „terminaverunt" bringen und das ebenfalls „ausführen" bedeutet, an Zeugniskraft gewinnen, obwohl hier der Relativsatz einen etwas andern Sinn hat.

[8] Vgl. z. B. die Aufsätze von Philipps in: Eiserne Blätter XVI Nr. 27 S. 335 (1934), und von Lilje in: Junge Kirche (1934) S. 626, oder auch: Michael, 29. Sept. 1935.

nahme des Widukind, der zu den Normannen geflohen war." Auf was bezieht sich nun der zweite Satz: „das ist auch so geschehen", auf die Auslieferung oder auf die Hinrichtung? Doch wohl auf die Auslieferung. Dann stände es also nicht einmal fest, ob die 4500 Sachsen, die man ausgeliefert hatte, auch enthauptet wurden. Der Verfasser der Annales Einhardi hat diese wesentliche Unklarheit bemerkt und ausgemerzt. Sein Bericht stützt sich nicht auf neue Zeugnisse, er ist vielmehr die freie Interpretation einer an Greuelszenen genährten Mönchsphantasie. Und doch hat den Klostermann bei der nackten Zahl 4500 der Schauder gepackt. Er hat sie daher in ein „ungefähr 4500" — so übersetzt v. Bippen das „usque ad 4500" — herabgemindert. Die Theorie mag für den ersten Augenblick bestechen, bei näherem Zusehen aber erweist sie sich als unhaltbar.

Der Beweis, den v. Bippen für seine Interpretation der unklaren Stelle der Reichsannalen anführt, läuft auf eine philologische Spitzfindigkeit hinaus. Wenn man den Satz: „Das ist auch so geschehen" nur auf die Hinrichtung bezieht, so müßte man auch den Ablativus absolutus „mit Ausnahme des Widukind" (excepto Widochindo) damit verknüpfen. Das würde bedeuten, Widukind wäre ebenfalls ausgeliefert worden, aber der Hinrichtung entgangen. Da dieses jedoch keiner annimmt, sondern alle den Ablativus absolutus auf die Auslieferung beziehen, so sollte man konsequent sein, schließt v. Bippen, und den ganzen Satz, dem der Ablativus absolutus zugehört, mit der Auslieferung verbinden.

Zweifellos erzählen die Annales regni an dieser Stelle sprachlich ungeschickt, aber doch nicht so unklar, daß man den Sinn nicht verstände, nämlich: die Hinrichtung sei vorgenommen worden, Widukind aber habe sich der Auslieferung und der Hinrichtung durch die Flucht entzogen. Es ist methodisch falsch, das schwerfällige Latein der Reichsannalen so streng grammatisch zu interpretieren, wie es v. Bippen tut. Der Ablativus absolutus „mit Ausnahme des Widukind" darf eben nicht völlig in den Satz „das ist auch so geschehen" eingeordnet werden. Daß die Zeitgenossen den Text der Reichsannalen in dem von uns vorgeschlagenen Sinn verstanden, dürfte eine kleine Veränderung zeigen, die die schon öfters genannten Annales Mettenses an dem von ihnen überlieferten Reichsannalentext vorgenommen haben. Dort ist der Ablativus absolutus von dem Satz, dem er zugehört, abgetrennt und zu einem selbständigen Satz gemacht. Der Text heißt dann: „Sie übergaben dem König zum Töten ungefähr 4500 Männer. Das ist auch so geschehen. Widukind aber floh nach Nordmannien." („... Regni tradiderunt ad occidendum viros quasi IIIIor milia D, quod et ita factum est. Witigandus tamen ... ad Nordmanniam confugium fecit.").

Und die Annales Einhardi? Ist ihr Bericht wirklich völlig den Reichsannalen entnommen? Das kann zum mindesten nicht bewiesen werden, im Gegenteil, es sind viele Anzeichen da, daß dem Verfasser für das Verdener Strafgericht neue Zeugnisse zur Verfügung standen. Ganz zu schweigen von der bedeutenden Ergänzung des Schlachtenberichtes (Heereszusammensetzung, Geographie des Kampffeldes, Einzelheiten des Kampfes, Ausgang, Verluste), die v. Bippen völlig ingnoriert, erzählen die Einhards-

annalen als einzige Quelle klar von dem Gericht, das Karl zusammen mit dem sächsischen Adel, nicht, wie die Reichsannalen sagen, mit dem sächsischen Volk abhielt; sie allein nennen den Ort Verden, sie geben zusammen mit den Annales S. Amandi die Art der Hinrichtung an, sie allein wissen, daß das Urteil an einem Tage an allen vollstreckt wurde. Das darf man sicher nicht eine rein stilistische Überarbeitung nennen. Das Schaudergefühl aber, das v. Bippen aus dem „usque ad 4500" herauszuspüren meinte, hat sich als psychologische Fehldeutung erwiesen. Dietrich Schäfer, der v. Bippen in dem schon genannten gründlichen Aufsatz in allen Einzelheiten zurückweist, hat gezeigt, daß man diese Stelle nicht mit „ungefähr 4500", sondern mit „volle 4500" wiedergeben muß. Der Annalist wollte die Zahlenangabe nicht schwächen, sondern ausdrücklich bestätigen. Gewiß ist der Bericht der Einhardsannalen nicht so wertvoll wie der der Reichsannalen, da er von diesem abhängig ist und erst etwa 35 Jahre nach dem Geschehen niedergeschrieben wurde, aber trotzdem darf man ihn als Ergänzung und Bestätigung des Reichsannalenberichtes nicht unterschätzen.

Den Vorwurf der Unglaubwürdigkeit erhebt v. Bippen gegen die Reichsannalen deswegen, weil sie die Schlacht am Süntel in einen fränkischen Sieg verwandeln. Und doch gelten die Annales regni trotz dieser und anderer Beschönigungsversuche als glaubwürdige Quelle. Was sollte auch den Annalisten bewogen haben, bei dem Blutbad von Verden die Wahrheit zu entstellen? Außerdem sagen die Einhardsannalen, die den Reichsannalenbericht über die Vorgänge am Süntel korrigieren und die Niederlage zugeben, über Verden dasselbe aus.

Karl Hampe schrieb im vergangenen Jahr: „Über die ältesten Versuche (das Blutbad von Verden zu bestreiten), wie sie Ulman, v. Bippen und andere vor einem halben Jahrhundert angestellt haben, sind die Akten der exakten Wissenschaft längst geschlossen. Es lohnt sich nicht, sie wieder aufzuschlagen" (Kirchl. Rundschau f. d. Ges.-Gebiet d. dt. evang. Kirche, 2. Sept. 1934). Daß doch diese Mahnung mehr Beachtung fände! Eine gesunde Quellenkritik kann weder die Überlieferung des Zahlenberichtes noch die Glaubwürdigkeit und Klarheit der Berichte der beiden Annalen bezweifeln.

Nun, da wir durch diese zwei Zeugnisse auf festem Boden stehen, gewinnen auch die unklaren Erzählungen der Annales S. Amandi, Mosellani und Petaviani an Wert. Sie alle sprechen vom Sachsenaufstande, die Annales S. Amandi und Mosellani deuten die Schlacht am Süntel an, alle drei kennen Karls Heereszug nach Sachsen und wissen von großen Verlusten der Sachsen. Da aber von einer Schlacht zwischen Sachsen und Franken nichts bekannt ist, muß man annehmen, daß nicht nur die Annales S. Amandi, die klar das Blutbad erzählen, sondern auch die Annales Mosellani und Petaviani das Verdener Gericht meinen.

Wir besitzen also nicht eine, sondern vier glaubwürdige, voneinander unabhängige Quellen, die etwas über das Verdener Strafgericht aussagen,

und den die Reichsannalen bestätigenden und ergänzenden Bericht der Annales Einhardi[9].

Mit dem Abschluß des Zeugenverhörs wäre die schwierigste und langweiligste Arbeit getan. Wir stehen kurz vor dem Ziel. Die kritische Überprüfung und Kombination der Quellenberichte wird über das, was in Verden vor sich ging, endgültigen Aufschluß geben.

Wenn mehrere glaubwürdige Quellen, so lautet ein Prinzip des praktischen Lebens und der Wissenschaft, unabhängig voneinander ein Geschehen erzählen, über das sie die Wahrheit wissen konnten, so muß man dieses Zeugnis glauben. Denn der einzig vernünftige Grund dafür, daß sie unabhängig voneinander dasselbe aussagen, ist das Geschehnis selbst. Wir wenden diesen Satz auf unsern Fall an und kommen zu folgenden, sicheren Ergebnissen:

1. In Verden hat sicher ein Blutgericht stattgefunden (was auch allgemein zugegeben wird).

2. Es sind sehr viele Sachsen hingerichtet worden. Alle Quellen behaupten das. Die Annales S. Amandi sprechen von Hinrichtung der „versammelten Sachsen", nach den Annales Mosellani waren es eine „ungemein große Schar", nach den Annales Petaviani „eine Menge", nach den Annales regni und Einhardi 4500 Sachsen.

Eine ganz andere Frage aber ist es, ob wirklich 4500 Hinrichtungen vorgenommen wurden. Hier mögen die Sachkritiker ihre in der Tat überzeugenden Gegengründe vorbringen. Nur die zwei wichtigsten seien angeführt.

Das Heer Karls des Großen, das er in der Eile zusammengerafft hat, kann nicht sehr groß gewesen sein. Wenn man nun in Betracht zieht, daß Karl auf seinen großen Feldzügen nach der Schätzung Delbrücks selten mehr als 5000—6000 Krieger mit sich führte, wird man sich schlecht vorstellen können, wie das kleine fränkische Heer 4500 sächsiche Männer, die sich doch sicher bei dieser zahlenmäßigen Stärke, vielleicht sogar Überlegenheit, nach ihrem Sieg am Süntel nicht kampflos gefügt hätten, an einem Tag in Verden enthauptet hat.

---

[9] Damit ist das Blutbad von Verden außerordentlich gut bezeugt. Es kommen, soweit ich sehe, von den wichtigeren Annalen, die über Verden einen selbständigen Bericht liefern könnten, nur noch die Murbacher Jahrbücher in Betracht (sie sind erhalten vornehmlich in den Annales Alamannici, Guelferbytani, Nazariani). Daß wir dort nichts finden, berechtigt natürlich nicht zum Zweifel an der Glaubwürdigkeit der genannten Zeugnisse, zumal da diese Annalen ziemlich dürftig sind und ihre Entstehung im südlichen Deutschland ihr mangelndes Wissen über die Vorgänge in Sachsen begreiflich macht.

Bisweilen wird Einhards Stillschweigen in seiner Vita Caroli als gewichtiges Zeugnis gegen das Verdener Gericht gedeutet (vgl. z. B. Michael, 29. Sept. 1935). Mit Unrecht. Einhard sagt selbst, er wolle in seiner Biographie „weniger den Verlauf der von Karl geführten Kriege als vielmehr seine Lebensweise aufzeichnen" (MG. Scr. rer. germ., ed. Holder-Egger (1911) S. 9). Er gibt daher nur einen ganz summarischen Überblick über die Sachsenkriege.

Daß Alkuin als Quelle der sächsischen Erbitterung nur den Zehnten kennt, ist wahr. Doch möge man bedenken, daß die in Frage kommenden Briefe (MG. Ep. IV, Nr. 107 (S. 153), 110 (S. 156), 111 (S. 139), 174 (S. 287) aus den Jahren 796 und 799 datieren und ziemlich sicher auf den im Jahre 792 erneut losgebrochenen sächsischen Aufstand Bezug nehmen, den die Zehntpflicht verursacht zu haben scheint.

Die Schätzung Delbrücks für die Höchststärke des karolingischen Heeres läßt uns ahnen, was damals 4500 Mann bedeuteten, und es kommen uns ernstliche Zweifel, ob die Sachsen in Verden überhaupt so viele Aufständische ausliefern konnten[10]. Hat sich doch der Aufstand nur auf einen Teil des sächsichen Landes, etwa auf das Gebiet der mittleren und unteren Weser, erstreckt. Die Hinrichtung von 4500 waffenfähigen Männern wäre einer starken Entvölkerung des ganzen Gebietes gleichgekommen. Das hätten sich die Sachsen ohne Widerstand kaum bieten lassen. Außerdem wurden nur die „vornehmlich Beteiligten" ausgeliefert. Wenn nun diese schon 4500 zählten, wie gewaltig müßte dann die Zahl der Aufständischen gewesen sein. Sie stände wohl kaum im rechten Verhältnis zur Größe des aufständischen Landesteils. Auch wäre es nicht recht verständlich, daß Karl es gewagt hätte, mit einem kleinen Heere in dieser späten Jahreszeit einem so gewaltigen Aufstand zu begegnen.

Es ist zuzugeben, daß diese Gründe nicht durchschlügen, wenn ihnen unbedingte Glaubwürdigkeit der Zeugen gegenüberstände. Die aber kann man für Zahlenberichte mittelalterlicher Quellen nicht in Anspruch nehmen. Es ist eine Erfahrungstatsache, daß selbst die vorzüglichsten Quellen des Mittelalters in diesem Punkte unzuverlässig sind, daß sie meist mit runden Summen und sehr großen Übertreibungen arbeiten[11]. Wer würde sich darob wundern? Wieviel kritischen Sinn, wieviel Selbstbeherrschung, Übung und Sachkenntnis die Angabe richtiger Zahlen erfordert, zumal wenn eine große Menschenmasse nicht abgezählt, sondern geschätzt werden soll, was bei unserer Angabe der Fall zu sein scheint, haben Delbrück und andere zur Genüge gezeigt. Wohl nirgends sind der alten und neuen Geschichtsschreibung so viele Irrtümer unterlaufen wie hier. So wird man am besten tun, angesichts der sachkritischen Gründe der Zahlenangabe von

---

[10] Klingelschmitt, der als erster diesen Beweisgang wählte, versucht sogar den Nachweis, daß alle Sachsen zusammen nie 4500 Krieger aufstellen konnten. Die geringe Stärke des karolingischen Heeres ist nach Delbrück darin begründet, daß die Heere nicht mehr aus Volkskriegern, sondern im wesentlichen aus Qualitätskriegern bestanden. Da nun dieselbe Entwicklung des Heereswesens von Delbrück auch für Sachsen angenommen wird, vergleicht Klingelschmitt die Größe Sachsens mit der des Fränkischen Reiches und zieht folgenden Schluß: Wenn die Franken nur 5000—6000 Qualitätskrieger aufgebracht haben, konnte Sachsen, das nur ein Drittel des fränkischen Kernlandes und etwa ein Achtel des fränkischen Großreiches umfaßte, sicher nicht 4500 Mann stellen. Der Beweis überzeugt nicht. Es handelt sich in unserem Fall um einen Aufstand des niederen Volkes, der Freien und Halbfreien, nicht um die Aktion eines Berufsheeres.

Leo Schwering schätzt in seinem Aufsatz (Junge Front, 9. Sept. 1934) die Gesamtbevölkerung Sachsens auf etwa 100 000, die Zahl der waffenfähigen Männer auf etwa 20 000. Es wäre also nach dieser Berechnung in Verden fast ein Viertel der gesamten sächsischen Wehrmacht vernichtet worden. Da ich den Gewährsmann für diese Zahl, den Schwering leider nicht angegeben hat, nicht ermitteln konnte, anderseits aber solchen Schätzungen gegenüber die größte Vorsicht geboten ist, wagte ich nicht, diese Schätzung zu übernehmen. Sie wäre in der Tat, wenn sie stimmt, ein starker Beweis gegen die Hinrichtung der 4500.

[11] Martin Lintzel machte darauf aufmerksam; vgl. Karl d. Gr. oder Charlemagne. — Acht Antworten deutscher Geschichtsforscher (Berlin 1935) S. 63.

4500 Hinrichtungen zu mißtrauen. Es ist das Verdienst Klingelschmitts und vieler anderer, darauf hingewiesen zu haben.

Daß der falsche Zahlenbericht die allgemeine Glaubwürdigkeit der Reichs- und Einhardsannalen erschüttert, steht bei dem hohen Ansehen, das diese beiden Quellen haben, keineswegs zu befürchten. Ja sogar der Zahlenangabe selbst ist nicht aller Wert abzusprechen. Sie zeigt uns wenigstens, was für ein Bild man sich einige Jahre später am königlichen Hof von dem Verdener Gericht machte. Dieses Bild scheint sich bis in die Entstehungszeit der Einhardsannalen erhalten zu haben, da dort die Zahl nachdrücklich bestätigt wird. Eine sehr gute Vergleichsmöglichkeit bietet die Schlacht vom Jahre 798, die die Elbsachsen gegen die mit Karl verbündeten Abotriten verloren haben. Die sächsichen Verluste beliefen sich laut Reichsannalen auf 4000 Tote. Wie wir aus den Annales Einhardi wissen, stammt diese Zahlenangabe von einem Augenzeugen, dem fränkischen Königsboten Eburis, der in der Schlacht den rechten Abotritenflügel geführt hat. Daß Eburis wahrscheinlich tüchtig aufgeschnitten hat, interessiert uns hier nicht, auf jeden Fall wollte er mit der Zahl 4000 die schweren Verluste der Sachsen veranschaulichen. Eine ähnliche Vorstellung muß der königliche Hof von dem Tag zu Verden gehabt haben. Karl hat — das dürfen wir beiden Annalen entnehmen — so viele Sachsen hinrichten lassen, als etwa bei einer schweren Niederlage auf dem Schlachtfeld geblieben wären[12].

Es bleibt daher trotz unseres Verzichtes auf die Zahlenangabe die furchtbare Wirklichkeit des Blutbades von Verden wahr. Allen Quellen läßt sich entnehmen, daß sehr viele Sachsen in Verden ihr Leben gelassen haben. Die Angabe von 4500 gibt uns einen Begriff von der Vorstellung, die sich die Zeitgenossen von dem Verluste der Sachsen machten. Karl hat sich seine am Süntel gefallenen Soldaten vielleicht doppelt oder dreifach, auf jeden Fall aber teuer bezahlen lassen. Was würde es bedeuten, wenn die Unglücklichen nicht mehrere tausend, sondern nur einige hundert gezählt hätten? Selbst wenn man die 4500 auf ein Zehntel reduzieren wollte, auch dann noch wäre das Blutgericht von Verden eine Tat, die uns mit Schrecken erfüllt. Auch auf die Zeitgenossen hat Verden seinen Eindruck nicht verfehlt. Das beweisen die obengenannten kleinen karolingischen Annalen, die, obwohl sie immer nur die wichtigsten politischen Ereignisse aufzeichnen, von Verden dunkle Kunde bringen. Dafür scheint ferner zu sprechen, daß im folgenden Jahre alle Sachsen zu den Waffen griffen und daß ein zweijähriges Ringen begann, das den Höhepunkt des ganzen Sachsenkrieges darstellt.

Wir stehen am Ende. Das Blutbad von Verden hat sich als Wahrheit

---

[12] Andersen möchte eine Beziehung zum Alten Testament, nämlich zu der Hinrichtung der 450 Baalspriester entdecken, die Elias hat vornehmen lassen. Karl soll sich sie zum Vorbild genommen haben (was Andersen ein neuer Beweis für die üble Einwirkung des Alten Testamentes ist), seine blutdürstige und rachsüchtige Gesinnung jedoch ließ ihn die Zahl um das Zehnfache vermehren. (Deutschkirche, 20. Oster 1932.) Es erübrigt sich hierüber jedes Wort, die Tendenz des Autors ist zu deutlich.

erwiesen. Doch mit der reinen Feststellung der Tatsache ist es nicht getan, es gilt, die Tat von Verden zu verstehen und zu beurteilen.

Wem Verden zur Last fällt, dürfte wohl kaum zweifelhaft sein. Gewiß ist auch der sächsiche Adel am Gericht beteiligt. Er hat außerdem die Aufrührer ausgeliefert. In welcher Form das geschah, ob man die Betreffenden verhaftete, oder ob man sie durch irgend welchen Druck nötigte, sich freiwillig zu stellen, wissen wir nicht. Aber der eigentliche Leiter in Verden war doch Karl. Er ist für die Hinrichtung und für das Todesurteil verantwortlich zu machen. Die Einhardsannalen sagen ausdrücklich, die Enthauptung sei auf seinen Befehl hin erfolgt.

Wie schon eingangs erwähnt wurde, wollen einige im Verdener Gericht eine Tat des religiösen Fanatismus erblicken. So machte man zum Beispiel die 4500 zu heidnischen Priestern, die wegen Festhaltens am Glauben enthauptet wurden. Das sind Tendenzdichtungen. Karl hat in Verden Rache genommen für seine am Süntel erschlagenen Krieger, der Rechtstitel des Todesurteils lautete auf Hochverrat. Mit der Zwangsbekehrung zum Christentum, die Karl, wie wir mit gewissen Einschränkungen gerne zugeben, den Sachsen gegenüber wirklich in Anwendung gebracht hat, ist das Blutbad nicht in Verbindung zu bringen. Aber ohne Frage war es nicht der Sinn des Hochverratsgesetzes, einen so großen Teil der männlichen Bevölkerung, wie wir ihn trotz unseres Verzichtes auf die Zahlenangabe annehmen müssen, hinzurichten, zumal da der Aufstand schon bei Karls Erscheinen abgeebbt war, so daß die Sachsen nicht mehr in offener Empörung aufgegriffen wurden.

Auch durften die Aufständischen kaum ohne weiteres als Hochverräter behandelt werden. Wohl hat Karl im Sommer zu Lippspringe die Eingliederung Sachsens ins fränkische Reich im Einverständnis mit dem sächsischen Adel, aus dessen Reihe er die neuen Grafen ernannte, vorgenommen. Aber der Aufstand war ja gerade der Protest eines Teiles des niederen Volkes, der Freien und Halbfreien, es war der kämpferische Widerstand gegen eine von oben herunter verordnete Unterwerfung. Die Aufständischen waren Verteidiger ihrer politischen Freiheit. Ob man allerdings damals so klar sah, ist sehr unwahrscheinlich. Die Eroberung Sachsens vollzog sich in einer so merkwürdigen Mischung von rechtmäßigem oder doch scheinbar rechtmäßigem Vorgehen und brutaler Machtanwendung, daß die Beteiligten wohl oft in der Hitze des Kampfes und der Blindheit des Zornes nicht sahen, was recht und was offensichtlich unrecht war. Die Unklarheit der Situation haben die Sachsen durch ihre Uneinigkeit zum Teil selbst verschuldet. Adel und Volk standen sich gegenüber. Der Adel paktierte mit Karl, Widukind und seine Anhänger, die sich wohl zum größten Teil aus Freien und Liten zusammensetzten, erkannten die Abmachungen des Adels nicht an[13]. Karl war der lachende

[13] Ich stütze mich hier hauptsächlich auf Martin Lintzel, dessen gründliche Forschungen ganz neue Erkenntnisse der Vorgänge gebracht haben. Nach Lintzel stand das sächsische Volk bei Beginn der sächsischen Kriege vor einer innerpolitischen Revolution. Die Freien und wohl auch die Liten drohten der Vorherrschaft des Adels ein Ende zu machen. So kam es, daß sich der Adel, um seine wankende

Dritte. Dadurch, daß er den Adel, die vornehmste und politisch führende Schicht des Sachsenvolkes, für sich als Vertragspartner gewann, erhielt seine vorsichtig fortschreitende Eroberung nach seiner Auffassung wohl eine gewisse Rechtskraft und Gültigkeit. Der Tag von Lippspringe war das Ergebnis dieser Politik. Von da ab erhob Karl rechtlichen Anspruch auf Sachsen als Teil des fränkischen Reiches. In Verden machte er mit diesem Anspruch blutigen Ernst. Das Gericht sollte denen, die es noch nicht begriffen hatten, in furchtbarer Deutlichkeit zeigen, daß die Rechtslage eine andere geworden sei, daß er an Lippspringe festhalte und jeden Widerstand von jetzt ab als Rebellion und Hochverrat betrachte.

Wir dürfen ferner das viel gröbere und rauhere sittliche Empfinden jener Zeit nicht vergessen. So mag der harte Formalismus der germanischen Rechtsauffassung Karl die Anwendung des Hochverratsgesetzes erleichtert haben. Und wenn das Capitulare de partibus Saxoniae, das Karl für eine gewisse Zeit erlassen hatte, sogar den Bruch der Fastenordnung, das sächsische Gewohnheitsrecht Diebstahl von Bienenstöcken oder von Vieh mit dem Tod bedrohte, so zeigt das, wie wenig in jener Zeit ein Menschenleben galt. Auch das germanische Kriegsrecht, das den Gefangenen gegenüber die größten Freiheiten gestattete, kann Karls Verhalten mitbestimmt haben. Noch 891 haben die Normannen nach ihrem Sieg an der Geule bei Maastricht die Gefangenen getötet, und Widukind von Korvey weiß zu erzählen, wie 929 und 955 deutsche Heere einen Tag nach siegreicher Schlacht über slavische Völker alle Gefangenen niedergehauen haben, 955 sollen es deren 700 gewesen sein[14]. Um wieviel mehr mögen Karl die durch den Aufstand belasteten, ihm auf Gnade und Ungnade ausgelieferten Sachsen als rechtlos gegolten haben!

All das macht uns Karls Handlungsweise besser verständlich, nimmt aber nicht eine letzte Schuld. Daran müssen wir festhalten, auch wenn sich heute diese Schuld nicht mehr genau abgrenzen läßt. Vor etwa 50 Jahren schrieb ein Historiker gegenüber den Versuchen, Karl von dem Makel des Verdener Blutbades abzuwaschen, man solle Karl „mit Rettungen" verschonen, er bleibe „immer noch groß genug, um darauf verzichten zu können" (MÖIG 11, 506). Das Gesamtbild Karls d. Gr. wird durch das Blutbad von Verden in der Tat nicht wesentlich entstellt. Gerade dieser Ausbruch innerer Leidenschaft läßt ahnen, was es Karl gekostet haben mag, die Urgewalt seines Wesens schließlich doch in die Einheit einer sittlichen Persönlichkeit zu zwingen. Wir werden es Karl selbst zuschreiben, daß er weit überwiegend im Andenken des Volkes nicht als der Blutrichter von Verden, sondern als der milde, starke König, der Schutz der Schwachen und Armen, der Schirmherr des Rechtes und der Gerechtigkeit weiterlebte.

Stellung zu retten, Karl zuwandte. Karl ließ sich „diese Hilfe bezahlen". Vgl. außer dem schon genannten Aufsatz in: „Karl d. Gr. und Charlemagne" Lintzel, Der sächsische Stammesstaat und seine Eroberung durch die Franken, in: Hist. Stud. 227, Berlin 1933.

[14] Vgl. Wilhelm Erben, Kriegsgeschichte des Mittelalters Bh. 16 der HZ (1929) S. 101 f.

Wirbeltiere erobern die Luft

Von Felix Rüschkamp S. J.

Je verwickelter eine Frage, desto notwendiger ist es, sie in Einzelfragen aufzulösen, aber die Beantwortung der Gesamtfrage läßt sich nicht von einer Teilansicht aus gewinnen, sondern aus der Zusammenschau und Verbindung der Teile. Artumwandlung und Stammesgeschichte sind höchst verwickelte Probleme und einer unmittelbaren Untersuchung und Beantwortung umso weniger zugänglich, als wir kurzlebige Menschen vom abrollenden Film der Lebensgeschichte ja nur einen kleinen Ausschnitt erhaschen und den Gang der Gesamthandlung, die in grauer Vorzeit begann, nur mühsam kritisch und theoretisch erschließen können. Dabei sind wir, um einseitige Schlüsse zu vermeiden, selbstverständlich verpflichtet, die Ergebnisse vieler Einzelwissenschaften miteinander zu verbinden.

Vom geographischen Raum aus führt zum Verständnis der Tiere von heute Hesses Tiergeographie auf ökonomischer Grundlage (1924). Sie läßt den Blick über die bio-geographischen Unterschiede schweifen und die Harmonie der Organisation des Lebensraumes und der Lebensweisen erkennen wie in anderer Weise Hesse-Doflein, Tierbau und Tierleben (1910—14, I. Bd., 2. Aufl. 1934). Diese Werke bieten eine Fülle von Tatsachen, so daß wie von selbst der Wunsch erwacht, sie alle mit den Ergebnissen verwandter Wissenszweige zu einer Ganzheitsschau zu vereinigen, zu einer Synthese, die uns die Tierarten in ihrer heutigen Gestalt wie in ihrer geschichtlichen Entwicklung[1] verstehen läßt und uns so eine befriedigende Einsicht in das Art- und Entwicklungsproblem bietet.

Das ist es, was Hans Böker, Jena, erstrebt[2], indem er die Ergebnisse anatomischer, genetischer, biologischer Forschung durch konstruktives Denken eine Einheit werden läßt. Auf weltweiten Reisen hat er die Wirbeltierwelt von heute mit Auge und Filmkamera exakt beobachtet, daheim die anatomischen Verhältnisse sorgfältig durchgearbeitet. Nur so konnte er den Blick schärfen für die Reaktionsfähigkeit und Reaktionsbereitschaft des lebendigen Organismus, Umkonstruktionen als das Ergebnis von Aktion und Reaktion beobachtend erschließen, früher Gewordenes im mutmaßlichen Werdegang zu deuten versuchen.

Die Wissenschaft ging einen weiten Weg bis hierher. 150 Jahre betrieb man vergleichende Anatomie der Tiere als Hilfswissenschaft menschlicher Anatomie. Nicht ohne Schaden; auch für das medizinische Denken sank seit der Jahrhundertwende die Anatomie in ihrem Kurswert. Und doch kann und muß sie uns die Grundlage bieten zum Verständnis der Formbildungsgesetze, der Gesetzmäßigkeit gestaltlicher Typen, der Verschiedenheit herkunftsgleicher (homologer) Organe, ihrer Konstruktionen und Umkonstruktionen.

---

[1] Vgl. den Aufsatz „Zur biologischen Entwicklungslehre“ im vorigen Heft dieser Zeitschrift.

[2] Einführung in die vergleichende biologische Anatomie der Wirbeltiere. Von Dr. Hans Böker. 1. Bd. (228 S., 225 Abb. im Text. Jena 1935, G. Fischer. M 12.—

Goethe war es, der die Typuslehre aufstellte, wie Linné, Leclerc de Buffon und Cuvier die zoologische Systematik und Bauplanlehre. Es war verfrüht und verfehlt, als 1680 Perrault äußere Übereinstimmung der Organe bewundernd, ohne auf Herkunftsgleichheit oder -verschiedenheit (auf Analogie und Homologie) zu achten, zur systematischen Klassifikation auswertete, Wale zu den Fischen, Fledermäuse zu den Vögeln stellte. So mußte es kommen, daß Vicq d'Azyr und Geoffroy St. Hilaire jede „Funktions- und Zweckmäßigkeitslehre" aus der vergleichenden Anatomie (vorerst) verbannten, auch Goethe sie ablehnte und Gegenbaur (1870) in ihr das größte Hemmnis für die Entwicklung einer vergleichenden Anatomie sah.

Als Darwin dem Entwicklungsgedanken zum siegreichen Durchbruch verhalf, kam die Erkenntnis, daß recht formverschiedene Tiere wahre Blutsverwandte sein können. Da hub ein Suchen nach verwandtschaftlichen Beziehungen an. Nicht mehr Typen und Baupläne suchte man, sondern das natürliche System, herkunftsgleiche (homologe) Organe. Und vergleichende Anatomie, unterstützt durch vergleichende Embryologie, begann einseitig theoretische Stammbaumforschung zu treiben, glaubte d e n Stammbaum der lebenden Organismen rekonstruieren zu können. Ein überspanntes, ein unmögliches Ziel! Viel zu lückenhaft ist durch Aussterben ganzer großer Gruppen das geworden, was in Nachfahren nur zum Teil bis in unsere Zeit erhalten blieb. Schon Linné hat gewarnt, im System ein natürliches System, einen Stammbaum zu sehen. Er gebrauchte (nach W. Horn) das Bild von einem zerrissenen Netz, das wir in Händen halten. In diesem Punkte müssen wir uns für immer bescheiden, aber stammesgeschichtliches Geschehen möchten wir wenigstens seinem Wesen und den Wirkkräften nach erkennen. Auf dem einseitigen Wege vergleichender Anatomie rezenter und fossiler Skelette allein ist das nicht möglich. Es hat nie an mahnenden Stimmen gefehlt, doch Lebens- und nicht Leichenkunde zu betreiben. Bergmann und Leukart (1855), Semper (1880) wurden so wenig verstanden wie P. Gedden (1884), als er schrieb: „... obgleich die reine Morphologie bloß die Gesetze der Struktur untersucht und die Begriffe des Lebens, der Umgebung und der Funktion streng entfernt, ist es doch wahr, daß ihre Untersuchungen ... unvollkommen und ihre Resultate unerklärbar wenn nicht fast trügerisch sein werden." Die große Erkenntnis stammesgeschichtlichen Geschehens habe „das Verlangen nach einer tieferen Erklärung der Form in Bezug auf Funktion und Umgebung nur um so dringender gemacht" (5). Zu diesen Rufern in der Wüste nach einer lebensnahen, biologischen Betrachtungsweise zählt auch der geachtete Zoologe W. Haacke, der 1893 vorhersagte: „Aus der Beobachtung lebender Tiere wird sich eine vergleichende Entwicklungsgeschichte der Lebensäußerungen entwickeln" (6).

Da kam mit der Jahrhundertwende die exakte Erbforschung auf den Plan. Sie schlug das allgemeine Interesse ganz in den Bann einer Lehre vom Erbgang gegebener und mutativ veränderter Erbanlagen. „Nach einer folgerichtigen Vererbungslehre können anatomische wie biologische Abänderungen nur als Folgen von Mutationen, die dem Zufall unterworfen

sind, entstehen und können nur durch Ausmerzung eine Richtung erfahren. Eine Neubildung von Genen wird von extremen Genetikern abgelehnt" (VIII). Es brauchte wieder seine Zeit, bis man allgemein erkannte, daß man sich damit im Widerspruch befinde mit der Entwicklungslehre, die doch „zum elementaren Bestand der Biologie" (A. Kühn 1928) gehört, die ohne Bildung neuer Erbanlagen und Bereicherung des Erbgutes und zweckmäßiger Umkonstruktionen nicht auskommt. Man besann sich wieder darauf, daß es doch „funktionelle Anpassungen (Ihle-Hoffmann 1927) gebe, daß der lebendige Organismus doch als Ganzes zweckmäßig reagiere, daß man folglich vonseiten der Erbforschung doch nicht positiv behaupten dürfe: über Mutation und Selektion hinaus gebe es „nicht noch andere Mittel der Artumbildung" (Kühn-Heberer 1935). Man hatte sich mit der mechanistischen Denkart der Erbforscher ebenso wie früher mit dem Ausmerzen jeder Funktions- und Zweckmäßigkeitslehre alle wahre Erkenntnis der Gesetzmäßigkeiten der Formbildung verbaut. Es scheint, wie Böker ausführt, daß Bauplan-, Typus- und Homologienlehre erst restlos ausgeschöpft, die Analyse der Organisation bis ins Extrem, bis in ultramikroskopische chemische Bestandteile, also bis zu einer „chemischen Anatomie" des Erbgutes durchgeführt werden mußte, bis der Weg zu einer Synthese mit Hilfe kritischer Analogieforschung frei wurde, die auf der bisherigen Tatsachenforschung fußend nunmehr endlich die Fragen Woher? Wodurch? Wozu? beantwortet. Erst damit ist eine anatomische Einzeltatsache erklärt und verstanden (4).

So verlockend es nun wäre, Bökers theoretische Begründung der biologischen Betrachtungsweise, die Entwicklung seiner grundlegenden Begriffe der anatomischen Konstruktion und Umkonstruktion, seine Methode der Aufstellung anatomischer, biologischer und ontogenetischer Reihen zu besprechen, die uns Einblicke in phylogenetisches Geschehen erschließen, wollen wir doch lieber ein konkretes Kapitel vornehmen, da konkrete Beispiele vielen verständlicher als theoretische Darlegungen sind und die praktische Brauchbarkeit theoretisch erklügelter Methoden zugleich ihre harte Bewährungsprüfung ist. Greifen wir aus dem Kapitel über die Anatomie der Fortbewegung heraus, was dort über das Fliegen (88—112) ausgeführt ist. Obwohl Böker sich auf die Betrachtung der Wirbeltiere beschränkt, also alle flugfähigen Wirbellosen außeracht läßt, wird manchem Leser vielleicht zum ersten Mal staunend bewußt, daß das Luftreich von Lebewesen schon früh und oftmals erobert wurde, während das dem Menschen erst in unsern Tagen gelungen ist.

1. Übersicht über die Flugarten.

Jede Fortbewegung durch die Luft ist irgendwie ein Fliegen. Ein senkrechtes Herabschweben sowie ein gleitendes Schweben auf verlängerter Fallbahn, der Gleitflug, ist rein passive Fortbewegung durch die Luft, ein Fliegen im weiteren, uneigentlichen Sinn; echtes Fliegen beruht auf Vorwärtsbewegung durch aktive Tätigkeit, sei es durch Flügelschlag, durch Ruderflug oder ohne Flügelschlag im Segelflug durch Drehen von Steuern und Auswertung von Auf-Winden.

Gleitflug finden wir bei Fischen, Fröschen, nur wenig bei lebenden Kriechtieren (Reptilien); unter den ausgestorbenen Kriechtieren gab es ganze Gruppen von Flugechsen. Echte Flieger sind die Vögel — Ausnahmen, die Laufvögel, stammen vermutlich von flugfähigen Ahnen ab — und eine stattliche Zahl von Säugetieren. Mit Ausnahme der Fische sind die heutigen Flieger aller Klassen ursprüngliche Baumkletterer; nur die Ahnen der Flugechsen mögen Felskletterer gewesen sein.

Der Wirbeltierkörper ist im Vergleich zum Luftwiderstand an sich zu schwer zum Fliegen. Um senkrechtes Herabfallen in ein Fliegen umzuwandeln, muß anatomisch eine Vergrößerung der Körperfläche durch Abspreizen von Gliedmaßen, durch seitliche Hautfalten oder sonstige Anhänge möglich sein. Wo diese anatomischen Bedingungen erfüllt sind, kann ein passiver Fallschirmflug ermöglicht werden, der bei aktiven Bewegungen der Verbreiterungsflächen zum aktiven Fallschirmflug überleitet. Oberflächenvergrößerung mittels Federschwingen an den Armen erlaubt den Vögeln einen Armfederflug. Demnach ergibt sich folgendes Schema der Flugarten:

1) Fliegen mit Fallschirm;
   a) passiv, Gleitflug,
   b) aktiv, Ruderflug.
2) Fliegen ohne Fallschirm, Armfederflug;
   a) aktiv, Ruderflug, Segelflug,
   b) passiv, Gleitflug.

2. Das Fliegen mit Fallschirm.

Passiver Fallschirmflug, Gleitflug, erfordert Absprung von einem höheren Punkt. Die meisten Gleitflieger geben sich durch Sprung horizontal in die Luft hinaus eine horizontale Fortbewegungsgeschwindigkeit, was senkrechtes Absinken verhütet, das Fallen durch Verlängerung des Weges verlangsamt. Fische nehmen einen Anlauf, erreichen durch schnelles Schwimmen eine hohe Anfangsgeschwindigkeit, ehe sie in die Luft hinausschnellen und als Flugfische einen Gleitflug ausführen. Zu ihnen gehören die marinen Schwalbenfische. Durch kräftige Seitenschläge des Rumpfschwanzendes und Aufwärtssteuerung schießen sie mit einem großen Vortrieb unter einem Winkel von rund 45 Grad in die Luft und entfalten die stark verlängerten Brustflossen als Fallschirm. Durch Senkung des Rumpfschwanzendes mit dem verlängerten unteren Teil der Schwanzflosse tauchen sie kopfsprungartig senkrecht ins Wasser ein, rudern wieder schräg aufwärts und steigen zum neuen Gleitflug empor. Bei ruhigem Wetter stehen die Ruderflächen symmetrisch, bei windigem Wetter zur Balance des Körpers unsymmetrisch; vor dem Eintauchen werden die Brustflossen an den Körper zurückgelegt.

Spielende Fische, selbst Thunfische mit ihrer großen Körpermasse, sieht man oft erstaunlich hoch in die Luft springen.

Aber nicht jedes In-die-Luft-springen bedeutet Flugversuch. Eine biologische Reihe, die zu echtem Fischflug führt, beginnt bei solchen

Fischen, die unter starken Schwanzbewegungen den Körper so weit über den Wasserspiegel dahinjagen, daß nur noch die Schwanzflosse ins Wasser reicht, und bei denen sich eine Verlängerung der Brustflossen zeigt, die abgespreizt einen so starken Druck auf die Luft ausüben, daß der Fisch schließlich, einem Flugzeug mit nötigem Anlauf gleich, sich in die Luft erhebt. Das belegen Beobachtungen an Beilfischen, Halbschnäblern und Beloniden, die sich auf fünf Gattungen verteilen und mit den echten Schwalbenfischen eine große, weitverbreitete Familie (Scombresociden) bilden. Die biologische Beobachtung zeigt, daß hier alle Stadien des werdenden und vollendeten Fischfluges vorliegen, und in voller Übereinstimmung damit bilden auch die Angehörigen dieser Fischfamilie eine ideale anatomische Reihe der Ausbildung des Flugvermögens, die beim Flugfisch Exocoetus rondeletti des Mittelmeeres vom Jungfisch bis zum erwachsenen Fisch in einer ontogenetischen Reihe fortgesetzt wird.

Die einsinnige Übereinstimmung dieser drei Tatsachenreihen und die im ganzen Bereich aller biologischen Einzelwissenschaften unhaltbar gewordene Ansicht von einer Konstanz systematischer Arten zwingt uns somit die Überzeugung auf: wir haben es hier mit einer teils angebahnten, teils erreichten Ausbildung von Flugfischen zu tun, die zu einem passiven Fallschirmflug befähigt sind. Theoretisch geht aktiver Fallschirmflug aus passivem Fallschirmflug hervor. A. Seitz, R. Mertens und O. Abel wollen auch bei Fischen bereits aktiven Flug beobachtet haben. Wenn Böker und Hubbs solche Wahrnehmung nicht glückte, braucht damit an sich die Richtigkeit der Beobachtungen anderer noch nicht widerlegt zu sein, es könnte sich ja um ein Sowohl-als-auch handeln. Da aber nach bisherigen anatomischen Untersuchungen die Masse der Flugmuskulatur bei einem echten Flugfisch nur $^1/_{33}$, bei einer Fledermaus $^1/_{15}$, bei einem Vogel $^1/_6$ des Gesamtgewichtes beträgt, steht dieser anatomische Befund einer geringen Entwicklung der Flugmuskulatur noch gegen eine Annahme aktiven Fallschirmfluges bei Fischen.

Passiven Fallschirmflug finden wir weiter unter Lurchtieren (Amphibien), und zwar bei einigen Laubfröschen Südamerikas und Japans. Da diese nie mehr zum Schwimmen ins Wasser zurückkehren, sollte man bei ihnen eine Verkümmerung und Rückbildung der Schwimmhäute erwarten. Das Gegenteil ist der Fall, da die Schwimmhäute durch Funktionswechsel Fallschirmhäute geworden und nicht verkleinert, sondern zum Teil (bereits) stark vergrößert sind, so daß sich die größten „Schwimmhäute" bei nicht mehr schwimmenden, baumbewohnenden Fröschen finden. Sie lassen sich zu einer anatomisch geschlossenen Reihe zunehmender Fluganpassung anordnen. Experimenteller Abwurf südamerikanischer Baumfrösche von hohen Türmen bewies die Fähigkeit zur Ausübung eines Gleitfluges.

Ausgezeichnete Gleitflieger unter den Kriechtieren (Reptilien) von heute sind die auf den Sundainseln verbreiteten baumlebenden Eidechsen-(Agamen-)Arten der Gattung Draco. Mit stark verlängerten Rippen des Thorax, die mit Scharnieren ausgerüstet und mit Hilfe von Zwischenrippenmuskeln bewegbar sind, läßt sich die erweiterte Rumpfhaut abspreizen und als Fallschirm verwenden. Diese hochspezialisierten Drachen-

flieger stehen zu isoliert, um biologische und anatomische Reihen bilden zu können; es sei denn, man wollte den unvollkommenen Gleitflug baumbewohnender, mehreren Gattungen zugehörigen Schlangen des indo-australischen Archipels heranziehen, die in starr gestreckter Haltung von 15 bis 20 m hohen Palmen abspringen und herabschwebend mit nur geringem Geräusch landen. Sie erzielen den nötigen Luftwiderstand, indem sie durch starkes Einziehen des Bauches einem halbierten hohlen Bambusstab ähnlich werden und die Seitenkiele der Bauchschuppen durch Abspreizen der Rippen scharf vorspringen lassen.

Klare Einblicke in die Entwicklung passiven Fallschirmfluges finden wir dann wieder bei den Säugetieren, charakterisiert durch anatomisch fortschreitende Anpassungsmerkmale. Die bei Fortbewegung auf fester Unterlage unter dem Rumpf stehenden Arme und Beine werden beim Gleitflug abgespreizt; es verlängern sich die Haare an den Rumpfseiten und am Schwanzende. Dann erscheinen Hautfalten zwischen Rumpf und Extremitäten (Plagiotagium), die sich zwischen Hals und Arm und zwischen Bein und Bein ausdehnen (Pro- und Uropatagium) und bis auf die Handwurzeln und Finger (Chiropatagium) vorschieben können. Sehen wir uns eine konkrete Reihe dieser biologisch-anatomischen Anpassungserscheinungen an.

Unser europäisches Eichhörnchen (Sciurus vulgaris) ist noch wenig spezialisiert. Öfters konnte ich das unterschiedliche Verhalten von Jung- und Alttieren beobachten. Schon jene spreizen Beine und Schwanz, aber sie schweben noch fast senkrecht herab, während Alttiere vorzüglich steuern und beachtliche Gleitflüge vollführen. Das brasilianische Eichhörnchen (Sc. aestuans) besitzt einen stark abgeplatteten Schwanz mit zweizeiliger Haarfahne. Der Satansaffe soll bereits Spuren von Hautfalten zeigen; jedenfalls ist die Schwanzbehaarung viermal so lang wie die des Bauches. Flugbeutler und Flughörnchen können, wie ihr Name andeutet, durch Flughäute die Rumpfbreite wesentlich steigern. Bei afrikanischen Flughörnchen geht von der Handwurzel ein Sporn zum Spreizen der Haut aus, er ist in verschiedenen Gattungen verschieden ausgebildet; auch tragen sie kräftige, rauhe Schuppen in zwei Reihen an der Unterseite des Schwanzes als Kletteranpassung. Beim Pelzflatterer Galeopithecus dehnt sich die Hautfalte als Flughaut vom Hals bis zu den Fußgelenken und bis zur Schwanzspitze aus, wodurch bereits Höhen- und Seitensteuerung ermöglicht wird. Das für Säuger unnatürliche Abspreizen der Extremitäten hat eine Verlagerung der Schulter- und Hüftgelenke, schließlich deren dorsale Lage zur Folge.

Aktiver Fallschirmflug geht aus dem passiven hervor. Bei allen aktiven Fallschirmfliegern sind die Flughäute sehr ausgedehnt. Da die Arme fortschreitend zum Flugmotor werden, Beine und Schwanz mit ihren Flughäuten die Balancier- und Steuerrolle übernehmen, die Hauptarbeitslast also von den Armen getragen wird, kommt es zu vielerlei sekundären Umkonstruktionen. Zunächst ist vor allem zu einer Vergrößerung der Armruderfläche durch Entwicklung einer Fingerflughaut. Flattermakis mit noch weniger ausgedehnten Flughäuten können die vierfüßige Fortbewe-

gung auf der Oberseite der Äste noch beibehalten, aber spätestens mit Ausbildung der Fingerflughaut mußten schon die Ahnen der Fledermäuse zu Hängekletterern werden, klammerten sich mit den Krallen der Hinterbeine — bei einigen Flattertieren finden wir auch vergrößerte oder mit Saugscheiben versehene Fußsohlen — an geschützten Stellen kopfabwärts an. Diese Befreiung der Arme erhöhte die Fluchtbereitschaft; aber Entwicklung einer echten Zweibeinigkeit, wie bei den Vögeln, ist das nicht, da ja die Beine durch die Flughaut mit den Armen gekoppelt blieben. Nur die Vampire haben vermutlich durch sekundäre Umkonstruktionen wieder ein vierfüßiges Schreiten erreicht.

Betrachten wir das Armskelett einer Fledermaus. Es bewegt sich beim Flug nur im Schultergelenk. Ellbogen-, Hand- und Fingergelenke sind lediglich Scharniere zur Vergrößerung und Verkleinerung der Flugfläche. Drehung der Hand ist offenbar nicht mehr nötig; so konnte die Elle eine starke Verkürzung erfahren. Von den Fingern ist der dritte der längste und bildet mit dem zweiten die vordere Stützkante des Hand-Flugschirmes, dessen hintere Kante der nach hinten gerichtete fünfte Finger ist. Während die Länge der Finger die Größe des Hand-Flugschirmes bedingt, ist die Größe des mittleren Flügelabschnittes abhängig von der Länge des Ober- und Unterarmes und von dem Winkel, den die Ellenbeuge während des Fluges einnimmt. Die dünne Flugmembran ist sehr elastisch, reich an Blutgefäßen und besonders an empfindlichen Tasthaaren. Der Einfaltmechanismus der Haut ist für jede Fledermaus verschieden und bedarf noch eingehender Untersuchung.

Jeder Flügel ist also ein großer Hebelarm. Er wird vom Rumpf aus mittels einer entsprechend kräftigen Flugmuskulatur bewegt, die ihrerseits ein starkes, knöchernes Widerlager erfordert. Die Flattersäuger zeigen auch in dieser Hinsicht eine prachtvolle anatomische Reihe. Im Brustkorb finden wir Versteifungen, Verkürzungen, Umkonstruktionen, die auf die Wirbelsäule und das ganze Skelett übergreifen. Alles zielt darauf ab, das Schwergewicht möglichst zu konzentrieren. Dem dient die stark S-förmige Gestalt der Halswirbelsäule, die erlaubt, den Kopf beim Flug weit zurückzulegen, die gedrungene Gestalt des Rumpfes, an dem Beine und schwache Beinmuskulatur nur wie Anhängsel wirken.

Wie beim Seehund die Beine das Steuer bilden und den Schwanz ersetzen, so vielfach bei Flattersäugern. Hier hängt die Entbehrlichkeit eines Schwanzsteuers u. a. von der Größe und Schwere des Kopfes, überhaupt von der Konzentration des Schwergewichts nach vorn ab. In dem Maße, in dem das gelingt, kann die Steuerung ganz vom Schwanz auf die Beine übertragen werden. Die extreme Abspreizung der Beine hat eine Drehung des Beckens, eine Abknickung der Schwanzwirbelsäule zur Folge; die Hüftgelenke stehen ebenso dorsalgerichtet wie das Kniegelenk.

Die Chiropteren nennen wir deutsch Flattersäuger, aber flugtechnisch kann man nicht von einem Flatter-, sondern nur von einem Hubflug reden, der es bei wenigen durchkonstruierten Arten zur Vollkommenheit eines Schwirrfluges brachte. Ob etwa Fliegende Hunde einen Segelflug aus-

führen können, bedarf noch der Beobachtung; Gleitflug wird oft zwischen Ruderflugphasen eingeschaltet.

Nahrung, Windwirkung und die Notwendigkeit, große Wanderungen auszuführen, bestimmen alle Modifikationen des Hubfluges der Flattertiere. Übrigens bedeutet Fledermaus Flattermaus. Rasch, gewandt und von großer Bremsfähigkeit ist der Flug der auf Insekten und Fische jagenden Flatterer. Viel weniger gewandt, aber ausdauernder ist der Flug der Fruchtfresser, die ihre Nahrung oft auf weite Strecken suchen müssen. Am schlechtesten ist der Flug der Vampire, der blutsaugenden Fledermäuse. Solange nicht feststeht, was Primär-, was Sekundärnahrung ist, kann auch die Frage nach der Primärflugart und die Frage, wie weit sekundäre Umkonstruktionen vorliegen, nicht entschieden werden.

Anatomisch äußern sich die Flugspezialisierungen in der Flügelform. Ist der fünfte Finger wesentlich kürzer als der dritte, so ist der Flügel schmal und lang, die Flugart spezialisiert, die Nahrung besteht in flüchtiger Beute, z. B. in Insekten. Ist der Flügel kurz und breit, der fünfte Finger wenig kürzer oder gar länger als der dritte, dann ist der Flug langsam, wie bei den Fruchtfressern. Selbstverständlich gehen anatomisch Dicke der Flugmuskulatur und Höhe des Brustbeinkammes parallel.

Beobachtung der Flugtechnik bei Flattersäugern und anatomische Untersuchung der körperlichen Konstruktionen ergibt eindeutig, daß aktiver Fallschirmflug einen passiven Fallschirmflug als Vorläufer voraussetzt. Dann muß sich aber dementsprechend in der Ontogenese diese phylogenetische Entwicklung wiederholen. Daß das hinsichtlich der Flughäute in der Tat der Fall ist, beweisen Foeten-Serien unserer großohrigen Fledermaus und Entwicklungsphasen junger Abendsegler vom Tag der Geburt bis zum völligen Erwachsensein mit Vollendung des ersten Lebensjahres. Es kann gar kein Zweifel bestehen, daß Böker recht behalten wird, wenn er schreibt: „Hand in Hand mit dieser ontogenetischen Reihe der Flughautausbildung muß auch die der übrigen für aktives Fallschirmfliegen charakteristischen Konstruktionen erfolgen“ (102).

Was anatomisch für die Flattersäuger von heute gilt, ist im großen ganzen auch für die fossilen Flugdrachen zutreffend, von denen uns eine ganze Reihe verschiedener Typen bekannt ist. Im Gegensatz zum Flugdrachen (Draco volans, siehe oben) von heute besaßen die ausgestorbenen Flugechsen eine Flughaut, die, ähnlich wie bei den Fledermäusen, die Extremitäten mit einschloß. Mit Hilfe des ungemein verlängerten, zollstockartig ausgezogenen fünften Fingers haben sie schmale, lange Flügel ausgebildet, was sie ohne weiteres als aktive Flieger kennzeichnet. Kleine Flugsaurier (Pterodactylus, Anurognathus u. a.) bildeten eine Parallele zu unsern Fledermäusen. Die großen Flugsaurier aber, Rhamphorhynchus, und vor allem Pteranodon ingens mit einer Flügelspannweite bis zu 6,8 m, waren über Ruderflug hinaus Segelflieger geworden, vergleichbar unsern jetzigen großen dynamischen Segelfliegern, wie Fregattvogel und Albatros.

3. Das Fliegen mit Armfederflug.

Vögel wie Flattersäuger rudern aktiv mit den Armen; daher sind anatomische Konstruktionsähnlichkeiten zu erwarten und auch vorhanden. Hier wie dort eine Versteifung des Brustkorbes, eine Verlagerung aller schweren Organe gegen den Schwerpunkt, eine S-förmige Krümmung der Halswirbelsäule zum Zurücklegen des Kopfes beim Flug (vgl. aber Stockenten!). Die schwerwiegende Bezahnung primitiver Vögel der Jura- und Kreidezeit ist durch Ausbildung leichter Hornscheiden ersetzt. Der Brustkorb bildet ein weitgehend starres, verschmolzenes Gehäuse, das die Brustwirbel mit ihren Querverstrebungen (Notarium) und das riesig vergrößerte Brustbein (Sternum) umfaßt, und das in die gestauchte, weitgehend verschmolzene Schwanzwirbelsäule (Pygostol) endet.

Den Flattersäugern weit überlegen sind die Vögel durch die Lösung des Atmungsproblems beim Flug. Als Reptilabkömmlingen fehlt den Vögeln Zwergfell und Zwergfellatmung; der versteifte Brustkorb konnte nicht durch Heben und Senken seine alte Atmungsfunktion bewahren, aber es bildeten sich große Luftsäcke aus, die teils das Knochenmark verdrängten und damit das Gewicht minderten, teils zwischen die Muskulatur eingebettet sind und von den rhythmischen Bewegungen der Muskeln geöffnet und ausgepreßt werden. Die einströmende Luft tritt zum Teil direkt in die Lunge, zum größeren Teil in die Luftsäcke, und diese sauerstoffreiche Luft fließt erst beim Ausströmen, beim Zusammenpressen der Säcke, in die Lunge, so daß ganz einzigartig in der gesamten Tierwelt die Vogellunge bei der Ein- und Ausatmung mit Sauerstoff versorgt wird, den Vögeln also der Atem nicht ausgeht und sie auch bei größter Flugleistung zu schreien und zu singen vermögen.

Der Flugarm der Vögel besteht aus Handschwinge und Unterarmschwinge. Bei ihnen blieben Elle und Speiche bestehen. Da die Finger nicht im Dienste einer Flughautspannung stehen, sind nur noch drei Finger vorhanden: der freigebliebene Daumen mit einer wichtigen kleinen Daumenschwinge, dann weitgehend verschmolzen der zweite und dritte Finger, die am Vorderrand des Flügels liegen; der vierte und fünfte Finger, bei den Ur-Vögeln noch vorhanden, sind als funktionslos gewordene Gebilde verloren gegangen. Die Vogelhand kann sich nur in der Ebene des Unterarms nähern und entfernen; Beugung und Streckung ist durch Veränderung der Handwurzelknochen gesperrt. Schwungfedern bilden die eigentliche Tragfläche; die Zahl der Armschwingen ist je nach der Länge des Unterarms verschieden, die Handschwingen schwanken zwischen 10 und 12, das Schwanzsteuer besteht aus 5—6 Federpaaren. Durch komplizierte Mechanismen sind die Flugfedern so unter sich und mit dem Skelett verbunden, daß sie beim Abwärtsschlagen an den zugeordneten Knochen ein festes Widerlager finden und sich untereinander zu einer luftundurchlässigen Fläche verfilzen, beim Aufwärtsschlagen dagegen sich um ihre Längsachse drehen und die Luft durchstreichen lassen.

Zu den eigentlichen Schwingfedern gesellen sich abdeckende Konturfedern und Pelzdunen; diese sind, wie ihr mikroskopischer Bau erkennen

läßt, aus umgewandelten Konturfedern entstanden. Sie sollen mit diesen alle Unebenheiten des Körpers so abdecken, daß die flugtechnisch bedeutsame Tropfenform erreicht wird. Auch stehen sie im Dienste des Wärmehaushaltes. Die Unterarmschwinge hebt den Körper beim Niederschlagen, die Handschwinge, etwas nach hinten gedreht, hebt und treibt voran, die Daumenschwinge (alula) verhindert durch Abspreizen das Abfließen der Luft nach vorn und erhöht den Vortrieb.

Während die Flattersäuger zum Spannen der Flughaut die Beine mitbenützen, sind bei den Vögeln die Beine beim Flug an den Rumpf gezogen, oft klein und schwach. Unser Mauersegler (Apus apus) ist zwar nicht a-pus (fußlos), aber die Beine sind arg verkümmert. Bei langbeinigen Stelzvögeln u. a. ragen die Beine, an den Rumpf gezogen, mehr oder weniger über den Schwanz hinaus und bekommen eine sekundäre Steuerfunktion.

Den grundsätzlichen Gegensatz im Verhalten der Arme und Beine bei Vögeln und Fledermäusen kann man so formulieren:

Beim Flughautflug ist das Fliegen primär, die Befreiung der Arme von der Fortbewegung sekundär. Beim Federflug ist das Freiwerden der Arme durch Übergang der Ahnen zur Zweibeinigkeit primär, das Fliegen sekundär.

Beim Flughautflug werden die Beine benützt und gespreizt, beim Federflug an den Rumpf gelegt.

Beim aktiven Fallschirmflug ist der Unterarm kurz, die Hand lang; dieser Flug ist fast nur Handflug. Beim Armfederflug ist der Unterarm lang, die Hand kurz; dieser Flug ist primär Armflug, sekundär Handflug.

Daraus ergibt sich: Der Vogelflug ist nicht aus einem Arm und Bein beanspruchenden Fallschirmflug entstanden, sondern selbständig aus einem Armflatterflug baumbewohnender, zweibeinig springender Ahnen.

4. Die Entstehung der Vögel.

„Es bedarf keiner Diskussion, daß die Vögel extrem spezialisierte Reptilien ... sind" (106). In der Tat, darüber gibt es unter allen zuständigen Fachgelehrten keine Meinungsverschiedenheit mehr. Die beiden kostbaren, uns vorliegenden jurassischen Ur-Vögel sind durch und durch echte Reptilien, durch Federn als Ur-Vogel gekennzeichnet. Mehr als einen Gleit- und unbeholfenen Flatterflug konnte ihre Organisation noch nicht leisten. Natürlich soll damit keineswegs behauptet werden, nun gerade diese beiden durch einen glücklichen Zufall uns erhaltenen Tiere seien die Urahnen aller Vögel, seien eben die ersten Vögel. Mehr als primitive Ur-Vögel sind sie nicht. Über die Entstehung der Ur-Vögel kann es naturgemäß nur theoretische Ableitungsversuche geben.

Zwei Grundanschauungen stehen sich gegenüber. Die ältere, schon von Nopcsa und (leider) noch im neuen Handbuch der Paläornithologie von Lambrecht vertretene Ansicht denkt sich das hypothetische Vogelreptil als bodenlebenden, zweibeinig rennenden Dinosaurier, wie wir solche ja tatsächlich in ziemlicher Anzahl kennen. Mit O. Abel u. a. weist Böker darauf hin, daß Übergang von Vierfüßigkeit zu Zweifüßigkeit auf

dem flachen Lande mit Verkümmerung der Arme parallel geht. Man denke an Känguruhs und Springmäuse und an viele Saurierformen. Auch unsere Rennvögel zeigen ein Verkümmern der Arme, von Rheas abgesehen, bei denen die Arme in den Dienst der Fortpflanzung traten. Weiter widersetzt sich der Bau des Vogelfußes der alten Auffassung. Bodenrenner zeigen parallel zur gesteigerten Geschwindigkeit des Laufens eine Verlängerung des Fußes, eine Verschmälerung der Reibungsfläche durch fortschreitende Verkümmerung der Randstrahlen (Zehen). Zweifüßig gewordene Saurier verloren die fünfte, dann die erste Zehe, was auch unsere Rennvögel in verschiedenen Stadien zeigen. Bei ihnen ist Verlust der ersten Zehe, die bei vielen Vögeln opponierbar ist, ein grundsätzlich anderes Geschehen, als Verlust der ersten, nach vorn gerichteten Zehen der Schreckenssaurier. Wir müssen also eine Ableitung der Ur-Vögel suchen, bei der eine Verkümmerung der Arme und der ersten Zehe aus biologischen Gründen ausgeschlossen ist. Das ist nach der neueren Ansicht nur bei baumbewohnenden hypothetischen Vogel-Reptilien, nach Böker Vogel-Eidechsen, denkbar.

Böker bringt zum Belege Kinoaufnahmen einer greifspringenden Baumeidechse aus der Gattung Polychrus. Sie ergreift beim Sprung erst mit vorgestreckten Armen, dann mit den Füßen den nächsten Ast, und zwar mit der zweiten, dritten und vierten Zehe. Die fünfte Zehe steht infolge der nötigen Fußdrehung untätig abgespreizt, frei in der Luft, ist ganz überflüssig; die erste Zehe dagegen, die den Ast nicht miterfaßt, bleibt astnahe, erhält einen Anreiz zur Opponierbarkeit, um den Ast umfassen und so den Sprung sichern zu können. Polychrus ist also in einer Lage, nochmals selbständig einen typischen Vogelfuß aus seinem Eidechsenfuß zu bilden durch Verkümmernlassen der fünften Zehe, durch Opponierbarkeit der ersten Zehe. Archaeornis zeigt bereits einen solchen typischen Vogelfuß und kann kein Bodenvogel, nur ein Baumvogel gewesen sein. Je rascher beim hypothetischen Vogelreptil ein Vogelfuß ausgebildet war, desto kühner konnte es den Vorderkörper aufrichten, da ein Nachvornefallen beim Hüpfen von Ast zu Ast nicht mehr zu fürchten war und auch durch den bei Archaeopteryx noch erhaltenen langen Eidechsenschwanz verhütet wurde. Die vorgestreckten Arme, die den begehrten nächsten Ast zuerst ergriffen, hatten eine Funktion, die einer Verkürzung entgegenstand. Der zweite und dritte Finger wurde am meisten, der Daumen nebenbei benötigt, um den Ast zu erfassen; der weniger benötigte fünfte Finger konnte verkümmern, doch zeigten die jurassischen Vögel noch alle fünf bekrallten Finger. Aber — auch Federkleid.

Die Vogelfedern stehen allerdings im Dienste der Wärmespeicherung. Aber das kann eine sekundäre, durch Klimaänderung notwendig gewordene Funktion sein. Kam es beim greifspringenden hypothetischen Vogelreptil im Bereich der Arme und des Schwanzes zu einer Vergrößerung und Verbreiterung der Schuppen, so war aus dem Greifspringer ein Flatterspringer geworden. Um den breiten, flachen Schuppengebilden mehr Halt zu geben, konnte es auf der Ober- und Unterseite zu einer Kielbildung

kommen. „Auch die dünnen Seitenflächen der ständig sich verlängernden Schuppen mußten bald eine statische Festigung gegen ein Durchbiegen der Ränder erfahren, es legten sich Querleisten an, die vom Mittelkiel gegen den Rand zogen: die ersten Anlagen der Seitenstrahlen der späteren Feder" (H. Steiner, nach Böker S. 111). Stets hat vergleichende Anatomie Reptilschuppe und Vogelfeder als gleiche, herkunftsgemäße Gebilde aufgefaßt. Die große Mannigfaltigkeit der Federbildung bei jetzigen Vögeln kann auf sekundärer Umkonstruktion beruhen, mag uns auch auf den ersten Blick Dunen-, Pinsel- und Fadenfeder primitiver erscheinen als die Konturfeder. Ich muß gestehen, ich habe mir bisher die Umwandlung der Reptilschuppe in zunächst dunenartige Federn als Reaktion auf klimatische Unbilden vorgestellt und die Entstehung der Schwungfedern an Arm und Schwanz als funktionelle Umkonstruktion zu Gunsten eines Baumflatterfluges. Aber Befunde des Fachmannes der Anatomie haben ein größeres Gewicht als Denkmöglichkeiten.

Nimmt man die Ableitung der Vögel von greifspringenden, flatterspringenden, schließlich fliegenden Baumeidechsen an, dann verstehen wir die Umkonstruktion des Habitus, der Körperverhältnisse, der Hand, des Beckens, des Fußes usw. Und G. Heilmann und H. Steiner haben gezeigt, wie Böker bestätigt, daß den idealen anatomischen Reihen klare ontogenetische Reihen entsprechen. Dann waren also die Ur-Vögel Flatterspringer, die ihren Körper schräg aufwärts richteten; kamen sie zu Fall, suchten sie flatternd das Gleichgewicht zu bewahren und den Fall zu bremsen, wie auch heute noch. Einen Gleitflug auszuführen, die Körperachse im Fallen schräg nach unten zu stellen, das erfordert vom Vogel hohe Flugtechnik, die heute noch vielen Vögeln abgeht, den Urvögeln allgemein. Auf die weiteren Spezialisierungen der Vogelwelt soll hier nicht näher eingegangen, sondern auf Böker selbst verwiesen werden.

In wissenschaftlichen Fragen muß die Freiheit der Forschung gewahrt bleiben. Man mag von Bökers Methode der vergleichenden biologischen Anatomie denken, wie man will; mir scheint sie jedenfalls als Erklärung der Anpassungserscheinungen besser begründet und eher annehmbar als die Lehre von der Zufalls-Mutation und nachträglicher Selektion, die dem gesunden Menschenverstand, der noch das Prinzip vom ausreichenden Grunde gelten läßt, widersteht. Die hier dargelegten Ansichten setzen außer langen Zeiträumen und langen Generationsketten eine hochgradige Anpassungsfähigkeit als Grundeigenschaft aller Organismen voraus. Ich möchte meinen, mit beiden Grundvoraussetzungen hat es seine Richtigkeit. Lange Zeit und entsprechend lange Generationsketten standen tatsächlich zur Verfügung. Eine weitumfassende Entwicklung ist eine bewiesene Tatsache. Das Geheimnis der Anpassungsfähigkeit selbst bleibt allerdings noch Geheimnis. Es offenbart sich in der Bio-Historie wie in der Bio-Geographie; es ist in der Ontogenese, bei Regulations- und Regenerationserscheinungen, bei funktioneller Verstärkung und Umänderung von Organen, nicht weniger greifbar, nicht kleiner und nicht größer

als summenhaft in der Phylogenese. Aber diese geheimnisvolle Tätigkeit des lebendigen Organismus wird von Vogelstrauß-Politikern ignoriert und weggeleugnet. Warum? Weil sich dahinterstehend eine unfaßbar große Intelligenz als Urheber offenbart?

Grundstile der Kunst

Von Engelbert Kirschbaum S. J.

Die Kunstgeschichte kann sich nicht damit begnügen, nur Tatsachen festzustellen und aneinanderzureihen. Sie muß darüber hinaus die lebendigen Zusammenhänge aufdecken, der innern Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen nachgehen und so zur Struktur geschichtlichen Geschehens überhaupt vorzustoßen suchen, um sich von diesem Quellgrund her auch selber zu begreifen. In ganz ähnlicher Weise wird sich die Kunstgeschichte, über die Analyse einzelner künstlerischer Formen hinauswachsend, der Kunstphilosophie und selbst der reinen Ästhetik nähern. Das tastende Suchen nach diesen großen Zusammenhängen hat manch geistvolle Deutung und Konstruktion ins Leben gerufen, die sich mit der Zeit mehr als wertvolle geistige Anregung denn als endgültige Erkenntnis erwies. Mag sein, daß man zuweilen zu einseitig vom kunsthistorischen Material aus eine Deutung versuchte, während doch von beiden Seiten der Wirklichkeit, von der allgemeingültigen Gesetzmäßigkeit und von der Einzelerscheinung oder letztlich vom Metaphysischen und vom Empirischen her, eine Grundlegung erarbeitet werden müßte.

Heinrich Lützeler versucht in seinem Buche „Grundstile der Kunst“ [1] in dieser Weise, als Kunsthistoriker und Philosoph zugleich, die am geschichtlichen Einzelmaterial gefundenen „Grundbegriffe“ (Wölfflin) aus der seinsmäßigen Struktur der Kunstarten zu begründen und ihren Sinn und ihre Eigenart nach allen Richtungen hin zu durchdringen. Nach einigen einleitenden Erörterungen über Stil und Stillehre folgt der erste Abschnitt über die Philosophie der Kunstarten, in dem Architektur, Plastik und Malerei auf ihre Eigenart hin untersucht werden. Der zweite Abschnitt kann nun zur Beschreibung der Kunststile übergehen, die den Kunstarten entsprechend tektonisch, plastisch und malerisch heißen. Damit sind die Grundmöglichkeiten stilistischer Formung für die bildende Kunst ausgesprochen. Der Fragenkomplex vertieft und erweitert sich in dem Abschnitt: Kategoriale Betrachtung. Gestaltungsideen, Geschichtliche Typen, Relativität der Geschichtsideen, Fundierungsordnung der Stile: so ist hier die Folge der Gedanken. Einen neuen großen Kreis von Problemen umreißt der Abschnitt: Sinnlogik der Stile. Hier werden die aufgestellten Grundstile in das Licht aufschlußreichster Fragestellungen gerückt, z. B. Sinnlichkeit und Geistigkeit, Kunst und Natur, Soziologie der Stile, Metaphysik der Stile, Stil und Religion usw. So wird denn wirklich das Thema in all seinen Beziehungen und Verzweigungen durch-

[1] Grundstile der Kunst. Von Dr. Heinrich Lützeler. gr. 8° (VIII u. 424 S.) Berlin-Bonn 1934, Ferd. Dümmlers Verlag. Geb. M 8.80.

gedacht und ausgebreitet. Auch erkenntnistheoretische Betrachtungen sind nicht übergangen, wie auch nicht die Fragestellung vom Standpunkt heutiger Wertphilosophie.

Diese kurzen Andeutungen, die den Reichtum des Buches ahnen lassen, vermögen uns schon zu sagen, wie gründlich und allseitig es seinen Stoff behandelt. Es kann wohl als die erste und damit grundlegende Bearbeitung unseres Gegenstandes in dieser Art gelten.

Im Folgenden möchten wir den Versuch unternehmen, in kurzen Umrissen auf einen wichtigen Punkt der Aufstellungen Lützelers in besonderer Weise einzugehen. Es handelt sich um die Frage, ob nicht vielleicht von den Voraussetzungen des Buches her einiges auch anders gesehen werden könnte. Diese Gedanken sollen also weniger eine Kritik als ein kleiner Beitrag zur Klärung der nicht leichten künstlerischen Probleme sein.

Lützeler schränkt seine Betrachtung auf die raumbildenden Künste ein: Baukunst, Plastik und Malerei. Gleich hier soll nun unsere Frage einsetzen, ob diese Einschränkung auch dann berechtigt ist, wenn man bis zu den letzten Gründen vordringen will. Dann ist nämlich in dieser Begrenzung zugleich die Aufstellung enthalten, daß diese Künste einen inneren Zusammenhang haben, der sie von den andern Künsten, Dichtung und Musik vor allem, gänzlich absondert. Die Bedeutung dieser Frage ist wegen der engen Verbundenheit von Kunstart und Kunststil ohne weiteres klar. Ist nämlich diese Trennung philosophisch anfechtbar, dann würde sich von selbst die Möglichkeit einer andern Zusammenstellung der Kunststile ergeben. Die Parallelität beider — der Kunstarten und der Kunststile — ist grundgelegt in sich gleichbleibenden Eigenschaften des Kosmos und seines künstlerischen Gestalters, des Menschen. Das Erleben der Welt und ihre Formung im Künstlerischen birgt nämlich in sich durchaus nicht ein chaotisches Wuchern von unendlichen Möglichkeiten. Vielmehr heben sich sowohl in der zu gestaltenden Objektivität wie in den sinnlich-geistigen Gestaltungskräften des Menschen gewisse feste Grundformen heraus, die — aufeinander abgestimmt — den Bereich des künstlerischen Schaffens abgrenzen.

Da steht zunächst die Welt als der gewaltige endlose Raum, in den alles hineingestellt ist. Immer und überall dehnt sich dieses seltsam Ungreifbare, das alle Dinge trennt und doch auch verbindet. Dieser Raum läßt sich gar nicht unmittelbar künstlerisch formen. Nur durch das Mittel einer Art Bau-Plastik, der Raumschale, vollzieht sich seine Gestaltung. Beide Elemente sind also der Baukunst wesentlich. Unter der besondern Rücksicht der Kunst gesehen, muß zu diesen beiden Elementen noch all das hinzukommen, was den künstlerisch gestalteten Raum über den Nur-Nutzraum hinaushebt. So scheiden sich im Kunstwerk ein stofflich geformtes und ein geistig formendes Element. Als das stofflich zu formende erkennen wir den Raum mit der ihn umgebenden oder aus dem Allraum heraustrennenden Mauerschale. Was ist nun die sich aufprägende geistige Form? Auch sie ist Wiedergabe irgend eines Stückes der Wirklichkeit,

das nun im Kunstwerk ein neues Sein empfängt, ein auf das Wesentliche konzentriertes Sein, das den ideellen Inhalt gleichsam von der Verdunkelung durch den Stoff befreit.

Kann man nun auch von der Architektur sagen, daß sie ein künstlerisch geläutertes Abbild eines Stückes der Wirklichkeit schaffe? Gerade hier verlangt der Aufbau der Kunstarten schon eine tiefgehende Zäsur. Die Baukunst ist eben nicht in dem Sinne „dar"stellend wie Plastik und Malerei. Eine Kirche gibt nicht die „Idee" eines Gotteshauses wieder, ebensowenig wie ein Schloß die einer fürstlichen Wohnung. Es wird vielmehr ein Gotteshaus oder ein Schloß „hin"gestellt. Unter dieser Rücksicht schafft die Architektur ihren Gegenstand, indem sie den Raum gestaltet. Davon dringt auch etwas in das künstlerische Nacherlebnis der Raumkunst. Die Stimmung, die einem geformten Raum seine künstlerische Prägung gibt — man denke an die feierliche Würde romanischer Dome, den himmelstürmenden Drang gotischer Kathedralen und den lauten Jubel barocker Kirchenräume —, wird nicht bloß wie auf einem Bilde abgelesen, sondern zugleich in der Seele dessen, der den Raum durchschreitet, als Wirklichkeitserlebnis geschaffen.

Die zweite Möglichkeit des künstlerischen Welterlebnisses ist die Körperlichkeit, an der alle sichtbaren Dinge dieser Erde teilhaben. Die Plastik, die von dieser Körpererfahrung ausgeht, ist im eigentlichen Sinne „darstellende" Kunst; sie setzt ihren inhaltlichen Gegenstand voraus und gestaltet ihn gemäß der Auffassung des Künstlers. Da sie ihn aber so gestaltet, wie er in eigener Körperlichkeit im Raume steht, also ausgedehnt in dreifacher Dimension, so ist sie unter dieser Rücksicht von den „abbildenden" Künsten die objektivste, die deshalb der Baukunst am nächsten steht und innerlich auf sie folgt.

An dritter Stelle reiht sich ihr die Malerei an, die künstlerische Erfahrung des Kosmos als Licht. Sie entfernt sich in ihrer Darstellung insofern weiter von der Wirklichkeit, als sie eine Dimension fortläßt und das Licht- und Farbengewand der Dinge nur in der Fläche festhält.

So haben wir in Architektur, Plastik und Malerei drei Grundweisen menschlicher Welterfahrung und Weltgestaltung, die Urformen und nicht auf andere rückführbar sind. Aber es bleibt noch eine vierte Möglichkeit, die Dinge dieser Erde zu empfinden und künstlerisch zu bilden: der Klang.

Daß der Klang und damit die Kunst der Musik keine Ableitung, sondern etwas Urtümliches ist, bedarf wohl keiner besondern Erklärungen. Es drängt sich allerdings die Frage ihres Verhältnisses zur Dichtkunst auf. Die enge Verbindung durch den gemeinsamen klanglichen Grundstoff ist ohne weiteres gegeben. Doch klafft hier auch sofort der wesentliche Unterschied, daß die Dichtkunst hauptsächlich auf den Begriff Wert legt, der sich im Klang kundgibt.

Es wäre gewiß reizvoll, die verschiedenen Künste auch einmal von der Rücksicht aus zu ordnen, ob sie den Menschen in den Bereich der stofflichen Gegebenheiten nur eben als einen Gegenstand neben andern einbeziehen, oder ob der Mensch als solcher, also insofern er sich von den andern Körperdingen unterscheidet, als wesentliche, materielle Komponente

einer Kunst dient. So scheint es uns etwa beim Tanz und besonders bei der Dichtkunst und den von ihr abgeleiteten Kunstzweigen. Für unsere Untersuchung möge aber die Feststellung genügen, daß die Dichtung nicht einfachhin etwas Letztes in ihrer Art ist, während die Musik als Klangform ebenso eine Urform künstlerischer Betätigung ist wie Architektur, Plastik und Malerei.

Wichtiger ist aber, daß sie den Aufbau der künstlerischen Urformen auch insofern ergänzt und abschließt, als sie den letzten Grad der Abkehr vom Objektiven bedeutet. Die Malerei kann noch eine Auseinanderfaltung ihres Gegenstandes in der Fläche geben, die, wenn sie auch die Wirklichkeit wesentlich abkürzt und deren Ergänzung in das erkennende Subjekt verlegt, dennoch unabhängig vom Betrachter eine objektive und dauernde Existenz für sich in Anspruch nehmen darf. Die Musik gibt die dauernde Existenz ganz auf. Ihre Kunst entsteht und vergeht im zeitlichen Nacheinander. Und wie die Baukunst ist auch die Tonkunst nicht einfachhin „dar"stellende, sondern zugleich „hin"stellende Kunst. Vielleicht ist das insofern nicht erstaunlich, als beide auf so analogen Erscheinungen wie Raum und Zeit aufbauen. Und in der Musik entspricht das Doppelelement von Rhythmus und Klang dem andern Doppelelement von Raum und Mauerschale, das wir bei der Baukunst fanden. So treten denn gerade die beiden Künste, die am weitesten auseinander liegen, auch wieder am nächsten zueinander. Man wäre fast versucht, den Aufbau der Urkünste einem Hufeisen zu vergleichen, wo auch die beiden Extreme am weitesten entfernt und am nächsten beieinander liegen. Raumkunst umhüllt den Menschen ganz, zieht ihn in sich hinein; Musik geht ganz ein in den Menschen und ist eigentlich nur in ihm.

Es ist vielleicht nicht ohne Interesse, auf die Verknüpfung hinzuweisen, durch die jeweils Architektur mit Plastik und Musik mit Malerei verbunden erscheint. Die Mauerschale, die den Raum erst eigentlich formt, ist letztlich vom Körperlich-Plastischen hergenommen. Die Säule, dieses architektonische Glied, ist doch nichts anderes als ein plastischer Körper. Die Grenzen kennen also ein Herüber und Hinüber. Ähnlich, wenn auch nicht so unmittelbar einleuchtend, liegt der Fall bei Musik und Malerei. Der vermittelnde Teil ist hier der Klang. Nicht umsonst kennt die Sprache eine Klangfarbe und einen Farbenklang. Der Parallelismus zwischen bestimmten Farben und Tönen ist ja bekannt, und man hat schon versucht, Musik durch begleitende Farbwirkungen zu verdeutlichen und zu vertiefen. Nur der Tatsache, daß Musik in ihrer künstlerischen Bedeutung überhaupt bloß einer engeren Auslese zugänglich ist, müssen wir es wohl zuschreiben, daß auch die Einfühlungsmöglichkeit in den Ausstrahlungsbereich des Klanglichen so gering ist.

Wenn die bis jetzt ausgeführten Gedanken auch nur im Wesentlichsten der Wirklichkeit entsprechen, so ergibt sich doch das eine, daß wir nicht ausschließlich die herkömmliche Scheidung zwischen bildender und redender Kunst zum Ausgang unserer Betrachtungen zu nehmen brauchen. Es scheint vielmehr so, daß man von vier Urformen ausgehen kann, in denen sich diese unsere Welt als geistig-sinnliches Wesen erleben und dieses

Erlebnis gestalten läßt: Raum-Körper-Licht-Klang werden zu Architektur-Plastik-Malerei-Musik.

Damit ist der entscheidende Schritt getan, den Kunstarten gemäß auch die Kunststile zu ordnen und aufzubauen. Beide stehen ja in engstem Zusammenhang. Dieser beruht letztlich, wie schon festgestellt wurde, auf der Durchdringung der vier wesentlichen Erlebnismöglichkeiten des Kosmos in denselben körperhaften Dingen und in der Einheit und finalen Beziehung der sinnlich-geistigen Fähigkeiten des Menschen untereinander und zur Außenwelt.

Im einzelnen ergeben sich dann mancherlei Analogien. Wie bei den Kunstarten, so haben auch bei den davon abgeleiteten Grundstilen der erste und der letzte ihre entsprechenden Besonderheiten. So wird, wenn wir eine Plastik oder Malerei tektonisch nennen, nicht das gemeint, was eigentlich der Raumkunst wesentlich ist, nämlich die Beziehung zum Raum, sondern nur das Mittel seiner Verwirklichung, die gebaute Raumschale. Das Starre und Strenge der Tektonik, die alles Weichfließende des Lebendigen verneint, geht doch nicht vom Raum als solchem aus, der das Verfließendste ist, das wir uns vorstellen können, sondern von der Sprödigkeit seiner steinernen Hülle. Anderseits zieht sich das rein räumliche Element dennoch durch alle Kunstarten hindurch, wenn auch nicht als Stil. Es kann sich ja nichts Materielles der Umklammerung des Räumlichen ganz entziehen. In ganz ähnlicher Weise zieht sich der Begleitfaktor des Klanglichen, das Rhythmische, ohne eine Stilform zu werden, durch alle Kunst hindurch; denn die Zeit, das Nacheinander, ist ebenso unentrinnbar für alles Stoffliche wie das ausgedehnte Nebeneinander des Raumes.

So erscheinen die Kunststile nicht nur von ihrer Voraussetzung, den Kunstarten, her als unlöslich untereinander verklammert, sondern auch in sich selber. Es ist demnach auch klar, daß mit der Beschränkung der Betrachtung auf die raumbildenden Künste allein von vornherein ein Faktor ausgeschaltet wird, der für den Zusammenhang der raumbildenden Künste selbst wesentlich ist. Es darf uns dabei nicht sonderlich hemmen, daß der Sprachgebrauch sich den vierten Grundstil, den wir vorschlagen, noch nicht recht zu eigen gemacht hat. Man muß zugeben, daß auch unsere Erkenntnisse hier noch in die Tiefe und in die Breite wachsen müssen. Aber — so sehr die Sprache als Wegweiser ins Philosophische zu schätzen ist — hier darf uns ihr relatives Versagen nicht irre machen. Es gab eine Zeit, und sie liegt noch nicht so weit zurück, in der auch die uns heute so berechtigt erscheinenden Übertragungen von Ausdrücken wie „malerisch", „plastisch" usw. auf andere Kunstarten als journalistische Übertreibungen und Phrasen erschienen. Heute wissen wir, daß wir diese Dinge ernst zu nehmen haben. Mit der wachsenden Erkenntnis wird auch die Sprache wachsen.

Viel wichtiger ist für unsere Frage die Antwort der Künste selber. Wenn unsere Auffassung richtig ist, dann muß sie, als Voraussetzung an das geschichtlich Gewordene herangetragen, neues Licht bringen. Ist nicht ein Innenraum des Spätbarocks, etwa Vierzehnheiligen, vom „Klang-

lichen" her verständlicher als vom „Malerischen"? Oder etwa die Landschaften eines Corot? Überhaupt dürften viele Phasen des vergangenen Jahrhunderts erst von hier aus ihre eigentliche Deutung erfahren können. Denn die Kunststile haben auch ihre eigenen Zeiten, deren künstlerischem Schaffen sie ihr Gepräge geben. Diese zeitliche Abfolge, die naturgemäß der inneren Aufeinanderfolge der Künste, die wir sahen, entspricht, ließe sich geradezu als neuer Beweis für die Zusammengehörigkeit der aufgezeigten Kunstarten und Kunststile noch hinzufügen.

Man muß nur einmal die Kunstgeschichte unter dieser Rücksicht durchgehen, wie es etwa W. Pinder in seinem Buch über das Problem der Generation getan hat. Die bloße Tatsache, daß die führenden und überragenden Künstler des letzten Jahrhunderts vor allem Musiker waren, zeichnet schon die künstlerische Gesamtsituation. Das Musikalische ist als große Zeitform aller schöpferischen Kräfte auch in den übrigen Kunstarten wirksam. Wie überhaupt eine starke Abkehr vom Objektiven die ganze Epoche auch auf andern Gebieten charakterisiert. In den letzten Jahrzehnten konnten wir es erleben, wie die letzte Übersteigerung des Subjektiven gerade in der Kunst zum deutlichen Zeichen einer Endphase wurde.

Heute fühlen wir aber diese Spätzeit auch schon innerlich gebrochen, fast möchte man sagen überwunden. Das ganz Objektive, das Wesentliche in allen Dingen, beginnt wieder mehr und mehr unser Denken und geistiges Gestalten zu bestimmen. Es ist wieder „architektonische" Zeit geworden. Kein Wunder, daß gerade dieser Zweig der Kunst am eindeutigsten und klarsten das neue Wollen verkörpert. Erst hinstellen und dann darstellen. Zeit des Anfangs, des schaffenden, bauenden Lebens. Und so begrüßen wir gerade das Aufblühen einer neuen Baukunst als das verheißungsvolle Zeichen junger Kraft.

Umschau

Geographie und Statistik

Zwischen einem Teilgebiet der Geographie, der politischen Geographie, und einem Teilgebiet der Statistik, der Bevölkerungsstatistik, besteht ein innerer Zusammenhang. Ihr Gegenstand ist der gleiche, wenn sie ihn auch von einem verschiedenen Standpunkt aus betrachten und in verschiedener Form zur Darstellung bringen. Zu einer Zeit, als es eigene Professuren für Statistik — im heutigen Sinne — auf den Universitäten noch nicht gab, wurden darum auch statistische Vorlesungen in der Regel von Professoren der Geographie gehalten. So war J. E. Wappäus, der auf dem Gebiete der Statistik in Deutschland um die Mitte des 19. Jahrhunderts bahnbrechend gewirkt hat, Professor der Geographie in Göttingen. Eine nicht geringe Anzahl geographischer Lehrbücher führte den Titel „Handbuch der Geographie und Statistik", so das 1808 in Leipzig in erster Auflage erschienene und später wiederholt neu aufgelegte „Handbuch der Geographie und Statistik" von C. G. D. Stein, aus dem sich später das neunbändige Handbuch von Stein und Hörschelmann entwickelte.

Allerdings gab es auch schon im 18. Jahrhundert eigene Professuren für Statistik an deutschen und österreichischen Universitäten und statistische Handbücher, die ausdrücklich und ausschließlich als solche bezeichnet waren. G. Achenwall, den man als den Vater der Statistik in Deutschland bezeichnet hat, war um die Mitte des 18. Jahrhunderts Professor der Statistik in Göttingen. Aber man verstand damals unter Statistik etwas ganz anderes als heut-

zutage. So enthält z. B. das im Jahre 1792 in erster Auflage in Leipzig erschienene Lehrbuch der Statistik von J. G. Meusel, dessen Verfasser Professor der Statistik in Erlangen war, keine einzige Tabelle, keine Angaben über die Bewegung der Bevölkerung, bei jedem Lande nur eine einzige summarische Angabe über die Bewohnerzahl ohne alle Gliederung; kurz, von einer zahlenmäßigen Darstellung, wie wir sie heute als wesentlichen Bestandteil jedes statistischen Handbuches betrachten, ist keine Rede. Statt dessen finden wir in diesem Lehrbuch der Statistik weit ausgedehnte Ausführungen über Staatsverfassung und Verwaltung, Justizwesen, Wappen, Titel, Orden, Hofämter und viele andere Dinge, die heutzutage den Staatshandbüchern vorbehalten sind. Statistik bedeutete in jener Zeit die Lehre von den „Staatsmerkwürdigkeiten", eine Sammlung von Notizen über den Staat, die Staatseinrichtungen, die Staatsverwaltung und die sog. „Staatskräfte", d. h. über alles, was für die Bedeutung, die Macht, das Ansehen des Staates irgendwie in Betracht kam.

Erst ganz allmählich entwickelte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts der Begriff der Statistik, wie wir sie heute verstehen, also die auf quantitativer Massenbeobachtung beruhende Erforschung und Darstellung der Zustände und Vorgänge des sozialen Lebens der Menschen. Je weiter sich aber der Begriff der Statistik klärte, desto schärfer mußte die Grenze gegenüber andern Wissensgebieten gezogen werden, die sich auch mit dem Menschen und den Verhältnissen, unter denen er lebt, beschäftigen. Es sind das besonders Anthropologie, Hygiene und Pathologie, Erd-, Völker- und Staatenkunde, Geschichts-, Rechts- und Staatswissenschaft und Volkswirtschaft. Mit allen diesen Wissenszweigen hat die Statistik Berührungspunkte, am meisten aber mit der Erd-, Völker- und Staatenkunde. Die Menschen, deren soziales Dasein durch die Statistik auf Grund von Massenbeobachtungen in Maß und Zahl erfaßt und dargestellt werden soll, leben ja nicht in der Luft, sondern auf der Erde und sind in ihren gesellschaftlichen Beziehungen von der Erde und deren Beschaffenheit im weitesten Umfang abhängig. Die völkischen Eigenarten der Menschen, die sprachlichen Verschiedenheiten, die Bodenbeschaffenheit und die Bodenschätze, die Verbreitung der Bevölkerung über bestimmte Länder und Landesteile, das sind Gegebenheiten, die von der Statistik festgestellt werden, die aber auch zum Beobachtungsgebiet der Erd- und Völkerkunde gehören.

Der innere Zusammenhang zwischen Geographie und Statistik kommt sodann auch dadurch zum Ausdruck, daß sich die Statistik vielfach der geographischen Karten zur Darstellung der von ihr festgestellten Tatsachen bedient. Die gewöhnliche Darstellungsform statistischer Ergebnisse ist allerdings die Tabelle, aber nicht die einzige. Die graphische Darstellung hat sich mehr und mehr als unentbehrlich zur Veranschaulichung statistischer Ergebnisse erwiesen. Kurven, Kreis- und Flächendiagramme erfreuen sich einer steigenden Beliebtheit; von den nicht fachmäßig vorgebildeten Konsumenten der Statistik werden sie der trockeneren Tabelle entschieden vorgezogen. Vor allem aber ist es die statistische Karte, die auch von Fachstatistikern als wertvolles Ausdrucksmittel statistischer Tatsachen geschätzt wird. Das Bedürfnis genauer Erfassung der räumlichen Lagerung statistisch beobachteter Erscheinungen können Durchschnittszahlen für ganze Länder und größere Verwaltungsbezirke nur sehr unvollkommen befriedigen. Die geographische Methode ermöglicht es nun, die eigenartige Gestaltung natürlicher Bezirke für die räumliche Lagerung statistischer Verhältnisse zur Darstellung zu bringen, und zwar um so vollkommener, je kleiner die Raumabschnitte sind. Die statistische Karte ist darum nicht bloß eine andere Form der Veranschaulichung, sondern bietet auch eine wirkliche Vermehrung der statistischen Kenntnisse. Daß auch die geographische Wissenschaft durch die kartographische Darstellung statistisch festgestellter Tatsachen erweitert und vertieft wird, liegt auf der Hand.

Diese Erkenntnis der nahen Beziehungen zwischen Geographie und Statistik hat dazu geführt, daß bei einer Reihe neuerer Atlanten den üblichen geographischen Karten Wirtschaftskarten beigefügt wurden, durch welche die Ergebnisse der Wirtschaftsstatistik in ihrer räumlichen Lagerung innerhalb der

verschiedenen Staatsgebiete veranschaulicht werden sollen. Die älteren Atlanten beschränkten sich in der Regel auf Darstellung der politischen Einteilung der Staaten und Verwaltungsbezirke und der in diesen Bezirken gelegenen Ortschaften und auf Veranschaulichung einiger weniger physikalischer Momente wie Höhenunterschiede, Wasserstraßen, Meerestiefen, klimatische Unterschiede. Die Verschiedenheiten der Bevölkerung kamen meist nur durch Religions- und Sprachenkarten sowie durch Darstellungen der Bevölkerungsdichte zum Ausdruck. Allerdings hat der bekannte und mit Recht beliebte Handatlas von R. Andree schon in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts den Versuch gemacht, das Kartenwerk durch Beigabe eines statistischen Textes zu ergänzen. Der Versuch wurde aber in den späteren Auflagen wieder aufgegeben, wohl aus der Erwägung heraus, daß die statistischen Angaben schon nach wenigen Jahren überholt sind, während die Karten manchmal Jahrzehnte hindurch ihre Brauchbarkeit behalten.

Erst in allerneuester Zeit ist der Versuch, mit einem geographischen Kartenwerk einen statistischen Text zu verbinden und die statistischen Ergebnisse durch geographische Karten und andere graphische Darstellungen zu veranschaulichen, wieder aufgenommen worden. Ein solcher Versuch, der sich freilich auf das Deutsche Reich beschränkt, ist „Westermanns Deutscher Reichsatlas“[1] Er enthält 70 Haupt- und Nebenkarten — die Hauptkarten freilich nur im Maßstab von 1 : 1 000 000 — mit insgesamt 28 000 Orts- und Namenangaben. Die Nebenkarten (Maßstab 1 : 600 000 bis 1 : 400 000) berücksichtigen hauptsächlich beliebte Ausflugsgebiete wie Harz, Teutoburger Wald, Schwarzwald, Bodensee und Seebäder. Dieser praktische Nebenzweck des Atlasses wird durch Einzeichnung des gesamten Eisenbahnnetzes und der wichtigeren Verkehrsstraßen mit Kilometerangaben zwischen größeren Orten unterstützt. Auch die 13 Stadtpläne bieten eine willkommene Beigabe. Schwer verständlich ist es aber, welche Grundsätze für die Auswahl der 13 Städte maßgebend gewesen sind. Manche der bedeutendsten und interessanten Städte, wie Leipzig, Breslau, Frankfurt a. M., Hannover, Königsberg usw., sind ganz übergangen. Von Köln ist nur ein kleines Stück aus der Innenstadt dargestellt, auch von Bremen nur ein Teil und dieser so undeutlich, daß die Straßennamen der Innenstadt nur mit Vergrößerungsglas zu entziffern sind. Dagegen sind Hildesheim und Braunschweig mit sehr schönen deutlichen Plänen vertreten, letzteres sogar auf doppelseitiger Karte. Ein Vorzug der Westermannschen Karten ist es, daß auch die Grenzen der kleineren Verwaltungsbezirke erkennbar sind. Störend wirken dagegen die allzu stark hervortretenden Eisenbahnlinien, vor allem aber die übertrieben dick gezeichneten Autostraßen. Es ist nicht leicht, sich in dem Gewirr von kreuz und quer laufenden Linien zurechtzufinden. Sehr reichhaltig ist der statistische Teil. Er besteht allerdings nur aus Zahlenangaben, Tabellen und Personalangaben ohne Zusammenhang und erläuterndem Text. Aber man findet dort so viele wissenswerte Angaben vereinigt, daß der Reichsatlas dadurch zu einem sehr brauchbaren Nachschlagewerk wird. Das handliche Format (13,3×22,5 cm.) gestattet die Mitnahme auf Reisen und Fahrt, und der mäßige Preis ermöglicht oftmalige Neuausgabe und Ergänzung durch die neuesten Zahlen und Personalveränderungen.

Weitere Ziele als Westermanns Reichsatlas hat sich „Knaurs Weltatlas“[1] gesteckt. Er unterrichtet auf 36 doppelseitigen Hauptkarten und 17 Nebenkarten nicht nur über das Deutsche Reich, sondern über sämtliche Länder Europas und der andern Erdteile. Die Karten — mit Ausnahme derjenigen von Deutschland, Österreich und der Schweiz — bieten, wie das bei dem kleinen Format und weitem Maßstab (in Europa 1 : 7 000 000, in andern Erdteilen 1 : 20 000 000 bis 56 000 000) nicht anders möglich ist, meist nur eine allgemeine Übersicht. Bei den 16 Karten aber, die Deutschland, Österreich und die Schweiz betreffen, ist durchgängig der Maßstab

[1] Herausg. von F. C. H. Reichel, Braunschweig, Berlin, Hamburg 1935, Georg Westermann. M 4.80

[1] Herausg. von Dr. Joh. Riedel. Vollständig neue Ausgabe. Berlin 1936, Th. Knaur Nachf. Geb. M 2.85

1 : 1 500 000 gewählt, so daß der Abstand von den Westermannschen Karten weniger groß ist. Die Zahl der Ortsnamen steht bei den deutschen Karten hinter derjenigen des Reichsatlas zurück, beläuft sich aber im ganzen auf 29 000. Die Knaurschen Karten haben den Vorzug, daß sie auf dem für die Kartographie besser geeigneten glatten Papier gedruckt sind, und daß der Druck schärfer und übersichtlicher ist, da die Verkehrslinien nicht so stark hervortreten. Der Hauptvorzug des Knaurschen Weltatlasses vor dem Reichsatlas besteht aber — neben der weiteren Erstreckung des Beobachtungsgebietes — vor allem in der sehr ausgedehnten textlichen Bearbeitung auf statistischer Grundlage. Diese Textbeilage bringt auf 265 Seiten für jedes Staatsgebiet und jedes Kolonialgebiet europäischer Staaten in andern Erdteilen ausführliche Angaben über die physikalischen und klimatischen Verhältnisse, über Verfassung und Verwaltung, Volkszahl und Zusammensetzung der Bevölkerung nach Sprachen und Religionen, Bewegung der Bevölkerung, Einwohnerzahl der wichtigsten Ortschaften, landwirtschaftliche und gewerbliche Produktion, Handel und Verkehr. Zahlreiche Kartogramme, Lagepläne der wichtigsten Städte und andere graphische Darstellungen ergänzen die Zahlenangaben, die nicht in Tabellenform, sondern in knapper textlicher Bearbeitung geboten werden. So kommt diese Textbeilage einem graphisch-statistischen Handbuch von mittlerer Größe gleich. Um so erstaunlicher ist der unverhältnismäßig niedrige Preis. Er macht die Anschaffung dieses sehr brauchbaren Nachschlagewerkes weitesten Kreisen möglich und gibt durch den zu erwartenden Massenabsatz dem Verlag Gelegenheit, durch häufige Neuauflagen den Text stets dem gegenwärtigen Stande anzupassen sowie Verbesserungen und Ergänzungen anzubringen. Unter dieser Rücksicht sei hier auf einige Mängel hingewiesen, die sich vielleicht ohne allzu große Schwierigkeit beseitigen lassen. Auf den Karten über die einzelnen Teilgebiete des Deutschen Reiches vermißt man die Grenzen der kleineren Verwaltungsbezirke. Die durch den Maßstab (1 : 1 500 000) bedingte Kleinheit des Kartenbildes bietet vielleicht für Einzeichnung der Kreisgrenzen ein unübersteigliches Hindernis. Aber die Kreiseinteilung könnte wenigstens angedeutet werden durch Unterstreichung der Kreishauptorte. Unzureichend scheinen uns auch die Angaben über die Konfession zu sein, für die doch die Mehrheit der Benutzer sicher ein Interesse hat. Die Gesamttabelle über die Religionen der Menschheit auf S. 31 bringt ganz veraltete Zahlen. Sie setzt, wenn man die Konfessionslosen mit in Anschlag bringt, eine Gesamtbevölkerung der Erde von 1600 bis 1650 Millionen Menschen voraus, während es nach den neuesten Feststellungen mehr als 2000 Millionen Menschen auf der Erde gibt. Die Zahl der Christen beläuft sich gegenwärtig auf 733 Millionen, die der Katholiken auf 382 Millionen, der Protestanten auf 194 Millionen. Bei den europäischen Staaten sind sonst die Angaben von Knaurs Weltatlas über die Religionsgliederung im allgemeinen ausreichend, bei den außereuropäischen Staaten aber sind sie nur spärlich und unbestimmt. In Französisch-Indochina z. B. gibt es gegenwärtig mehr als 2 Millionen Christen, in Niederländisch Ostindien mehr als 1,3 Millionen, deren Vorhandensein in keiner Weise angedeutet ist. Unrichtig ist die Bemerkung auf Seite 222, daß die Bevölkerung der Südafrikanischen Union protestantisch sei. Nach der letzten Volkszählung waren dort nur 52 Proz. protestantisch. Auch im Australischen Staatenbund hat eine staatliche Konfessionszählung stattgefunden, bei der eine katholische Minderheit von 1,3 Millionen festgestellt wurde. Bei manchen außereuropäischen Staatsgebieten sind zuverlässige Nachrichten über die Religionsgliederung nur schwer zu beschaffen. Aber wenigstens über die Zahl der Christen daselbst könnte sich die Schriftleitung durch die katholische und protestantische Missionsstatistik Aufschluß verschaffen.

Am vollkommensten gelungen ist die harmonische Verbindung von Geographie und Statistik, die Darstellung statistischer Tatsachen in räumlicher Lagerung, in Herders Welt- und Wirtschaftsatlas[1], der einen Bestandteil des neuen großen Herderschen Konversationslexikons bildet, aber auch einzeln käuflich ist. Wenn man mit

[1] Freiburg 1932, Herder.

Recht den „Großen Herder" als einen neuen entscheidenden Typ des Konversationslexikons bezeichnet hat, so gilt das auch von dem Kartenband in ganz hervorragendem Maße. Auf 106 Hauptkarten, 65 Wirtschaftskarten und zahlreichen Nebenkarten über Klima, Vegetation, Sprachen und Religionen bietet dieser Atlas ein geschlossenes Bild der Erde, ihrer Länder, ihrer natürlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse. Ein Ortsnamenverzeichnis, das nach unserer Schätzung 40—50 000 Namen umfaßt, ermöglicht durch die genauen Hinweise das sofortige Auffinden auf den Karten. Dabei ist die Umbenennung vieler Ortschaften nach dem Weltkriege besonders berücksichtigt. Die Karten zeichnen sich aus durch den scharfen deutlichen Druck der Namen. Etwas störend wirkt, wie bei so vielen neueren Atlanten, das allzu starke Hervortreten der Verkehrslinien. Namentlich macht sich das bei den Karten geltend, die das rheinisch-westfälische Industriegebiet darstellen. Dagegen wäre zu wünschen, daß die Grenzen der kleineren Verwaltungsbezirke in Deutschland etwas deutlicher erkennbar gemacht würden. Alles in allem haben wir in dem Herderschen Atlas ein Kartenwerk, das Atlanten von mittlerer Größe, wie z. B. dem Weltatlas von Henius, mindestens gleichwertig ist und sie in vieler Beziehung übertrifft.

Was aber Herders Welt- und Wirtschaftsatlas vor allen früher erschienenen Atlanten, auch den ganz großen, einen Vorzug gibt, das sind die 65 Wirtschaftskarten. Es finden sich darunter Karten über Bodenschätze und Bodennutzung, über die einzelnen Kulturarten, je eine Karte über den Anbau von Weizen, Roggen, Zuckerrüben und Tabak, Kartoffeln und Flachs, Mais, Wein und Oliven, über Waldverbreitung und landwirtschaftliche Zonen. Eine Doppelkarte gibt über die geologischen Verhältnisse von West- und Mitteleuropa Auskunft, andere über die Oberflächengestaltung, Niederschläge und Temperaturen. Bei Deutschland im besonderen unterrichten graphische Darstellungen (Diagramme) über Verbreitung und Standorte der Industrie, über Ernteerträge und Viehzucht. Auch bei Österreich, dem 4 vorzügliche Hauptkarten gewidmet sind, finden sich Nebenkarten über Bodenschätze, Bodennutzung und Viehzucht, Industrie und Wasserkräfte. Bei der Schweiz gibt eine Nebenkarte über Wirtschaft und Sprachenverbreitung Auskunft. Eine Konfessionskarte wäre hier sehr am Platze gewesen, da in der Schweiz, ähnlich wie in Deutschland, Katholiken und Protestanten der Hauptmasse nach in räumlich getrennten Gebieten wohnen. Auch für fast jedes der übrigen europäischen Länder finden sich eigene Wirtschaftskarten in dem Herderschen Atlas. Bei Asien und Afrika sind die Wirtschaftskarten begreiflicherweise nicht so zahlreich und gehen nicht so sehr ins einzelne. Es finden sich aber doch eigene Wirtschaftskarten für das Asiatische Rußland, Kleinasien, Vorder- und Hinterindien, den Malaischen Archipel, China und Japan. In Afrika sind der Südafrikanische Staatenbund und Ägypten durch Sonderkarten ausgezeichnet. Bei Amerika sind die wirtschaftlichen Nebenkarten wieder zahlreicher. Besondere Berücksichtigung ist den Vereinigten Staaten und fast sämtlichen südamerikanischen Staaten geschenkt und in Australien dem Australischen Staatenbund und Neuseeland.

Der Herdersche Atlasband als solcher verdient nach dem Gesagten zweifellos einen Ehrenplatz unter den neueren Erscheinungen der geographischen Literatur und wird durch die starke Hervorhebung des wirtschaftsstatistischen Moments aller Wahrscheinlichkeit nach für weitere Veröffentlichungen auf diesem Gebiete vorbildlich wirken. Die Verbindung von Geographie und Statistik hat in diesem Kartenwerk eine in jeder Beziehung glückliche Lösung gefunden. Dem statistischen Element wird aber in noch viel weiterem Umfang Rechnung getragen durch die statistische Beilage zum Welt- und Wirtschaftsatlas „Die Welt in Maß und Zahl". Das ist ein vollständiges Handbuch der Staats-, Wirtschafts- und Kirchenkunde auf statistischer Grundlage. Es gibt auf 198 Seiten in dem großen Format des Atlasses für jedes Staatsgebiet des Erdkreises zunächst Auskunft über die Naturverhältnisse: Flächeninhalt, Klima, Gebirge, Flüsse, Seen, Wasserstraßen. Sodann folgt ein Abschnitt über die Bevölkerungsverhältnisse: Gesamtzahl und Volkszahl der größten Städte, Bevölkerungszunahme, Geburtenüberschüsse,

Altersaufbau und Wanderbewegung. An dritter Stelle ist die Volkswirtschaft behandelt, insbesondere die Berufsgliederung, Bodennutzung, Landwirtschaft und Viehzucht, Fischerei, Bergbau, Industrie, Handel und Verkehr. Es folgt ein Abschnitt über das Staatswesen: Regierung, Verfassung, Verwaltung, Staatshaushalt, Schulwesen und Heerwesen. Den Abschluß bildet jedesmal ein Abschnitt über kirchliche Verhältnisse, kirchliche Verfassung und Einteilung und Angaben über den Bekenntnisstand. Natürlich lassen sich nicht über alle diese Rubriken in den weniger entwickelten Staatsgebilden oder Kolonien in Asien und Afrika ausführliche Angaben machen. Dafür geht aber auch die Berichterstattung bei manchen europäischen Staaten um so weiter. Bei diesen Staaten sind auch Fläche und Bewohnerzahl der größeren Verwaltungsbezirke angegeben, sowie der Name der Hauptorte dieser Bezirke. Insbesondere wird bei den deutschen und österreichischen Ländern über jedes einzelne mit der gleichen Ausführlichkeit berichtet wie sonst bei den großen europäischen Staatsgebieten. Alle Angaben sind offenbar den besten Quellenwerken entnommen und bieten daher, was Zuverlässigkeit und Genauigkeit angeht, volle Gewähr. Hinsichtlich der Reichhaltigkeit der Angaben ist „Die Welt in Maß und Zahl" dem mit Recht sehr geschätzten Gothaischen Jahrbuch bedeutend überlegen, von den Personalangaben natürlich abgesehen.

Die Anerkennung, die die statistische Beilage wie des Kartenwerks im höchsten Maße verdient, schließt nicht aus, daß im einzelnen doch einige Verbesserungen und Ergänzungen wünschenswert erscheinen. Das Kartenwerk findet übrigens eine Ergänzung, und zwar eine sehr weitgehende Ergänzung in den übrigen Bänden des Großen Herder. Diese zwölf Bände enthalten eine große Anzahl von vorzüglichen Nebenkarten, wir nennen als Beispiel die Karten der Sächsischen Schweiz, des Siebengebirges, des Engadin, des Lago Maggiore. Noch zahlreicher sind die Städtepläne und Städteansichten, die sich durch alle Bände des Lexikons hinziehen. Auch die statistische Beilage erfährt eine Bereicherung durch Rahmenartikel in allen andern Bänden. Wir heben besonders die Artikel über Bevölkerung und über das Deutschtum im Ausland hervor. Aber gerade diese zusammenfassenden Artikel sollten in der statistischen Beilage des Atlasbandes nicht fehlen. „Die Welt in Maß und Zahl" ist doch als etwas in sich Abgeschlossenes gedacht. Dies Ganze darf aber nicht nur aus Einzelberichten bestehen, sondern verlangt gebieterisch auch zusammenfassende Übersichten. So würden vergleichende Übersichten über Volkszahl, Bevölkerungsbewegung, Bevölkerungsdichte, Gliederung der Bevölkerung nach Geschlecht, Alter, Familienstand, Sprache, Religion und Beruf den Wert der statistischen Beilage ganz bedeutend erhöhen. Daß z. B. im Großen Herder, abgesehen von einer kurzen summarischen Angabe für die ganze Erdbevölkerung in Prozentzahlen bei dem Stichwort „Religion", keine zusammenfassende Religionsstatistik zu finden ist, muß doch als ein Mangel bezeichnet werden. Auf die Frage, wie viele Katholiken es auf der Welt und in den einzelnen Erdteilen gibt, sucht man im Großen Herder vergebens eine Antwort. Auch die Einzelangaben über den Bekenntnisstand in der statistischen Beilage sind — abgesehen davon, daß sie durch neuere Feststellungen in den letzten Jahren zum Teil überholt sind — nicht in jeder Beziehung befriedigend. So scheint es uns wünschenswert, daß dort, wo staatliche Konfessionszählungen vorliegen, außer den Verhältniszahlen stets auch die absoluten Zahlen, und zwar für sämtliche Konfessionen und ohne Abrundungen wiedergegeben werden, wobei kleinere unbedeutende Gruppen unter der Bezeichnung „Andere Christen", „Andere Heiden", „Konfessionslose", „Sonstige und ohne Angabe" zusammengefaßt werden können. Gerade in dem Herderschen Konversationslexikon erwartet man in dieser Beziehung genauere Auskunft. Im Deutschen Reich sollte diese Auskunft mindestens auch auf die größeren Verwaltungsbezirke ausgedehnt werden. Ganz fehlen die Angaben über den Bekenntnisstand bei Irak und den vorderasiatischen Kolonien und Mandatsgebieten (mit Ausnahme von Palästina), bei der Mandschurei und den chinesischen und japanischen Nebenländern, bei den nichtbritischen Gebieten Vorderindiens, beim Malaischen Staatenbund und andern malaischen Gebieten, bei Französisch-

West- und Äquatorialafrika, Angola und Mozambique, Togo, Kamerun und Ozeanien. Bei der Angabe des Bekenntnisstandes in Jugoslavien muß ein Irrtum unterlaufen sein. Allerdings sind zuverlässige Nachrichten über die Religionsgliederung in den meisten der genannten Gebiete sehr schwer zu beschaffen. Aber zum mindesten die Zahl der Christen (Katholiken und Protestanten), die aus der Missionsstatistik ersichtlich ist, sollte doch angegeben werden. — Ein anderer Übelstand sind die unzulänglichen Angaben über die Bevölkerungsbewegung. Nur die Gesamtzunahme und der jährliche Geburtenüberschuß sind angegeben. Aber Angaben über die Sterblichkeit sind mindestens ebenso wichtig, und vor allem wünscht man in unserer Zeit Auskunft über die brennendste Frage, die Geburtenhäufigkeit.

Doch das sind alles Kleinigkeiten gegenüber den großen Vorzügen der statistischen Beilage, „Die Welt in Maß und Zahl", wie wir sie im Vorhergehenden hervorgehoben haben. Wir machen diese Bemerkungen nur, um zur Vervollkommnung bei Neuausgaben beizutragen. Die Schriftleitung des Großen Herder hat einen glücklichen Ausweg aus dem Dilemma gefunden, das durch das rasche Veralten der statistischen Beilage bei längerer Fortdauer der Brauchbarkeit des Kartenwerkes entsteht. Die Beilage kann aus dem Kartenband herausgenommen und durch Neuauflagen jederzeit ersetzt werden. Eine solche recht baldige Neuauflage möchten wir der Schriftleitung dringend empfehlen, da nicht nur in Deutschland, sondern auch in Österreich, Kanada, im Australischen Staatenbund, in Britisch Indien und in andern Ländern seit dem Erscheinen des Atlasbandes Konfessionszählungen stattgefunden haben, die in der statistischen Beilage noch nicht ausgewertet werden konnten. Namentlich für die deutschen Benutzer des Atlasbandes, die ja weitaus die Mehrheit bilden, ist die Verwertung der Ergebnisse der Volkszählung vom 16. Juni 1933 in der Beilage des Atlasbandes ein dringendes Erfordernis. Dann wird aber auch der Große Herder in jeder Beziehung auf der Höhe der Zeit stehen und hoffentlich allgemein die Anerkennung finden, die diesem monumentalen Werke in vollstem Maße gebührt.

Hermann A. Krose S. J.

Sehen und Nichtsehen

Düsterer als die Nacht ist der Nebel. Ein rechter Nebel, so ein Heidemann, wie ihn die Droste aus dem Moore ruft. Das Ärgste aber ist Nacht und Nebel. Bei Nacht und Nebel macht sich der Geächtete auf und davon. Im Dezembermonat gibt es Nacht und Nebel oft am astronomischen Tag. Wo ist die Sonne? Sie ist nicht in die Ferne gegangen, wie die bangen Zugvögel, sie ist uns sogar näher. In Hamburg steigt das Flugzeug der Seewarte morgens vor 8 Uhr einige tausend Meter bis in den Sonnenschein, in die strahlende Lichtfülle des Tages, der unten Nacht und Nebel heißt. Man sollte es nicht für möglich halten, erst in den allerletzten Kilometern, geradezu am Ziel — oder was bedeuten denn 3 für 150 Millionen! — wird die glutheiße Sendung auf- und von uns abgehalten, dicht an uns braust sie vorbei oder rauscht auf das Dach des Wolkenhauses, das uns umhüllt und die Sonne verdeckt.

Wir haben keine Sorge, vielleicht sehen wir sie morgen schon wieder. Der Bewohner des Jupiter dagegen — wir sind sicher, daß es keinen gibt — wäre fortwährend unter einer dichten Wolkendecke. Wenn wir von außen her seinen Himmel sehen, möchten wir ihn um des bunten Spiels der vier großen und der fünf kleinen Monde willen leicht beneiden. Aber wenn er sich keinen Ballon zu schaffen vermag, der ihn über das Wolkenmeer hinausträgt, wie möchte er etwas ahnen können über den Grund des bleichen Dämmerlichtes, das sein nebelumflossenes Tal durchzieht! Gibt es Strahlen, die uns nie erreichen? Aber gewiß, sonst hätten wir ja keine Nacht und Ruhe. Sie sind sogar sehr wichtig, sie sagen uns auch etwas aus über die Welt da draußen. Sie sagen uns das meiste aus. Wenn alle Strahlen ungehemmt in unser Auge kämen, sähen wir armseliger als ein Regenwurm oder ein Geißeltierchen, wir sähen immer alles und deshalb nichts. Wer die Strahlen nicht gesiebt bekommt und sie selber nicht filtern, nicht ordnen, abblenden, abhalten kann, der erstickt im

Reichtum des Lichtes, er sähe alles leuchtend, — Licht, aber keine beleuchtete Welt. Es gäbe kein Sehen ohne das Nichtsehen.

Das Licht, das große, herrliche des Tages, kommt von der Sonne. Das wissen wir, da wir keine Jupiterbewohner sind, seit je. Aber mehr wußte man nicht als dies: viel Licht, sehr viel Licht. Da schaute der Pater Scheiner durch ein geschwärztes Fernrohr und sah Flekken auf der Sonne. Das faßten die Menschen nicht, das konnte ja nicht sein. Aber die Flecken waren da. Und es war gut so. Denn an den Flecken konnte man sehen, daß die Sonne sich dreht, daß die Sonnenoberfläche ein wogendes, spritzendes Meer ist. Dann nahm Newton einen kleinen, schmalen Sonnenstrahl und führte ihn durch eine Glasecke. Und der weiße Strahl war ein bunter Fächer geworden. Newton erkannte: Die reinste weiße Sonnenfarbe ist nicht einfach, sondern ein Gemisch aus vielen Farben. Wenn ich die einzelnen Spektralfarben Rot, Grün, Blau usw. sehen will, muß ich die andern Farben wegsieben. Stürmen sie alle in fröhlichem Durcheinander auf mein Auge ein, dann sehe ich Weiß. Man hat viel Geist aufgewendet, um die Ergebnisse Newtons zu beseitigen. Aber sie blieben, und es kam noch schlimmer. In diesem prachtvollen Farbenfächer (dem Sonnenspektrum) klafften Lücken, dunkle Stellen, während jedes Erdenlämpchen einen geschlossenen Fächer liefert. Aber bald wurden diese Fraunhoferschen dunklen Linien weit aufklärender und leuchtender als das helle Spektrum. Sie erzählten etwas von Stoffen in der Erdatmosphäre, von der Zusammensetzung des Sonnenkörpers, von den Verhältnissen auf Planeten und Kometen, von Bewegungen und Entfernungen, von Hitzegrad und Alter der Fixsterne, von hellen und dunklen Nebeln im Weltenraum. Und zugleich fingen sie von der Kleinwelt zu plaudern an, von Atomen und Molekülbau, von Elektronenbahnen und Elektronensprüngen.

Also die Welt wird bunt nicht durch die Fülle des Lichtes, sondern durch die Beschränkung, und Lichtwellen, die uns nie erreichen, verraten uns die Geheimnisse der kosmischen Ferne. Wenn aber gar keine Lichtwellen unser Auge erregen, haben wir trotzdem eine Sehempfindung: Wir sehen dann Schwarz. Die genauere Untersuchung des Farbenspektrums hat noch weitere Merkwürdigkeiten, merkwürdige Beschränkungen zu Tage gefördert. Wir sehen die Farben von Rot bis Violett, oder, wie der Physiker sagt, unser Gesichtsinn spricht an auf die Frequenzen 380—764 Billionen, d. i. etwa eine Oktav von Schwingungen. Das ist herzlich wenig. Gibt es denn nur eine Oktav oder mehrere? Es gibt sehr viele. Seitdem wir die Lichtwellen als einen Sonderfall der elektromagnetischen Wellen auffassen lernten, haben wir viele Oktaven kennen gelernt, und es wäre schwer, eine Grenze der Möglichkeiten anzugeben. Besonders die Photoplatte und das Elektrometer haben uns einiges aus diesem Gebiet verraten. Sich dieser dunkelbleibenden Welt bewußt werden, heißt natürlich bei den Menschen die Forschungstriebe wecken. Sie arbeiten je nach Naturell in verschiedenem Stile: schrittweise, sprungweise, logisch, phantastisch, kritisch, verwegen usw.

Den ersten, vorsichtigen Schritt über das sichtbare Spektrum hinaus ermöglicht die Lichtempfindlichkeit der Silbersalze, die wir in den Trockenplatten ausnutzen. Läßt man ein Spektrum auf die Platte fallen, so zeigt sie sich über das sichtbare Violett hinaus geschwärzt. Das sind die berühmten ultravioletten Strahlen, denen zuliebe wir an die See oder in die Hochalpen gehen, um die bekannte „gesunde Farbe“ zu bekommen. Auch am roten Ende des Spektrums gelang es, über den sichtbaren Bereich hinauszuschreiten. Hier hilft uns in etwa ein anderer Sinn, der Wärmesinn, denn die auffälligste Wirkung dieses Strahlenbereiches ist die Erwärmung. Doch zum Messen ist unser Temperatursinn wenig geeignet, die genaueren Untersuchungen wurden mit feinen Thermometern durchgeführt. Auch hat man jetzt die photographische Platte so sensibilisiert, daß sie auch die infraroten Strahlen nachzuweisen gestattet.

Dies vorsichtige Hinaustasten über das sichtbare Spektrum führte also schrittweise zu neuen Erkenntnissen. Aber dann kamen auch die Sprünge. Den ersten tat die Theorie, die die wesentliche Übereinstimmung zwischen Licht und Elektrizität aufzeigte und zu den

bestätigenden Versuchen von Heinrich Hertz Anlaß gab. Aber ehe diese Ergebnisse sich auswirken konnten, führte die Photoplatte auf einmal in ein ganz neues Gebiet. Röntgens Entdeckung der X-Strahlen wirkte geradezu explosiv. Daß es Strahlen gab, die Haut und Herz und Magen, die Brieftasche und Geldbörse durchdrangen, das schlug auch beim großen Publikum ein. Die Röntgenstrahlen haben alles gehalten und weit übertroffen, was man von ihnen erwartete, ihre Verdienste für die ärztliche Diagnose sind ungeheuer, bei der Untersuchung von Maschinenbauteilen, Steinen, Erzen usw. sind sie unentbehrlich geworden.

Aber auch für den Physiker war etwas ganz Neues aufgetreten, über dessen Tragweite man allerdings erst nach und nach ins klare kam. Die X-Strahlen waren auch Wellen, aber aus einem ganz andern Bereich, zirka zweitausendmal kürzer als die Lichtwellen. Erst 1912 lehrte Laue diese Wellenlängen messen und erschloß damit gleichzeitig einen fruchtbaren Einblick in den Feinbau der Kristalle.

Sofort jedoch setzte nach der Entdekkung Röntgens die Suche nach weiteren Strahlungen ein und führte mehrfach zum Erfolg. So gelang es Becquerel, im Uran einen Körper zu finden, der stets eine solche Strahlung aussandte, und in der glücklichen Hand des Forscherpaares Curie gestaltete sich dieser Befund zu der Entdeckung der Radioaktivität. Gewisse Elemente, von denen Radium das berühmteste geblieben ist, zerfallen unter Aussendung einer dreifachen Strahlung und bilden dabei neue Elemente. Die alten Träume der Alchimisten erwachen wieder, das Goldmachen sieht nicht mehr so verzweifelt aus, seitdem es Rutherford und andern gelang, wenigstens die eine oder andere Elementumwandlung, wenn auch mit verschwenderischem Energieaufwand, zu erzielen. Daß die erwähnten Strahlen auf den menschlichen Körper wirken, ist nicht zu bezweifeln, als Mittel gegen Krebs werden Radiumpräparate allgemein angewandt. Aber wir sehen oder fühlen diese α- oder β- oder γ-Strahlen nicht. Neben der photographischen Platte verraten uns besonders feine elektrische Spannungs- und Entladungsmesser sowie die Nebelbildung in wasserdampfgesättigter Luft das Auftreten und die Eigenschaften dieser Strahlung. Hier genügt es uns, das Ergebnis festzuhalten, daß wir ihr fast überall begegnen und daß besonders einige Quellen und Bodengase radioaktive Stoffe in beachtenswerter Menge enthalten, so daß man geneigt sein mag, gewisse Heilwirkungen von Kurbrunnen und Kurorten mit der Strahlung in Verbindung zu bringen.

Bei dem Aufspüren der radioaktiven Stoffe stellte es sich seit 1912 heraus, daß nicht nur aus dem Erdboden, sondern auch aus dem Weltraum eine Strahlung zufließt, die sich nicht mit einer uns bekannten, etwa dem Sonnenlicht oder den Elektronenschwärmen, die von der Sonne bald mehr, bald weniger ausgestoßen werden und die uns die Polarlichter verschaffen, zu decken scheint: die kosmische oder Höhenstrahlung. Die Feststellung, daß wir in einem fort mit äußerst durchdringenden Strahlen oder Teilchen beschossen und durchschossen werden, könnte einem ja den Atem rauben, wenn nicht die Tatsache bestände, daß Mensch und Tier die Strahlen anscheinend seit Jahrtausenden so gut vertragen, daß wir bis jetzt noch nichts von einer Beeinflussung gemerkt haben.

Zugleich mit der näheren Untersuchung und Verwendung der kurzen und kürzesten Wellen ging nun auch die Aufschließung des Bereiches der langen Wellen vor sich, zu der Hertz den Anstoß gegeben hatte, das aber erst durch die Entwicklung von Funkentelegraphie und Rundfunk für weiteste Kreise Bedeutung gewann. Hier ist die Forderung des Aussiebens der Wellen, der Ruf nach Selektivität der Empfänger allbekannt. Es ist doch so, daß ein wildes Gewirr von Radiowellen, ganze Wellenorkane uns umbrausen und der abgestimmte Empfänger es möglich macht, daß nur ein schmales Wellenband von bestimmter Wellenlänge, das irgend ein Sender in Afrika oder Neuseeland erregt, hier in all dem Wellengetose zur Geltung kommt. Diese Wellenlänge kommt zur Geltung, weil wir unzählige andere schweigen heißen. Das ist freilich nicht immer leicht, und oft erscheint es als der einfachere Weg, in ganz andere Wellenbereiche zu entfliehen, um den Störungen entgehen zu können. Die

Ultrakurzwellen, die für die Zwecke des Fernsehens in Anspruch genommen werden, haben unter anderem auch den Vorteil, Neuland, d. h. ungestörtes Gebiet darzustellen.

Es sind noch manche Strahlen inzwischen angegeben worden, aber die Entdecker haben zumeist nicht das Glück gehabt, andern Forschern die Mitbeobachtung und Bestätigung ihrer Funde zu ermöglichen. Ob die Gurwitschstrahlung, die eine Begleiterscheinung von Lebensprozessen, z. B. der Kernteilung, sein soll, dasselbe Schicksal teilen wird, ist wohl noch nicht entschieden. Natürlich gibt es Lebensprozesse, die mit Strahlungsaussendung verbunden sind; das zeigt ja jedes Johanniswürmchen und Meeresleuchttierchen. Eine große Überraschung wäre die biologische Strahlung nicht, doch sollte der Nachweis bündiger geführt werden.

Es mag dieser kleine Ausblick auf das Reich der Wellen genügen, von einem Ausschreiten des ganzen kann gar keine Rede sein. Ein Stachel geht mit und bohrt tiefer, je mehr wir uns der Ausmaße des ganzen Bereiches bewußt werden: Wie wenig von all dem nehmen wir wirklich wahr! Welche Summe von Hebeln, Pumpen, Linsen, Chemikalien brauchen wir, um nur dahinterzukommen, daß es solche Wellen gibt!

Eine solche Sachlage wird als unbefriedigend empfunden. Man sucht nach Lösungen. Und wer sucht, der findet. Man erfindet neue Sinne. Nicht grobe, handfeste Sinne, die jeder hat und zur Probe verwenden kann, sondern besonders feine Sinne, die nur die privilegierten Medien haben, die Pythia und die Wala u. ä. Es ist kein Zweifel, daß der Mensch sich vom Menschen durch die Empfindungschwelle, die Empfindlichkeit unterscheidet. Man ist heute in recht vorsichtigen Kreisen der Wissenschaft geneigt, z. B. in der Wünschelrutenfrage nicht alles als Humbug abzutun. Es handelt sich bekanntlich um die Fähigkeit, durch den Ausschlag eines winkelförmig gespannt gehaltenen Haselstäbchens oder Drahtes Wasseradern oder auch Erzgänge festzustellen. Wir haben Apparate, die durchaus nicht geheimnisvoll sind und uns Erzlager, Salzstöcke, Petroleumquellen aufspüren helfen. Sie benutzen die Änderungen der Schwerkraft oder der Durchlässigkeit für Schall und elektrische Wellen durch derartige unterirdische Lagerstätten. Darin liegt nichts Spukhaftes, erst recht nicht, wenn der Geologe aus dem ihm bekannten Aufbau der Gegend oder der Botaniker aus dem Pflanzenbestand der Oberfläche den Verlauf eines Grundwasserstromes ableitet. Der Rutengänger merkt ihn durch den Ausschlag der Gerte. Man braucht nichts gegen ihn daraus zu schließen, daß er seine Leistung nicht erklären kann. Man ist mit Ernst und bestem Willen diesen Fragen nähergetreten, und es steht zu hoffen, daß sie bald gelöst werden. Wenn man die Theorien einzelner Rutengänger hört, kann man allerdings verstimmt werden, besonders dann, wenn sie ihre Frage mit der über die berüchtigten „Erdstrahlen" verquicken. Schlaflosigkeit und ähnliche üble Zustände verbinden sich mit dem Aufenthalt in einem bestimmten Zimmer oder einer Zimmerecke oder einer bestimmten Stellung des Bettes. Natürlich gibt es überall findige Helfer, die „Strahlen" als Übeltäter entdecken und durch Ketten, Platten, Netze, Ringe und weiß Gott welchen Zauber die Strahlen abschirmen. Der rechte Arzt wird natürlich auch vielleicht das Bett umstellen lassen, nicht weil er an die Erdstrahlen glaubt, sondern weil er die Macht der Autosuggestion kennt. Es ist schlimm für die Erdstrahlen, daß man nie mit elektrischen Meßinstrumenten sie hat bestätigen können, obgleich man deren Empfindlichkeit fast beliebig steigern kann und so Ströme und Strahlungen nachweist, die in tausendfacher Dosierung selbst die empfindlichsten Körper nicht im mindesten kitzeln. Bestätigende Versuche derart, wie sie aus der Schweiz neulich berichtet wurden (Frankf. Umschau 1935, S. 995), können, wie der Berichterstatter Frenzel zeigt, einen in der Zurückhaltung nur bestärken. Man wollte an Mäusen und an Gemüse den Einfluß der Strahlenzonen nachgewiesen haben. Gewiß ist in weitesten Kreisen das Interesse für diese Frage geweckt, und es ist sogar ungesund groß geworden. Was hier Tatsächliches zu entdecken ist, dürfte in absehbarer Zeit zur Strecke gebracht sein.

Man könnte in derselben Weise verwandte Dinge behandeln: die Heilstrahlen und auch das Hellsehen, höchst um-

strittene Gebiete, die man eben deshalb nicht mit ein paar Worten beurteilen kann. Ich möchte es niemand verargen, wenn er für seinen Privatgebrauch alles als Unfug erklärt. Recht schwierig erweisen sich derartige Fragen für gerichtliche Behandlung. Das liegt am Verfahren, an der Fassung der einschlägigen Gesetze und an dem nicht zu verachtenden Faktor der Volksstimme. Am schwersten hat es vielleicht die Wissenschaft, die das Körnchen Wahrheit in all der Spreu suchen soll. Aber sie sucht ruhig und unverdrossen weiter. Dagegen sucht sie nicht mehr bei dem eigentlichen Spiritismus, der Geister der Verstorbenen heraufbeschwören will, und auch nicht mehr bei der Astrologie, die das Schicksal des Menschen von der Konstellation der Planeten bei seiner Geburtsstunde ableitet. Man verstehe mich recht: die Fragen sind damit nicht aus der Welt geschafft, aber es sind andere als wissenschaftliche Interessen, die ihr Dasein verlängern. In etwa trifft diese Kennzeichnung auch zu auf Strahlungen, wo das Aufregende in der Benennung liegt, etwa bei den „Todesstrahlen". Die Sache — es handelt sich um hochfrequente Schallwellen — ist durchaus im Lote, aber warum man nun gerade diese Anordnung mit dem ominösen Namen ausrüstet und nicht die Röntgen- oder Radiumstrahlen, das erklärt sich vielleicht durch die propagandistische Psyche des „Entdeckers".

Bei den bekannten, einwandfrei nachweisbaren Strahlen ist man sich meistens auch über ihre Bedeutung für den Menschen klar. Was die Sonnenstrahlen uns schenken, darüber ist kein Wort zu verlieren. Wie oft hat der Mensch die Sonne geradezu göttlich verehrt! Man denkt natürlich zunächst an das Tageslicht, den sichtbaren Teil, darf aber auch den ultravioletten und infraroten nicht vergessen. Es ist das anerkannte Verdienst von Prof. Dorno in Davos, in einem eigenen Institut die Eigenschaften, die Segnungen und Gefahren des Lichtes, besonders des in den Hochalpen bevorzugten kurzwelligen Teiles im Rahmen der andern klimatischen Faktoren klarzustellen. Daß die Elektronenschauer, die von der Sonne ausgesandt werden, nicht nur magnetische Stürme verursachen, sondern auch an der Wettergestaltung beteiligt sind, ist fast allgemein anerkannt. Sehr gern schreibt man dem Mond außer dem zurückgeworfenen Sonnenlicht, das unsere langen Nächte so freundlich erhellt, und der Schwerewirkung, die unsere Ozeane in Ebbe und Flut bewegt, noch Beeinflussung des Wetters zu. Trotz Dr. Falb fehlen noch die Beweise. Geht man jetzt mit etwas nüchterner Logik weiter, so scheiden die Planeten ganz aus.

Es gibt gewiß noch eine Reihe von Strahlungen in der Welt, von denen wir für gewöhnlich oder dauernd abgeschlossen sind. Das zeigen uns schon die Erfahrungen mit den Höhenstrahlen. Diese Strahlung nimmt mit der Entfernung vom Erdboden, wenigstens zunächst, zu. Daher die allbekannten Versuche von Prof. Picard, Prof. Regener und den übrigen Stratosphärenfliegern, so hoch wie möglich vorzudringen, um diese Strahlung zu messen. An einer eigentümlichen Sperrschicht, die der Funkfreund als Heavysideschicht kennt, dürften manche in die Atmosphäre eindringende Strahlen zurückgeworfen werden, uns also nie erreichen. Aber im Innern nicht nur der Sonne, sondern auch der Fixsterne und unserer Erde gibt es natürliche Sperrschichten in Hülle und Fülle. Da drinnen herrscht ein unvorstellbares Chaos von allen möglichen Strahlen und Wellenlängen. Man braucht sich dieser Wirklichkeit nur in etwa bewußt zu werden, um den wehleidigen Trost über die Enge unserer Aufnahmefähigkeit in einen aufrichtigen Glückwunsch umzustimmen. Da hat es Mutter Natur doch gut gemeint, als sie uns mit dem selektiven Empfänger ausrüstete. Und die Wahl des Wellenbereiches? Nun ja, Vergleiche mit einem andern und deshalb Kritik sind uns unmöglich. Aber man kann sich an eine andere Auswahl erinnern, welche die Natur für uns traf und die sich auf die Größenordnung bezieht, in welche die gewöhnlichen Objekte unserer Wahrnehmung hineinpassen. Und da möchte ich sagen: Trotz aller Wunder des Mikroskops und des Fernrohrs, ein springendes Fohlen ist doch mehr als eine Diatomeenschale und ein Blick vom Rigi mehr als ein Sonnenflecken. Am Ende hat Lynkeus schon recht: „Ihr glücklichen Augen, Was je ihr gesehn, Es sei, wie es wolle, Es war doch so schön." Franz Heselhaus S. J.

Besprechungen

Zeitfragen

Wahrheit und Lüge des Kommunismus. Mit einem Anhang: Der Mensch und die Technik. Von Nikolai Berdjajew. Deutsch v. J. Schor. 8° (135 S.) Luzern 1934, Vita Nuova. M 3.—

Der russische Emigrant und Religionsphilosoph will in gerechter Haltung den Bolschewismus verstehen und beurteilen. Wahrheit und Lüge des Kommunismus, Psychologie der russischen Gottlosigkeit, die Generallinie der Sowjetphilosophie sind die Hauptkapitel des Buches. Marxismus wird als religiöser Messianismus verstanden. Der kommunistische Atheismus wird scharf abgehoben vom russischen vorrevolutionären Atheismus. Ersterer hat als besonderes Merkmal die Verbindung mit Partei und Staat, so daß der Atheismus „militant" und eine wichtige Partei- und Staatsangelegenheit wird. Ein intimeres Verständnis für katholische Einrichtungen ist Berdjajew nicht gelungen. Über die Zukunft meint er: „Wir haben keinen Grund, allzu optimistisch zu sein. Die Zukunft gehört den arbeitenden Massen; das ist ein unabwendbares Schicksal der Welt, in dem eine tiefe Gerechtigkeit beschlossen liegt. Somit hängt alles davon ab, wessen Geistes diese Massen sein, und in wessen Namen sie das neue Leben erschaffen werden; im Namen Gottes und Christi, im Zeichen des geistigen Prinzips — oder im Namen der vergötterten Materie, des vergötterten menschlichen Kollektivs, in dem das menschliche Antlitz verloren geht und die menschliche Seele abstirbt. Dies ist die Frage, die das russische Volk der gesamten Welt gestellt hat."

J. B. Schuster S. J.

Philosophie

Der Irrtum in der Philosophie. Von Balduin Schwarz. 8° (VIII u. 300 S.) Münster 1934, Aschendorff. M 12.—, geb. M 13.75

Gegenüber einem kraftlosen, alles verstehenden und alles gelten lassenden Relativismus, der von Wahrheit und Irrtum überhaupt nicht mehr zu reden wagt, bedeutet ein Buch wie das vorliegende ein wirklich zeitgemäßes und sehr verdienstliches Werk. Die manchmal kaum übersehbare Menge verschiedener philosophischer Meinungen ist es ja, die namentlich den Anfänger so leicht verwirrt und entmutigt und es ihm beinahe als Anmaßung erscheinen läßt, ein festes Urteil über Wahr oder Falsch zu fällen. Hier kommt es darauf an, das Abweichen von der Wahrheit als solches geschichtlich und psychologisch verständlich zu machen. Die klassischen Irrtumstheorien der großen Philosophen, die sich durchweg nur ganz im Abstrakten und Allgemeinen bewegen, etwa jeden Irrtum auf den „Willen" zurückführen, genügen dazu nicht; sie bleiben wenig überzeugend, solange nicht die vielverschlungenen Pfade, die zum Irrtum führen, mehr im einzelnen aufgedeckt werden. Dieser trotz ihrer Wichtigkeit, soviel wir wissen, bisher noch nie zusammenhängend behandelten Aufgabe hat sich der Verfasser mit großem Geschick und glücklichem Erfolg unterzogen. Da ist nirgends apriorische Konstruktion. Man ist immer wieder überrascht über die umfassende Kenntnis der vorgekommenen und vorkommenden Irrgänge, die sich auch ohne Nennung vieler Namen überall offenbart, über das feine psychologische Verständnis, über das sichere Urteil und so manche treffende Einzelbemerkung. Dabei verliert sich der Verfasser nicht in ermüdenden, allzu breiten Einzelanalysen, deren eigentlich philosophisches Ergebnis vielleicht doch kümmerlich wäre, sondern bewahrt sich einen freien, klaren Blick für das Wesentliche. So ist ein Buch entstanden, das wirklich reich ist an echt philosophischer Einsicht, und das unseres Erachtens nicht so „vorläufig" ist, wie der Verfasser in seiner Bescheidenheit zu meinen scheint. Im einzelnen werden im ersten, systematischen Teil behandelt: die Irrtumsformen (besonders: stillschweigende Identifizierung; stillschweigende Analogisierung; Verwechslung vollständiger und unvollständiger Disjunktion oder falsche Verkoppelung zweier Disjunktionen); psychologische Quellen des Irrtums (im

Bereich des Sprachlichen; die konstruktive Tendenz als Irrtumsquelle; das Verfehlen der philosophischen Fragestellung; Irrtumsquellen im Bereich des Emotionalen). Der kürzere zweite, geschichtliche Teil bringt eine dankenswerte, knappe Übersicht über die Irrtumstheorien in der Geschichte der abendländischen Philosophie bis Kant; ausführlicher findet man diese Fragen in einem fast gleichzeitig erschienenen Werk von Leo Keeler S. J. behandelt: The Problem of Error from Plato to Kant (Rom 1934, Gregoriana).

J. de Vries S. J.

Der Psychologismus im englischen Empirismus. Von Hans Pfeil. (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte, hrsg. von Hans Meyer, Bd. 5.) 8° (180 S.) Paderborn 1934, Schöningh. M 4.80

Pfeil gibt uns eine klare und aufschlußreiche Darstellung der psychologistischen Tendenzen im englischen Empirismus von Bacon bis Hume. Der Grundfehler des englischen Psychologismus, der zuerst bei Locke klar hervortritt, ist die Verwechslung von Denkinhalt mit sinnlichem Vorstellungsinhalt („sensualistischer Psychologismus"). Daraus ergeben sich leicht weitere verhängnisvolle Verwechslungen: die Verwechslung von Logik und Psychologie („wissenschaftstheoretischer Ps."), von logischen Idealgesetzen und psychologischen Realgesetzen („nomologischer Ps."), von Geltung und naturgesetzlichem Entstehen („methodologischer Ps."), von objektiver Evidenz und subjektivem Überzeugtheitsgefühl („erkenntnistheoretischer Ps."). Pfeil geht den Äußerungen dieser verschiedenen Formen des Psychologismus bei Bacon, Locke, Berkeley und Hume nach. Bei Bacon ist eigentlicher Psychologismus noch nicht nachweisbar, wohl aber hat er ihn durch die einseitige Betonung der Induktion und den Mangel einer klaren Unterscheidung zwischen sinnlichem Erfahrungsinhalt und geistigem Erkenntnisinhalt vorbereitet. Bei Locke und noch klarer bei Berkeley findet sich die sensistische Verwechslung von sinnlichen Vorstellungen und Gedanken. Den letzten Folgerungen, die sich logisch daraus ergeben müßten, entgehen beide, wenn auch in verschiedener Weise, durch vorphilosophische rationalistische und theologische Grundeinstellungen, die sie nicht verleugnen können und wollen. So kommt es freilich zu Systemen ohne einheitlichen Stil. Erst Hume denkt den Sensismus im wesentlichen zu Ende. Er scheut sich nicht, aus der bloß psychologischen, auf Assoziation beruhenden Notwendigkeit der Überzeugungen (z. B. von der Außenwelt oder dem Kausalgesetz) auf deren Mangel an erkenntnistheoretischer Geltung zu schließen; diese Vermeidung des „methodologischen Psychologismus" ist doch wohl als die größere Folgerichtigkeit zu betrachten. Inkonsequent bleibt freilich auch bei Hume die Annahme apodiktischer Gewißheit der idealen Sätze der Mathematik. Hier blieb es J. St. Mill vorbehalten, die letzten Folgerungen zu ziehen. — Durch die scharfe Herausarbeitung der gedanklichen Zusammenhänge läßt das Werk Pfeils jedenfalls die geschichtliche Selbstwiderlegung des Psychologismus eindrucksvoll hervortreten: Entweder gelingt es dem Psychologismus nicht, seine Grundthese folgerichtig durchzuführen, oder er führt zur Zerstörung nicht nur der Metaphysik, sondern auch der empirischen Realwissenschaft, die er doch gerade retten wollte.

J. de Vries S. J.

Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Von Wilhelm Windelband. Billige Ausgabe. Mit einem Schlußkapitel „Die Philosophie im 20. Jahrhundert" und einer Übersicht über den Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung hrsg. von Heinz Heimsoeth. gr. 8° (XXXIX u. 642 S.) Tübingen 1935, Mohr. Geb. M 9.60

Mit Recht nennt der Bearbeiter dieser 13. Auflage Windelbands Lehrbuch „in seiner philosophiegeschichtlichen Anordnung und nach den pädagogischen Qualitäten einzigartig" (Seite V). Die Anlage ist problemhistorisch gehalten, die Denker rücken an die zweite Stelle. Windelband, zugleich Systematiker und Historiker, verfügt über eine staunenswerte Kraft des Zusammenschauens, ein bewundernswertes Wissen und eine vorbildliche Darstellungsart. Natürlich sind auch bei einem so genialen Ideenhistoriker seine Vorzüge seine Schwäche. Verglichen mit dem Altmeister der Er-

forschung der Scholastik, mit Clemens Baeumker, Windelbands Nachfolger in Straßburg, tritt die Schärfe der Linie, die Treue des Geschichtsbildes gelegentlich zurück. Nehmen wir z. B. die Darlegung der mittelalterlichen Philosophie, so ist doch manche Lehre und mancher Denker, etwa Duns Scotus, stellenweise nicht wenig verzeichnet. Auch die Literaturangaben sind nicht selten rückständig.

Heimsoeth hatte sein gutes Recht, das Werk so zu lassen, wie es werbend und anregend seinen Weg gegangen ist. Eine erste Vermehrung bedeutet die fast dreißig Seiten Kleindruck umfassende „Übersicht über den Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung" zu Anfang des Buches. Die Angaben zeichnen sich einmal durch Übersichtlichkeit und maßvolle Reichhaltigkeit und zweitens durch Unparteilichkeit aus, wie letzteres vom Verfasser der „Sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik" zu erwarten war. Es wäre kleinlich, auf die unterlaufenen Fehler und mancherlei Lücken im einzelnen hinzuweisen.

Neu ist der VIII. Teil: „Die Philosophie im 20. Jahrhundert" (S. 571—610). Daß Heimsoeth der berufene Forscher ist, im Geiste Windelbands zusammenfassend und übersichtlich die Wesenszüge der heutigen Zeit herauszuarbeiten, hat er u. a. in seiner „Metaphysik der Neuzeit" (Handbuch der Philosophie, hrsg. von Baeumler und Schröter) bewiesen. Nach einer kurzen einführenden Charakteristik werden im § 47 „Probleme des Erkennens" und im § 48 „Die Regionen der Wirklichkeit" in ihren treibenden Motiven mit Angabe der führenden Denker dargelegt. Bei weitem das aktuellste und auch weitere Kreise fesselnde Kapitel enthält § 49 „Mensch und Geschichte", das sich durch vertrauenerweckende Lebensnähe und klares Herausheben der Grundgedanken auszeichnet. Wenn jede lebendige Philosophie ihre Zeit auf Begriffe gebracht ist, so sieht hier jeder Leser, der das gegenwärtige Geschehen, wirtschaftliches, politisches, nationales, einzelwisenschaftliches, künstlerisches, verfolgt, daß dieser Satz heute besonders deutlich sichtbar wird.

Gewiß wird ein überzeugter Neuscholastiker, der sich einen offenen Blick für die gestaltenden Kräfte des realen und ideellen Geschehens der Jetztzeit bewahrt hat, die Erneuerung, Verjüngung und Bedeutung dieser Weltanschauung innerhalb des Ganzen der heutigen Ideendynamik nicht überschätzen. Trotzdem wird er mit der gelegentlich eingestreuten Bemerkung, daß die „seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts mit großer Energie vorangetriebene Arbeit des Neuthomismus" „viel zur Aufrechterhaltung und Wiederbelebung der metaphysischen Diskussion beigetragen" habe, die gewaltige Leistung der Neuscholastik als Ganzes, im Vergleich zur Wertung anderer philosophischer Haltungen, auch nicht annähernd entsprechend gewürdigt finden. B. Jansen S. J.

Die Welt des Geisteskranken. Von K. Birnbaum. [Verständliche Wissenschaft Bd. 24.] 12° (157 S. u. 7 Abb.) Berlin 1935, Springer. Geb. M 4.80

Aus reichem Wissen schöpfend, sucht der Verfasser in gedrängter, didaktisch wohl überlegter Form „das eigenartige Naturgeschehen der seelischen Störung dem allgemeinen Verständnis näher zu bringen", indem er „die Psychosen von all den Seiten her beleuchtet, von denen aus ein solches Verständnis gewonnen werden kann". Die einleitende Schilderung der vorübergehenden Geistesstörung im Meskalinrausch bietet dem Leser ein anschauliches „Modell der Psychose". Nach dem Studium dieses Modells mag er leichter den weiteren Ausführungen folgen, in denen von der vielgestaltigen und oft so fremdartigen Fülle einzelner Störungen und von der Gesamtstruktur der Krankheitsbilder die Rede ist. Der größte Abschnitt des Büchleins befaßt sich mit dem „Wesen" der Geistesstörung, mit ihren Grundlagen in körperlichen Vorgängen, in Konstitution, Vererbung usw., mit der Auslösung der Anlage und der individuellen Prägung des Krankheitsbildes durch das persönliche Lebensschicksal und alles, was dieses umfassen kann. Zum Abschluß wird auf die Auswirkung geistiger Störung in Gemeinschafts- und Kulturleben hingedeutet. Leser der Sammlung werden das Buch, dessen fachmännische Bewertung dem Psychiater zusteht, dankbar begrüßen und benützen und aus ihm nicht nur theoretisches Wissen, sondern auch da und dort feineres menschliches Verstehen

armer Mitmenschen lernen. Eine, nicht das Buch als Ganzes treffende Aussetzung: daß der Antike und dem christlichen Mittelalter körperliche wie geistige Krankheiten als „besondere Wesen, fremde, von außen her auf den Kranken wirkende Dämonen" gegolten haben, ist in dieser Verallgemeinerung geschichtlich unzutreffend. Vgl. z. B. B. Kalthoffs Buch: Das Gesundheitswesen bei Aristoteles. A. Willwoll S. J.

Vorgeschichte

Vorgeschichte von Deutschland. Von Carl Schuchhardt. 3., verb. Aufl. gr. 8° (399 S.) München 1935, Oldenbourg. Geb. M 9.60

Das Buch ist eine vollständige Vorgeschichte des zusammenhängenden deutschen Sprachgebietes. Auch die nichtgermanischen Gesittungen auf deutschem Boden samt der (geschichtlichen) römischen werden behandelt. So gewinnt der Leser volles Verständnis vom Werden unsers Volkes, von all dem, was auf unserem Boden an namentlich stofflichen Gesittungswerten geschaffen wurde und teilweise weiterlebt. Jeder, der sich die vorgeschichtliche Feldarbeit in deutschem Lande zum Ziel setzt, kann Schuchhardts Werk als Einführung benutzen. Man dürfte aber von einer deutschen Urgeschichte, gleichviel welchen Namens, erwarten, daß sie auch die außerdeutschen germanischen Länder bis zu ihrer Bekehrung zum Christentum gründlich mitbehandelt; namentlich das Verständnis der skandinavischen Bronzezeit ist zu dem unserer Vorgeschichte kaum erläßliche Bedingung. Leider werden diese Dinge bei Schuchhardt nur gestreift. Gleichwohl dürfte das vorliegende Buch bei seinem Reichtum an Stoff und der Abwesenheit jeder Schwärmerei, die so häufig gute Zwecke vereitelt, indem sie mehr Zweifel als Überzeugung weckt, einen hervorragenden Platz unter unsern vorgeschichtlichen Darstellungen einnehmen.

Unter den von Schuchhardt erwähnten Schriften vermißt man Menghins Weltgeschichte der Steinzeit, die zusammen mit Kerns Anfängen der Weltgeschichte z. B. bei Behandlung der Frage nach der indogermanischen Urheimat nicht übersehen werden darf, mag auch Schuchhardts Werk gerade hier vielleicht einen Fortschritt darstellen. Menghin beweist, daß der Ausgang der indogermanischen Zerstreuung im Norden liegt, daß der nordische Kreis der jüngeren Steinzeit, Norddeutschland und Südskandinavien, mit der indogermanischen Heimat vor dieser Zerstreuung zusammenfällt; aber Menghin gibt keine Erklärung der auffälligen Zweiteilung dieses Kreises in die beiden Kreise der Einzelgräber und Hünengräber. Schuchhardt bringt eine solche: Urindogermanen in engstem Sinne sind nur die Schnurkeramiker in Thüringen. Von diesen wurden die Hünengräberleute aufgesogen — die Binnenjüten, nach Kossinna und Menghin die Wurzel dieses Unterkreises, sind nur ein jüngerer Ableger Thüringens. Nach jener Aufsaugung, die rassisch einem siegreichen Eindringen der Nordischen ins fälische Gebiet gleichkommt und das Entstehen der Germanen zum Ergebnis hat, erfolgt die Ausbreitung der so verstärkten Indogermanen in südlicher und östlicher Richtung.

Im übrigen wird man sich mit der Zuweisung vorgeschichtlicher Kulturkreise zu geschichtlichen Völkernamen bei Schuchhardt nicht immer einverstanden erklären. Hier darf man sich im allgemeinen wohl noch getrost an Kossinna[1] halten, abgesehen von dessen Bezeichnung der Megalith- und Einzelgräberleute als Urgermanen und Urfinnen sowie der Bandkeramiker als Südindogermanen. Die Verschiedenheit des bandkeramischen Kreises vom nordischen läßt ja die Bandkeramiker als Nichtindogermanen erkennen. Erst ihre allmähliche Aufsaugung durch nordische Gruppen erzeugte auf ihrem Gebiete indogermanische Mischkreise. Darum darf man sie auch nicht mit Schuchhardt als Illyrer bezeichnen, denn unter Illyrern versteht man einen Zweig der Germanen. Wohl kommt der Name Illyrer den ursprünglichen (östlichen) Hallstattleuten der älteren Eisenzeit zu, die allerdings aus einer bandkeramisch-nordischen Mischung hervorgegangen sind. Ähnlich wird man die Lausitzer der Bronzezeit nicht zu Urschwaben, überhaupt nicht zu Germanen machen. Kossinna weist auf die Verschiedenheit ihrer Gesittung

[1] Vgl. die Besprechung seiner „Altgermanischen Kulturhöhe" von Fritz Flor im Anthropos 1932, S. 341.

von der germanischen, der sie an Güte der Bronzearbeit nachstanden, während sie in der Töpferei voraus waren. Gewiß dürften die zweifellos indogermanischen Lausitzer in den Germanen aufgegangen sein, so daß ihre Gesittung in jener der Sueben weiterleben würde.

Besonders wertvoll ist bei Schuchhardt die Beschreibung der Festungen, Burgen und Lager, namentlich der germanischen und römischen aus der Zeit des Ringens jener gewaltigen Großmächte. Auch die slavischen werden gebührend berücksichtigt. Hier scheint Schuchhardt häufig ein gutes Urteil zu beweisen, so wenn er die Varusschlacht an den Berg Teut und den Tötehof in die Nachbarschaft des karolingischen Theotmalhi, heute Detmold, verlegt, wodurch nebenbei die Lage des Hermannsdenkmals gerechtfertigt erscheint.

G. Lehmacher S. J.

Geschichte

Bismarck u. Katharina Orloff. Ein Idyll in der hohen Politik. Von Fürst Nikolai Orloff. Mit unveröffentlichten Briefen des Kanzlers und der Fürstin Orloff, nebst zwei Bildnissen. 8° (XIII u. 174 S.) München 1936, C. H. Beck. M 4.—, geb M 5.50

Der Besitz von dreizehn unbekannten Briefen Bismarcks an Katharina Orloff veranlaßte den Enkel der Fürstin, die Briefe herauszugeben und die Geschichte dieser Freundschaft eingehend darzulegen. Der Wert der Briefe liegt nach dem Verfasser darin, daß sie „so viel seelischen Gehalt und einen solchen Grad von Vertrautheit zeigen", über „das große Herzenserlebnis Bismarcks, sein wichtigstes wohl zunächst dem seiner ehelichen Liebe und sicher sein letztes", neuen Aufschluß geben und dadurch das Menschentum Bismarcks neu erhellen. Und doch scheint uns von dieser Seite der Ertrag nicht allzu reich zu sein. Das, was der Begegnung Bismarcks mit Katharina Orloff einen allgemeineren Sinn verleiht, ist wohl mehr die schicksalschwere Stunde der Begegnung. Unmittelbar vor seiner Berufung ins Ministerium sehen wir Bismarck in Biarritz gefangen von dem natürlichen Adel einer Frau, wie wenn es für ihn gar keine Politik gäbe, obwohl er noch wenige Tage vorher voll ungeduldiger Erwartung der Machtübernahme nervös und gelangweilt in den Räumen der Pariser Gesandtschaft umhergeirrt ist. Doch ist es gut, daß das Verhältnis Bismarcks zu Katharina einmal zu vollständiger Darstellung kam. Es stellt sich heraus, daß die Liebe, die Bismarck zu der Fürstin trug, sich in den Grenzen der Pflicht hielt. Das schwärmerische Verhältnis wurde ermöglicht durch das Vertrauen des Fürsten Orloff, mit dem Bismarck eine aufrichtige Lebensfreundschaft verband, und durch die Selbstlosigkeit der Frau von Bismarck, die, ohne an Würde zu verlieren, immer zurücktrat, wenn es für ihren Gatten von Vorteil war. Es verrät den feinen, fraulichen Sinn der Fürstin Orloff, daß ihre natürlich-vertrauliche Haltung gegenüber Bismarck, sobald sie Mutter wurde, wie von selbst in einen zurückhaltenden Ton überging.

F. Kempf S. J.

Sozialwissenschaft

Österreichs Bevölkerungspolitik unter Maria Theresia. Von Konrad Schünemann. [Veröffentlichungen des „Instituts zur Erfassung des deutschen Volkstums im Süden und Südosten in München" und des „Instituts für ostbayrische Heimatforschung in Passau" Nr. 6.] 8° (X u. 409 S.) Berlin 1935, Deutsche Rundschau G. m. b. H. Kart. M 5.—

Erst in allerneuester Zeit ist man dazu übergegangen, das Volk selbst, seine stammesmäßige Zusammensetzung in die geschichtliche Untersuchung einzubeziehen. Einen bedeutsamen Beitrag zu dieser Seite der Geschichtsforschung bietet das vorliegende Werk des Berliner Universitätsprofessors Dr. Konr. Schünemann. Es behandelt die Entstehungsgeschichte der deutschen Bevölkerungsteile in Ungarn, insbesondere der deutschen Sprachinseln im Banat, in der Batschka und andern ehemals ungarischen Besitzungen, die heute nur zum kleineren Teil zu Ungarn, zum größeren zu Jugoslavien und Rumänien gehören. Das große Verdienst dieser Arbeit liegt in dem Nachweis, daß die von deutschgegnerischer Seite aufgestellte Behauptung, die in jenen Gegenden lebenden Deutschen seien als Gäste auf Kosten des Wirtsvolkes zu ihrem Besitz gekommen, durch-

aus irrig ist. In Wirklichkeit wurden die deutschen Kolonisten auf wirtschaftlich vorher kaum genutztem Neuland angesiedelt, das durch die Türkenkriege in eine Wüstenei verwandelt worden war und erst durch die deutschen Ansiedler in Kulturland umgewandelt wurde.

Die Untersuchung Schünemanns ist keine leichte Lektüre; man kann nicht darüber hinweglesen, sondern muß sie studieren. Das liegt aber nicht etwa an einer Schwerfälligkeit oder Unklarheit der Ausdrucksweise, sondern an der Fülle des dargebotenen Materials und an der Mannigfaltigkeit und Kompliziertheit der damaligen österreichisch-ungarischen Behördenorganisation, ohne deren gründliche Kenntnis und stetige Auseinanderhaltung die Schwierigkeiten der Durchführung der theresianischen Bevölkerungspolitik nicht zu verstehen sind. Als Grundlage der Untersuchung diente dem Verfasser das sehr reichhaltige und in bevölkerungspolitischer Hinsicht bisher wenig ausgebeutete Wiener Staatsarchiv. Aus den Akten dieses Archivs ergibt sich, daß die bevölkerungspolitischen Maßnahmen der österreichischen Monarchie im 18. Jahrhundert hauptsächlich der Initiative der obersten Staatsleitung ihre Entstehung verdankten, und daß Österreichs große Herrscherin Maria Theresia dem Werke der Wiederbevölkerung der durch die Türkenkriege entvölkerten ungarischen Reichshälfte größtes Interesse und tatkräftige Mitwirkung angedeihen ließ. Wenn die „Populationistik" in Österreich denoch nicht die gleichen Erfolge erzielte wie in Preußen unter Maria Theresias großem Gegenspieler, so liegt die Ursache hauptsächlich in dem weniger festen Gefüge und in der weniger straffen Zentralisierung der habsburgischen Monarchie. Namentlich die Gegensätze zwischen Staatsrat, ungarischer und böhmisch-österreichischer Hofkanzlei, zwischen Zivil- und Militärbehörden erwiesen sich als ein großes Hemmnis einer energischen und konsequenten Bevölkerungspolitik.

Der Enderfolg der österreichisch-ungarischen „Populationistik" war aber keineswegs unbedeutend. Ganz abgesehen von der privaten Kolonistenanwerbung, die sich zahlenmäßig schwer abschätzen läßt, kann allein die staatliche Ansiedlung im Banat auf Grund der Transportkonsignationen für das Jahrzehnt 1763 bis 1772 auf 11 000 Familien mit 42 000 Köpfen veranschlagt werden. Für die Batschka sind mindestens 4000 Familien mit 16 000 Köpfen anzunehmen. Die österreichische „Impopulation" blieb freilich hinter der preußischen, die für die Regierungszeit Friedrichs des Großen auf 300 000 Köpfe veranschlagt wird, weit zurück. Aber bei den für Ungarn angegebenen Zahlen handelt es sich um das Ergebnis eines einzigen Jahrzehnts, während sich die preußische Kolonistenwerbung fast ununterbrochen über die ganze 46jährige Regierungszeit Friedrichs des Großen erstreckte und auch die Privatansiedlung miteinschließt.

Der Verfasser hebt an verschiedenen Stellen die durch die Gegenreformation in den deutschen Erblanden Österreichs bewirkte Bevölkerungsverminderung hervor. Er überschätzt offenbar die bevölkerungspolitischen Wirkungen dieser Maßnahmen sehr, während er auf die durch die Türkenkriege, den österreichischen Erbfolgekrieg und die schlesischen Kriege in den deutschen Erblanden hervorgerufene Bevölkerungsverminderung nicht genug Gewicht legt. Gewiß hat der unglückselige Grundsatz „cuius regio, eius religio" für die davon betroffenen konfessionellen Minderheiten schwere Benachteiligungen im Gefolge gehabt; für die Katholiken wohl noch mehr als für die Protestanten, da der Grundsatz in den protestantischen Territorien viel gründlicher und konsequenter durchgeführt wurde als in den katholischen. Das geht gerade aus der Darstellung Schünemanns deutlich hervor. Denn so beträchtliche katholische Minderheiten, wie sie nach Schünemanns Darstellung für die Protestanten Oberösterreichs vorausgesetzt werden müssen, gab es in den schon vor dem Dreißigjährigen Kriege im Besitz protestantischer Landesfürsten befindlichen Territorien überhaupt nicht. Die verhältnismäßig großen katholischen Minderheiten in der Grafschaft Mark und die noch größeren protestantischen in Schlesien waren Ausnahmen, deren Fortbestand auf besonderen Rechtstiteln beruhte, ebenso wie bei einigen in ganz protestantischer Umgebung bestehengebliebenen katholischen Stiften und Klöstern. Im übrigen waren Reformation und Gegenreformation in der theresianischen Epoche und den ihr unmittelbar vorausgehenden Jahrzehnten längst ab-

geschlossen. Das im Westfälischen Frieden für die Berechtigung freier Religionsübung konfessioneller Minderheiten festgesetzte Normaljahr bot eine sichere Rechtsgrundlage, und wenn ihre Geltendmachung auch später noch einzelne Familien zur Auswanderung veranlaßte, so kann doch von einer „Entvölkerung" auf Grund solcher Vorkommnisse nicht die Rede sein. Unrichtig ist es auch, wenn der Verfasser auf S. 342 das Versagen der österreichischen Kolonistenwerbung im Herzogtum Berg auf den „vorwiegend protestantischen Charakter" dieses Landes zurückführt. Im Herzogtum Berg hielten sich die beiden christlichen Konfessionen einigermaßen die Waage; ein kleines Übergewicht bestand auf katholischer Seite.

Die angeführten Unrichtigkeiten kommen aber gar nicht in Betracht gegenüber den großen Vorzügen dieses bedeutsamen Werkes, die im Vorhergehenden schon hervorgehoben wurden. Es sei hier nur noch hingewiesen auf das beinahe sechzig Spalten füllende Namen- und Sachverzeichnis, das durch seine Verweisungen die Ausnutzung des in der Schrift niedergelegten reichen Quellenmaterials sehr erleichtert.

H. A. Krose S. J.

Naturwissenschaft

Vitamine und Mangelkrankheiten. (Verständliche Wissenschaft, 27. Bd.) Von Dr. Hermann Rudy. 8° (159 S. u. 37 Abb.) Berlin 1936, Julius Springer. Geb. M 4.80

Der Verfasser leistet in diesem Büchlein ein Zweifaches. Er gibt einen Überblick über unser jetziges Wissen von den Vitaminen, ihrer Zahl, ihrer chemischen Beschaffenheit, ihrem spezifischen Wirken im Organismus und von den Methoden, nach denen sie erforscht werden: also im wesentlichen eine Chemie und Physik dieser für das Leben so unentbehrlichen Stoffe. Dann spricht er aber auch von ihrer praktischen Bedeutung für die richtige Zusammensetzung, die Aufbewahrung und Dosierung unserer Nahrungsmittel, ohne allerdings eigentliche Speisezettel aufzustellen. Mit erfrischendem Freimut tritt der Verfasser allerlei Einseitigkeiten und Übertreibungen entgegen, die immer bei Entdeckung oder klarerer Erkennung von etwas Neuem aufzutreten pflegen. Es ist ein Unsinn, daß man die menschliche Ernährung nur auf Zufuhr von Vitaminen einstellen wollte und darüber die Eiweiße, Kohlehydrate, Fette, Salze, die genau so wichtig sind, zu vergessen schien. Auch ist es falsch, nun alles roh essen zu wollen, weil viele Vitamine durch Kochen oder sonstige küchenmäßige Behandlung zerstört oder geschwächt werden. Man esse das, was das Kochen nicht verträgt, roh, was aber in gekochtem Zustand vom Magen besser verarbeitet und zugänglicher wird, z. B. das Fleisch, möge man nach wie vor kochen. Die Vitamine finden sich stets, und offenbar auch in der richtigen Mischung, in jeglicher Nahrung, auf die ein Lebewesen eingestellt ist: das Rind findet alles im Gras und der Löwe alles in seinem Beutetier. Die rein vegetarische Lebensweise findet demnach keine zwingende Begründung in der Vitaminforschung. „Pflanzliche und tierische, gekochte und rohe zusammen, kommen der idealen Kost (des Menschen) am nächsten." Wie alle Bändchen der „Verständlichen Wissenschaft" ist auch dieses recht klar geschrieben.

K. Frank S. J.

Einführung in die deutsche Bodenkunde. (Verständliche Wissenschaft, Bd. 26.) Von Johannes Walther. Mit 30 Orignial-Zeichnungen und -Karten. 8° (172 S.) Berlin 1935, Julius Springer. Geb. M 4.80

Man ist es bei Professor Walther von seinen früheren Schriften her gewohnt, Selbstgesehenes und Selbstüberdachtes zu finden. So betont er auch hier wieder ausdrücklich, wie er Europa und die andern Kontinente durchreist habe, um die Böden der Erde kennen zu lernen. Der Boden ist ihm die im Dienste des Lebens stehende Lockerschicht der Erdoberfläche: der nackte Felsen und die tote Wüste sind in diesem Sinn keine „Böden". Was in dem Buch besonders anspricht, ist das Eingehen auf die kleinsten Einzelheiten und Verschiedenheiten in den Ursachen und den Wirkungen der Bodenbildung. So wenn er auf die verschiedenen „Kleinklimate" aufmerksam macht, die in einem Hochwald in der Kronen-, Stamm- u. eigentlichen Bodenregion herrschen. Nur so werden manche auffallende Unterschiede der Organismen, die in den verschiedenen Regionen

leben, verständlich. Der Verfasser gewinnt durch diese genaueste Kenntnis der heutigen Bodenbildung einen Maßstab für die Beurteilung der geologischen Vorgänge und der Lebensformen vorgeschichtlicher Perioden. Daß auch der Mensch als Naturwesen mit seinem Boden verwachsen ist, wird besonders betont. Die Darstellung kann manchen Leser stellenweise etwas fremd anmuten, weil er die Dinge nicht in der gewohnten Weise vorgeführt oder erklärt findet; so wenn der Verfasser für die große Schnee- und Eiszeit (Diluvium) eine besonders starke Energieentfaltung der Sonne annimmt, oder wenn er den Beitrag, den die Lufttrübe (Staubmassen in der Atmosphäre) an der Bodenbildung hat, so stark betont. Im ganzen ist das Buch im besten Sinn des Wortes anregend. K. Frank S. J.

Bildende Kunst

1. Römische Baukunst. Von Dr. Hans Kiener. (Die Kunst dem Volke, Heft 79) 4° (48 S.) mit 103 Abbildungen. München 1933, Allgemeine Vereinigung für christl. Kunst. M 1.35
2. Meisterwerke griechischer und römischer Plastik. Von Dr. Karl Busch. (Die Kunst dem Volke, Heft 80). 4° (48 S.) mit 97 Abbildungen. Ebd. 1933. M 1.35

1. Die griechische Kunst erstellte Einzelbauten, hatte aber nicht vermocht, diese Einzelbauten einem großen Bauplan unterzuordnen. Griechische Bauten legten sodann auf Innenräume keinerlei Gewicht; es waren mehr plastische Gebilde als Raumschöpfungen. Sie dienten ferner idealen Zwecken, nicht praktischen. In all diesen Beziehungen haben die Römer die Baukunst wesentlich fortgebildet. Der Verfasser hat das an Hand vieler und trefflicher Abbildungen in seinem kurzen Text sehr anschaulich zu machen verstanden. Das Heft ist eine wichtige Ergänzung von Riehls Griechischer Baukunst (Heft 77/78 der gleichen Sammlung).

2. Der Verfasser der knappen Einführung sagt mit Recht: „Das blicktötende Lesen kann uns ja nicht das Auge für die Kunst öffnen." Man muß in der Tat die Kunstwerke selbst betrachten und vergleichen, und nur die lebendige Zwiesprache zwischen Kunstwerk und Beschauer vermag in die Geheimnisse der Kunst einzuweihen. Das geschriebene Wort kann nur Wegweiser sein. Als solcher Wegweiser in die Geschichte und in die allgemeinen ästhetischen Grundgesetze der griechischen und römischen Plastik bietet sich der Text des Verfassers an, und er ist ein guter Führer. Besonders hervorzuheben ist bei diesem Heft der feine Takt bei der Auswahl der Bilder, der es auch für Schülerbibliotheken geeignet macht.

J. Kreitmaier S. J.

Musik

Richard Strauß. Von Fritz Gysis. 4° (156 S.) mit zahlreichen Tafeln, Abbildungen und Notenbeispielen. Potsdam 1934, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion. Gebunden M 13.50

Das Buch wurde dem Meister zu seinem 70. Geburtstage gewidmet. Leicht könnte da der Verdacht aufsteigen, daß das Werk eine erweiterte Lobrede sei, die nur Lichtseiten kennt. Aber schon der Name des Verfassers, des bekannten Züricher Professors für Musikwissenschaft, läßt eine objektive Darstellung erwarten, und nach Lesung der ersten Seiten kann man darüber nicht mehr im Zweifel sein. Das Buch steht so in einem erfreulichen Gegensatz zu andern Darstellungen, wie etwa Muschler, deren Wortfeuerwerke den Unkundigen nur allzu leicht blenden. In diesem Buch ist ein ernster Geist am Werke, und er verlangt ernste Leser, die dem Verfasser bereitwillig in tiefere Schächte folgen. Denn nur die ersten fünfzehn Seiten, die kurze Lebensskizze, spielen sich sozusagen unter freiem Himmel ab; der weitaus größte Teil gilt einer eingehenden Analyse der Straußschen Werke und heischt Augen, die auch ans Dunkle gewöhnt sind. Die Schwierigkeit liegt in der Sache selbst, nicht etwa in der Sprache des Verfassers, die sich durch erfrischende Klarheit auszeichnet. Das Mitgehen wird durch die sehr zahlreichen Notenproben wesentlich erleichtert. Der Verfasser behandelt die Werke in systematischer, nicht in chronologischer Ordnung. Das hat Vorteile und Nachteile, wie übrigens auch das andere Verfahren, so daß man mit dem Verfasser deshalb nicht rechten darf. Bei

aller Anerkennung der unvergleichlichen Meisterschaft des Helden sind die Ausführungen reichlich mit kritischen Bemerkungen durchsetzt, die den Nagel auf den Kopf treffen und sogar einmal das Wort „Musik-Ingenieur" wagen. Niemals verliert sich Gysis ins Kleine, sondern hebt stets die großen, für Fortentwicklung oder Rückwandlung bedeutsamen Züge hervor.

J. Kreitmaier S. J.

Tönende Volksaltertümer. Von Hans Joachim Moser. 8° (350 S., mit vielen Bildern) Berlin-Schöneberg 1935, Max Hesse. Geb. M 7.25

„Dieses Buch ist weder eine Musikgeschichte noch eine Volksliedersammlung, und doch auch wieder in mancher Hinsicht beides: es will der Musikband zu einer Deutschen Volkskunde sein, eine Darstellung und Stoffdarbietung unserer alten Brauchtumsmusik." In drei Teilen führt uns der rühmlichst bekannte Verfasser der „Geschichte der Deutschen Musik" zunächst „durchs Volk" in seinen Ständen, seinen Standesliedern und Standesbräuchen, dann „durchs Jahr" mit all seinem musikalischen Brauchtum, und zuletzt „durchs Leben" vom Wiegenlied bis zum Totentanz. Was hier im Laufe vieler Jahre gesammelt wurde, soll als Anschauungs-, Spiel- und Singstoff in die Hände derer gegeben sein, die in Schulen, Jugendgruppen und auf Tagungen volkskundliche Schulungsaufgaben zu erfüllen haben. Reicher Inhalt, knappe Darstellung, Beschränkung auf das musikalische Brauchtum unter Zurückdrängung alles rein Literarischen, Vorsicht in der kultur- und religionsgeschichtlichen Deutung machen das Buch wirklich zu einer „eindrucksstarken volkskundlichen Schausammlung musikalischer Art".

G. Straßenberger S. J.

Literaturgeschichte

Deutsche Literaturkunde. Von Josef Prestel. 8° (212 S.) Freiburg 1935, Herder. Geb. M 3.80

Prestel sucht einem dringenden Bedürfnis abzuhelfen. Nach der erfolgreichen katholischen Literaturkritik und angesichts gefährlicher Neuwertungen ist eine handliche Literaturgeschichte notwendig, die, lebensnah geschrieben, weiteren Kreisen, vielleicht sogar der Schule nutzbar sein kann (Hankamer reicht nur bis 1914). Wieweit Prestel für letzteren Zweck verwendbar ist, kann hier nicht abgemacht werden, es sei nur eine allgemeine Kritik geboten. Sein Vorsatz, eine Stoffaufzählung zu vermeiden, ist Prestel gut gelungen (die Inhaltsangabe des Nibelungenliedes nimmt allerdings zuviel Platz ein). Unter angemessener Würdigung der christlichen Dichtung gibt er eine kenntnis- und einfallsreiche „Hinführung" zum gesichteten, wertvollen Erbe des deutschen Schrifttums. Seine hierbei getroffene Wertung und Auswahl gründet auf die Bestimmung der Dichtung als: Ausdruck zeitgebundenen und überzeitlichen völkischen Wollens; es wird daher nur gewürdigt, was religiöse oder greifbare volkliche Bindungen aufweist. Von der Bestimmung der Dichtung abgesehen, ist dieses Vorgehen sicherlich fruchtbar, sofern echte religiöse und gesunde volkliche Dichtung zu Wort kommt. Unerläßlich für eine fördernde Hinführung ist es allerdings, das Volksmäßige nicht zu eng zu sehen oder einseitig zu steigern (Prestel hat dies leider nicht immer vermieden), und ebenso wird eine Literaturkunde den Leser über alles wichtige Schrifttum orientieren müssen, auch wenn es sich in andern als nur völkischen Bindungen bewegt. Es ist daher methodisch nicht richtig, daß Prestel Gestalten wie Heine, Mann usw. verschweigt oder nur flüchtig nennt. Schaukal ist wohl als „Nurkünstler" nicht genannt. Und endlich wäre in den deutsch-französischen Beziehungen die positive Befruchtung mehr herauszuarbeiten. Bei all dem werden einem die Mängel bewußt, die in Prestels Deutung der Dichtung liegen. Ohne einer Nurkunst etwas preisgeben zu wollen, ist Dichtung doch mehr, als wozu sie Prestel bestimmt. Um eine Andeutung zu versuchen: Umschließt sie nicht den im gehobenen, schönen Wort geformten Ausdruck von Welt- und Gottschau, wobei das Volksmäßige doch nur den dem einzelnen näher zugeordneten, aber nicht ausschließlichen Gemeinschaftsbereich darstellt? Man möchte wünschen, daß die in vielem anerkennenswerte Arbeit Prestels weit stärker von solch zeitloser Sicht durchwirkt würde, damit sie für

die Zeit ihre ganze Aufgabe erfüllen könnte. Dr. W. Kölmel.

Deutsche Literaturgeschichte von L. E. Schmitt und E. Lehmann. 8° (118 und 144 S.) Leipzig 1935, Bibliographisches Institut. Geb. M 1.80

Ein für größere Verbreitung berechneter Abriß. Auf dem verfügbaren Raum erscheinen in übersichtlichem Verlauf die schöpferischen Gestalten und Bewegungen der deutschen Dichtung. Auswahl und Beurteilung geschehen von allgemein ästhetisch-literarischen Gesichtspunkten her, auf das volkhafte Leben, die volkhafte Verantwortung der Dichtung wird besonders aufmerksam gemacht. Die Darsteller gehen darin im ganzen dieselben Wege; trotzdem prägen natürlich persönliche Gestaltung und Interesse jeden Teil: Die dichterische Substanz wird vor allem bei Lehmann (Neuzeit) lebendig; für schwierige Zusammenhänge gibt er klare Begriffsbestimmungen. Leider schildert er zu sehr aus humanitärer Schau; vom religiösen Ringen der Dichtung erfährt man fast nichts (Romantik, Droste, Rilke etwa). Schmitt schreibt kurz und drastisch; für die Beziehung von deutscher Dichtung und Christentum hat er noch nicht immer das rechte Verständnis. So heißt es gleich zu Beginn, das Christentum habe die noch heute dauernde Kluft von Volk und Literatur aufgerissen. Dazu ist zu sagen, daß zwischen Dichtung und „Volk" immer Verständnis- und Erlebnisspannungen bestanden und bestehen werden. Überdies mußte das heidnische dichterische Volksgut von selbst bei der Christianisierung zurücktreten; auf diese aber um einer ungebrochenen Entwicklung der Dichtung wegen verzichten, würde ebenso den Verzicht auf das große Dichtgut, das aus dem christlichen Deutschland entstand und entsteht, einschließen. Das wird aber auch wohl Schmitt nicht im Sinn liegen. Dr. W. Kölmel.

Sophie la Roche, die Großmutter der Brentanos. Von Dr. Werner Milch. Mit 24 Bildern. gr. 8° (269 S.) Frankfurt a. M. 1935, Societäts-Verlag. Geb. M 5.40

Das fesselnd geschriebene, vom Verlag buchtechnisch mustergültig ausgestattete Werk Milchs gehört in die Reihe der aufschlußreichsten, wissenschaftlich gediegensten Schriften, die im letzten Jahrzehnt über einzelne Vertreter der deutschen Romantik, im weiteren Sinne gefaßt, erschienen sind. Die literarhistorische Forschung wußte ja über die Augsburgerin Sophie la Roche geb. Gutermann im ganzen gut Bescheid, aber in den Kreisen der Literaturfreunde kennt man heute die einst gefeierte „Führerin zum Parnaß" kaum dem Namen nach. Der Verfasser dieser Biographie ist sogar der etwas gewagten Ansicht, daß um das Jahr 1771 ihr Name mehr galt als der ihrer persönlichen Freunde Goethe, Herder und Merck. Milch selber erliegt aber nicht der Versuchung, die Verfasserin des ersten deutschen Frauenromans literarisch zu überschätzen. Sein Urteil deckt sich ungefähr mit dem üblich gewordenen: „Mit ihrem ersten Buch, das sie tastend und absichtslos schrieb, entfesselte sie einen Sturm (der Begeisterung), mit der Fülle großer und kleiner Schriften, die sie als alte Frau veröffentlichte..., erwarb sie keinen Ruhm.... Weil sie zweimal die Vorläuferin vollendeter Werke sein durfte, bleibt ihr Name in der Geschichte der deutschen Literatur unsterblich. Eine Dichterin war Sophie nicht, als Mensch aber wirkt sie fort" (S. 187).

Das Hauptinteresse des Verfassers gilt den vielen verwandtschaftlichen und freundschaftlichen Beziehungen der berühmten Frau und ihren menschlich edlen Eigenschaften neben den nicht wegzuleugnenden Schwächen. Dabei ist es ihm nicht um trockene Mitteilungen zu tun, sondern er würzt seine Darstellung gern mit lebensvollen Einzelzügen, zeitgenössischen Urteilen, ab und zu auch mit anekdotenhaften Berichten. — Sophie war bekanntlich eine der vielen Verlobten Wielands, bevor sie, die Protestantin, Gattin des aufgeklärten Katholiken Georg Michael Franck, genannt de la Roche, wurde, den sein natürlicher Vater, der kurmainzische Graf Stadion, sich zum Sekretär genommen hatte. Durch die Heirat ihrer von Wieland, Goethe und J. G. Jacobi leidenschaftlich umschwärmten Tochter Maxe mit dem Frankfurter Kaufmann Peter Anton Brentano ward sie die Großmutter Sophie Brentanos, der letzten Herzensflamme des greisen Wieland, und ihrer berühmten Geschwister Clemens und Bettina. Mit einer

stattlichen Anzahl von Dichtern, Künstlern und Staatsmännern stand sie zeitweilig in geistigem Verkehr, bis sie in hohem Alter in ihrem „Grillenhäuschen", von der großen Welt vergessen, zu Offenbach a. M. starb. Elisabeth von Heyking und Jrene Forbes-Mosse sind ihre Urenkelinnen.

Die Charakterzeichnung Sophies und ebenso die Wielands ist vorzüglich gelungen. In den ausführlichen Schilderungen der zeitgenössischen religiösen Kämpfe (La Roche war bekanntlich der Verfasser jener berüchtigten „Briefe über das Mönchswesen") kommt die Sympathie des Biographen für Stadion und seinen gehorsamen Diener nicht ohne gelegentliche Spitze gegen die bekenntnistreuen Katholiken deutlich zum Ausdruck. — Der Anhang (Anmerkungen und Quellenangaben, im ganzen 9 Druckseiten) enthält u. a. ein Verzeichnis von Sophiens sämtlichen Schriften, eine ausgiebige Rubrik „Briefe und zeitgenössische Dokumente" sowie eine wertvolle Aufzählung der in Betracht kommenden Spezialliteratur; darunter finden wir auch die vom Herausgeber Peter Anton von Brentano sorgfältig gearbeiteten „Stammreihen der Brentano", Reichenhall 1933.

A. Stockmann S. J.

Clemens Brentanos Alhambra. Eine Nachprüfung von Wilhelm Fraenger. gr. 8° (79 S.) Berlin 1935, Verlag „Die Runde". M 4.—

Die „Alhambra" wird man vielleicht als das seltsamste Werk in der langen Reihe der eigenwilligen Schriften Clemens Brentanos bezeichnen dürfen. Die Romanze zählt 102 Strophen und trägt den Untertitel „Am Vorabend des Advents". Sie beginnt, wie der Herausgeber und Erklärer sehr sinnig bemerkt, „mit einem nazarenisch still durchklärten Landschaftsbild, in dessen Vordergrund ein Mädchen und ein Wallfahrer am Wegrand rasten. Doch diese erdräumliche Wirklichkeit vertieft sich unversehens in das Scheinbildhafte: Traumfäden werden angesponnen, die durch den transparent gewordenen Hintergrund in flimmerigen Strähnen in die Ferne gleiten. An diesem schwebenden Gespinst seilt sich das traumverlorene Mädchen nach dem Maurenschloß, dessen Paläste, Haine, Brunnenhöfe alsbald den Landschaftsrahmen der Romanze mit ihrer aufglühenden Farbenpracht und ihrem tropisch schwülen Duft erfüllen." Maurenschloß und Zaubergarten erweisen sich indes als gleißende Luftspiegelung, und die Entzauberte findet sich wieder am harten Rande der Pilgerstraße. — Aber nicht lange, und es erscheinen dem Mädchen und dem Wallfahrer als tröstendes Sinnbild Maria und Joseph auf ihrer Reise nach Bethlehem. Der Dichter selbst beschließt seine Zauberromanze mit der Belehrung:

Wer ist das Mägdlein dann gewesen,
Und dann der Pilger, stets dabei?
Das Mägdlein war der Sehnsucht Wesen,
Der Pilger war die Phantasei!

Die verständnisvolle Nachprüfung Fraengers führt in psychologischer, aber auch in ästhetischer und biographischer Hinsicht zu recht wertvollen, zum Teil neuen Ergebnissen und zeigt die Bedeutung dieser formell und sachlich fast überfeinerten Poesie des Romantikers für die Kenntnis des Dichters und Menschen Brentano. Die Fragen nach der Abfassungszeit und dem Namen der im Gedicht verherrlichten Heldin stehen für den Erklärer im Vordergrund des Interesses. Hatte einst Reinhold Steig (Euphorion Jahrg. 1896, Bd. 3, S. 479 f.) ganz im Gegensatz zu P. Diel mit herausfordernder Bestimmtheit die These aufgestellt, die Romanze sei im Jahr 1816 aus einem Guß entstanden, und das Mägdlein trage unverkennbar und ausschließlich die Züge von Brentanos Seelenfreundin Luise Hensel, so weist nun Fraenger übereinstimmend mit dem Selbstzeugnis des Dichters und teilweise mit der Meinung Diels nach, daß die „Alhambra" in der Frühzeit Brentanos (etwa 1803) unter dem Einfluß der Karoline v. Günderode entworfen und in der Spätzeit, und zwar für den Advent 1834, im Hinblick auf das von Clemens schwärmerisch umworbene Basler Fräulein Emilie Linder umgearbeitet und vollendet wurde. Erinnerungen an Luise Hensel mögen dabei mitgewirkt haben und lassen sich vielleicht da oder dort mit einiger Wahrscheinlichkeit nachweisen, in der Hauptsache liegt hier ein Dokument werbender Huldigung an Emilie Linder vor uns. — Fraenger unterscheidet daher drei Bauglieder der Romanze. Er sieht im Vorspiel das Revier der Günderode, im Hauptstück eine Heimstätte Emilie Lin-

ders, im Abgesang die eigene Domäne Brentanos, bei dem sich der leidenschaftliche Eros schließlich zur christlichen Caritas wandelt, die nur noch den einen Wunsch hat, die Protestantin als Glaubensgenossin begrüßen zu dürfen. Dieser Wunsch ging zu Lebzeiten des 1842 verstorbenen Dichters und Pilgers nicht in Erfüllung, aber im Advent 1843 ist die Baslerin ihrem toten Freund Clemens in seinem Glauben gefolgt. Für die Konversion der sehr selbständig gearteten kunstsinnigen Schweizerin war der Tod Brentanos, wie sie selbst gestand, „eine Art Notwendigkeit".

A. Stockmann S. J.

Schöne Literatur

Mittsommer. Erzählungen. Von Anton Gabele. 8° (VI u. 208 S.) Freiburg i. Br. 1935, Herder. M 2.40; geb. M 3.60

Das Bändchen bringt eine Reihe Erzählungen aus dem Mittsommer des Lebens. Aus ihnen spricht das große Ringen des Menschen um Haus und Hof, um Weib und Kind, auch um Gott und Heil der Seele. Die Gestalten und Schicksale wählt Gabele zumeist aus dem bäuerlichen Lebenskreis, in dem noch alle Zeiten zwischen Leben und Sterben unverfälscht erfahren werden. Dafür hat der Dichter einen feinen Sinn. In der „Geschichte von den Spitzbärten" erleben wir die tragische Verstrickung eines gutmütigen, aber schwachen Bäuerleins, das in die Gesellschaft des Teufels gerät. „Die Bürgschaft" zeigt uns ein gleichfalls tragisches Geschick, den Weg eines Bauern ins Armenhaus. Auch „Abgrund" enthüllt das Schwere des Erdenlebens. Diesmal offenbart es sich in der tiefsinnigen Person des Dorfpfarrers, der seinem Grübelsinn erliegt. In solchen und verwandten Weisen rührt Gabele ans Herz, aus inniger Beobachtung des Lebens, wie es ist, ganz ohne Weichheit oder Konstruktion. In andern Geschichten bläst ein guter, derber Humor, der das Geschick des Lebens überwindet. Durch seine Erzählungen weckt Gabele auch im Leser neues Mitleiden und Mitfreuen mit den kleinen und großen Geschehnissen, die uns alle umgeben. Und er schließt etwas vom Sinn des Lebens auf. W. Peuler S. J.

Die Geschichte des Apothekers Johannes. Erzählung von Wilhelm Schussen. 8° (130 S.) Freiburg i. Br. 1935, Herder. M 1.60; geb. M 2.60

Die Geschichte ist spannend erzählt mit sorgfältiger Zeichnung der Einzelszenen und liebevoller Schilderung der Gestalten. Dadurch gewinnt das Buch seine leichte Lesbarkeit und seine volkstümliche Art. — Aber der Verfasser will mehr, als bald in launiger, bald in ernster Weise die Geschichte des ehemaligen Apothekers erzählen, der zum Erfinder geworden ist und seine ganze Existenz auf die Hoffnung des Gelingens gebaut hat. Auch der bequeme Reichtum des Hausbesitzers Steidle und die naive Sorglosigkeit der kleinen Ottilie sind nur Hintergrund, um Klaus und seinen Weg besser zu zeichnen. Durch den schweren Entschluß, das Studium aufzugeben und mit seiner Hände Arbeit sich und die Seinen weiterzubringen, führt er die Lösung des Konfliktes herbei. In dieser nüchternen Tat liegt sein ganzer Idealismus, denn er bringt schließlich das Opfer für seine todkranke Mutter. Das ist der ethische Wert des Buches.

J. Neuner S. J.

Blaubuch eines Herzens. Roman von Franz Schneller. 12° (304 S.) Freiburg i. Br. 1935, Herder. Geb. M 4.80

Es sind keine äußerlich großen und ungewöhnlichen Dinge, die das Leben einschreibt in das Blaubuch dieses alemannischen Bauernherzens. Der heimgekehrte Frontkämpfer erwirbt sich innerlich Heim und Erbe, Beruf und Braut. Nicht nur die köstliche Zartheit der Sprache, der sichere Reichtum der Bilder entzücken an diesem Buch. Es ist vor allem geformt von der Stimmung der Landschaft zwischen Freiburg und Straßburg, und es erfüllt trefflich die Beschreibung, die der Held des Romans von seinen Lieblingsbüchern gibt: „Ich liebe die einfachen, die an die Quellen rühren. Ich will ein Buch in den Wald, in die Reben, an den Bach mitnehmen können. Es muß das Licht des Mittags vertragen. Die Hummel, die es umfliegt, soll zu seinem Leben gehören. Melodien, die den ziehenden Wolken über ihm antworten, will ich aus

ihm erklingen hören. Es darf im freien Raum nicht enttäuschen, nicht flau werden wie der Duft von Rosenwasser neben dem einer aufblühenden Rose."

J. Hirschmann S. J.

Regensburg. Die steinerne Sage. Gedichte von Friedrich Deml. 8° (31 S.) München 1935, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Geb. M 1.20

In dieser schmalen Dichtung ist eine frühmittelalterliche Stadt Sprache geworden. Der Dom und der Strom, die Brücke und die Burg, Krypta und Chor werden im Wort lebendig. Dabei ist die Sprache von einer wuchtigen Geladenheit, „aus dunklen Blöcken gefügt", „ehern dröhnend vom Schritt der Wächter" wie die Porta Praetoria, mythisch und schwer wie die Donau: „Dein stählerner Reifen fließt und biegt sich kaiserlich um die Stirn Europas." Echte Dichtung! H. Roos S. J.

Ein Deutscher ohne Deutschland. Friedrich-List-Roman. Von Walter v. Molo. 8° (551 S.) Berlin 1935, Holle & Co. Geb. M 3.75

Die Eröffnung der ersten deutschen Eisenbahn geht bekanntlich nicht zuletzt auf die rastlose Werbetätigkeit Lists zurück und bezeichnet zugleich einen der tragischsten Abschnitte seiner Tätigkeit. Es gelingt dem Verfasser, das bewegte Leben, die wirtschaftlichen und nationalen Ideen, die zähe Ausdauer und das tragische Scheitern dieses Mannes, der in vielen Belangen durch die tatsächliche Entwicklung rehabilitiert wurde, geschichtlich treu und literarisch wertvoll darzustellen. Daß dabei wenig Sinn gezeigt wird für den selbständigen, wirtschaftsunabhängigen und höheren Wert der geistigen Güter — Bildung, Kultur, Religion —, geht nicht auf Kosten des Autors, sondern ist in den Auffassungen Lists begründet. Die Geschichte hat inzwischen auch die Auffassung korrigiert, als ob das wirtschaftliche Heil der Nation so ausschließlich in der Industrialisierung zu suchen wäre. Als Ganzes zeigt das Buch gut und anschaulich, zu welchen Opfern und Leistungen ein Ideal und eine echte Liebe zur Nation einen Menschen aufzurufen vermögen.

A. Delp S. J.

Der Major. Roman. Von Ruth Schaumann. 12° (VIII u. 383 S.) Berlin 1935, Grote. M 4.80; geb. M 6.—

Die Dichterin erzählt das Leben eines Majors von der Kindheit bis zum Tod in den ersten Kämpfen des Weltkrieges. Eine zarte Hand führte die Feder. Die einzelnen Lebensbilder aus dem Vaterhaus, der Kadettenanstalt, den Friedensgarnisonen, der Manöverzeit und schließlich aus dem Schützengraben sind mehr angedeutet, freilich nicht in verwischten Farben, als kräftig hingemalt. Darin sehen wir das Eigentümliche des Buches. Auch Ruth Schaumann sucht wegzukommen von der naturalistischen Treue und der psychologischen Erklärungskunst, will die Natur vergeistigt und das Geistige im Sinnfälligen als Einheit, und will zugleich die Ordnung beider. Ihrer Art liegt es, dies in leiser, andächtiger Ehrfurcht zu erreichen. Allerdings könnte auch das sanfte Wehen eines Hauches die Gewalt und Kraft des Unendlichen im Leben der Geschöpfe offenbaren. H. Becher S. J.

Gefährten des Lebens. Ein Lied der Liebe, aus bester deutscher Dichtung der Vergangenheit und Gegenwart zusammengestellt von Peter Bauer. 12° (256 S.) Bochum 1935, F. Kamp. M 3.80

Peter Bauer hat schon einige Sammlungen lyrischer Gedichte zusammengestellt, die das Glück der Ehe und des Kindes feiern. Ein wirklicher Dichter, bewährt er sich auch hier, wo wir die Liebenden von der ersten Begegnung bis zum letzten Abschied im Tod begleiten. Mit Recht sagt der Verlag, daß dies Buch keine literargeschichtliche, sondern eine Herzensangelegenheit und eine wertvolle Gabe für Braut- und Eheleute sei. Darüber hinaus wird aber auch der Liebhaber der Dichtung sich freuen an der Reinheit, am Glück und an der Kraft, die aus diesen Versen strahlt.

H. Becher S. J.

Zug der Gestalten. Von Karl Linzen. Neue, erweiterte Auflage. 8° (316 S.) München 1935, Kösel. Geb. M 5.60

Die Herbstsonne von Weimar leuchtet über diesem Buch. Einmal ist es die wundervolle, klassische Sprache, die Kunst, fröhlichen Leichtsinn, unbegrenzte Kraft und müdes Sterben auszudrücken, in der Linzen ein Kind der besten Weimarer Überlieferung geblieben ist. Noch mehr bedeutet es, daß der

Dichter auch in der Empfänglichkeit für den innern Gehalt eines Menschen und seiner Zeit Meister ist und die letzten Wurzeln des menschlichen Seins mit Andacht und Güte bloßlegen kann. Das Verstehen ist bis zu jener Grenze vorgetrieben, wo mit dem Wert zugleich auch das Versagen des endlichen Seins fühlbar wird. Darum liegt über dem Buch Herbststimmung: Eitelkeit der Eitelkeiten, und alles ist eitel! Linzen hält, wohl absichtlich, zurück in der sittlichen Wertung und der religiösen Entscheidung; er legt nur dar, auch das Sittliche und Religiöse. Damit aber entsteht im Leser seines Gestaltenzuges leicht die Stimmung, daß alles verwelkt und untergeht.

Von den einzelnen Bildern heben wir besonders heraus das erste Stück mit seiner unübertrefflich geformten Kindheitserinnerung an den Zauberer Liszt, wenn auch der strenge Rahmen etwas dadurch gesprengt wird, daß wir so viel von dem Leben der Fürstin Wittgenstein hören. Dann die Ruhelosen, das Sterben der Goetheenkel, den Schreckensmann mit seiner Verbindung von Liebesfrühling und Revolutionswahnsinn, schließlich das auch für den Historiker wertvolle Bild des Briefschreibers Bismarck. Die klassisch-romantische Nachtreise Goethes lädt zu einem Vergleich mit L. Bätes Gang ins Gestern ein, wobei wir Linzen erst recht schätzen lernen. H. Becher S. J.

Klassenkameraden. Sieben Wege in die Welt. Von Henriette Fernholz. kl. 8° (200 S.) Freiburg 1935, Herder. Kart. M 2.60; geb. M 3.80

Die Kameradschaft dieser sieben Knaben und Mädchen entsteht aus dem kindlichen Spiel des Familienreiches, den gemeinsamen Interessen der Schule und den bunten Erlebnissen einer Rudelfreundschaft. Neben dem Rausch der Gemeinschaft in tollen Streichen und heimlichen Zusammenkünften — dem Verbot zum Trotz — wächst das von sich weglebende Kind langsam zum bewußten jungen Menschen seiner eigenen Welt. Ein kleiner Schulskandal, der durch das mutige Bekenntnis eines tapferen Mädchens heraufbeschworen und „autoritativ" gelöst wird, sprengt das Rudel, vertieft aber die Kameradschaft und das junge Eigensein. Die sieben verschiedenen Wege ins Leben bringen materielle und seelische Not, an der die einzelnen zerbrechen oder zu fester Selbstverständlichkeit gesunden. Finden die Jungen zum Teil ihre letzte Reife im Ringen des Krieges, so die Mädchen in der neuen, objektiven Gemeinschaft eines Internates. Schließlich führt die Kameradschaft der Knabenjahre zu Lebensgemeinschaft und festem Halt für später. Sprache, Form und Entwicklungsgang des Buches sagen zu, doch empfindet man stark, daß eine Frau die Charaktere geprägt hat. Die Jungen sind laut und polternd und anmaßend, aber zu harmonisch geformt, zu sehr eingefangen in psychologische Gesetze. Als Ganzes bleibt das Buch eine Leistung. H. Pauquet S. J.

Vorarbeiter Czyż. Von Ferdinand Goetel. (61 S.)
Kleine Harmonielehre. Vom Menschen und seiner schönen Welt. Von Friedrich Schreyvogl. (60 S.)
Danae. Historische Novelle. Von Alois Patin. (61 S.)
Der Meister von Prüfening. Von Alois Patin. (62 S.)
Brückenbücherei Nr. 7, 5, 1, 9. Breslau 1935, Paul Kupfer. Je M 0.80

Brücken kultureller Verständigung zu unserem östlichen Nachbarn will der Breslauer Verlag schlagen helfen, und damit entspricht er bester deutscher Tradition der ostwärts gewandten deutschen Stadt. Welch jugendstarke Kräfte die Seele des polnischen Volkes birgt, beweist eine so im Vollsinn des Wortes meisterhafte Erzählung wie „Vorarbeiter Czyż". Das ist Erzählerkunst, bei der jeder Satz wie der wohlbedachte und notwendige Strich einer guten Zeichnung zum Ganzen gehört. Die „Kleine Harmonielehre" von Friedrich Schreyvogl gewährt den Genuß besinnlicher Plaudereien in wohltönender Sprache. In die Welt des späten Hellenismus und in einen wirren Knäuel von Intrigen und Verbrechen führt uns Alois Patin mit bunter Phantasie in seiner „Danae". In wirkungsvollem Gegensatz zum Verfall ringsum erhebt sich die edle Menschlichkeit der Schülerin Epikurs. Eindrucksvoller tritt die starke und heiße Sprache des Dichters hervor im „Meister von Prüfening". Freilich, das seltsame

und sinnliche Motiv wirkt quälend, und die Lösung befriedigt nicht. Es sei noch hingewiesen auf die ansprechende und vornehme Ausstattung dieser „Brückenbücherei". E. Rommerskirch S. J.

Scharffenberg. Roman eines Schauspielers. Von Eckart von Naso. 8° (301 S.) Berlin 1935, Universitas. Kart. M 4.80, geb. M 5.50

Ein erfolgreicher Meister auf der Bühne und im Film leidet trotz der Beifallsstürme ganzer Länder innerlich unter seinem Berufe. Er geht im Hasten nach Geld und äußerem Erfolg auf, lebt in einem glanzvollen Künstlerleben fern und fremd der hungernden, arbeitslosen Mitwelt von 1932, fühlt sich müde und minderwertig unter einer aufsteigenden jüngeren Generation, die sicherer als er ihre Aufgaben meistert. Dem innern Zerfall mit seinem Beruf folgt bald die äußere Flucht. Doch ein wirklichkeitssicheres Mädchen, das zufällig seine Wege kreuzt, führt ihn mit reinem, sittlichem Ernst zur schlichten Bejahung des Lebens zurück. In allzu radikaler Abkehr von der bisherigen Umwelt sucht er zunächst in der Arbeit auf der Scholle und unter dem Volke seiner Heimatberge dem Leben nahezubleiben. Bald sieht er die Unmöglichkeit, seine ganze Natur zu ändern. Er kehrt zurück zum angeborenen Schauspielerberufe, sieht ihn aber jetzt mit andern Augen: Beruf heißt schlicht an seinem Platze nach seinen Fähigkeiten dienen, heißt sich ganz und mutig einsetzen in echter Wirklichkeitsmeisterung. Anerkennung verdient die Zeichnung der Hauptfigur, die uns die komplizierten, vielverschlungenen Seelengänge des Schauspielers mit seinem eigentümlichen Doppelleben in Rolle und Eigenperson, mit seinen Gefahrenpunkten und seinem Gestaltungstrieb ertasten läßt. Neben der frischen, lebendigen Sprache trägt die sittlich reife Auffassung zum Werte des Romans wesentlich bei. H. Möller S. J.

Die Geniusmuschel. Roman von Georg von der Vring. 8° (357 S.) Breslau 1935, Bergstadtverlag. Geb. M 4.80

Ein Roman von Sturm und Flut, vom Friesenland mit seinen Dämmen und Menschen, die in stetem Kampf dem Meer ihr kostbares Erbgut, den Boden der Väter, abtrotzen. Den Namen trägt er von der Geniusbank, der einzigen Stelle in der Welt, wo man diese rosa gestreifte Muschel findet, die aussieht wie das Ohr eines kleinen Kindes. Sie ist in den Stürmen und Kämpfen wie ein Symbol des stillen Friedens, den Raina wiederfindet nach harten Irrwegen unter gedankenlosen, von Ehrgeiz und Neid engen Menschen. Die Sprache ist in ihrer Herbheit und ungekünstelten Schlichtheit der Umwelt des Romanes angepaßt. Gäbe das Ganze nicht noch ein helleres Bild von Friesenart und Friesentreue, wenn Raina sich die Liebe des ersten Mannes ihrer Wahl wieder erobert und bewahrt hätte? Wird nicht vielleicht Asmus bald seinen Rundfunk so lieben, wie José lebt für seine Geige? H. Tophinke S. J.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftwalter: Theo Hoffmann S. J., München. Für Österreich im Sinne des Preßgesetzes verantwortlich: W. Peitz S. J. (Feldkirch, Vorarlberg, Leonhardsplatz 2). Mitglieder der Schriftwaltung: A. Koch S. J., J. Overmans S. J., M. Pribilla S. J. Anschrift der Schriftwaltung: München 2 NO, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher 32 749). Verantwortlich für den Anzeigenteil: Max Brendel, Freiburg i. Br. — DA. I. Vj. 1936: nicht erschienen. 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.

Kommt, laßt uns beten!

Von Peter Lippert S. J.

Das hört ihr gern, meine Freunde: Kommt, laßt uns beten! Ich weiß, daß ihr die Schwelle zu dem einzigen Heiligtum, das es gibt, überschritten habt: die Schwelle des Gebetes. Durch alle die Umbauten und Anbauten, mit denen die Menschen diesen Tempel recht sichtbar und augenfällig zu machen gedachten und mit denen sie ihn eigentlich nur versteckt haben, seid ihr vorgedrungen zum Heiligtum selbst. Und alle die lang hingedehnten Straßen, die den Weg zum Gebet bahnen sollten und die durch ihre langatmige Dehnung selbst beherzte Menschen abschrecken, bis zu wirklichem Beten vorzudringen, alle diese Straßen habt ihr schon hinter euch. Ihr wißt schon lange, daß Beten kein Überdruß und keine zeitraubende Mühsal ist. Nicht wie ein polterndes Lastfuhrwerk kommt es dahergerumpelt. Das Gebet ist etwas Fliegendes und Strömendes. Es ist aus sich selbst bewegt, und so stürmisch ist es, daß es schier keine Zeit braucht und doch alle Zeit erfüllen kann. Es läßt sich nicht nach Stunden bemessen und überflutet doch alle Stunden. Ja, meine Freunde, ihr kennt das Beten als das wundersamste Tun der Menschenseele. Und daß es gar nicht ist wie all das andere Getue, dem wir uns widmen müssen. Eigentlich ist es nicht so sehr ein Tun, wie ein Zustand, der wunderbarste, in dem eine Seele sein kann. Wenn sie ihn einmal gefunden, dann kommt sie kaum mehr heraus. Es ist, wie wenn sie ihren Gleichgewichtszustand gefunden hätte, den Beharrungszustand eines rollenden Rades, eines fliegenden Vogels, eines unaufhaltsamen Windes, der gar nicht müde wird, zu wehen. So ist das Beten, das betende Sein.

Wie gern hört ihr vom Gebet sprechen, ihr, meine Freunde! Denn ihr möchtet immerfort, daß euch alle die geheimnisvollen Ahnungen bestätigt und gedeutet werden, die euch zwar schon längst aufgegangen sind, die aber immer noch der Enthüllung harren. Ihr wißt nämlich, daß alles Beten auf ein Geheimnis zugeht, das hienieden nie ganz enthüllt wird, auf große und goldene, aber dunkle Pforten, hinter denen das Mysterium wartet. Das Geheimnis des Lebens, des göttlichen Lebens. Das Geheimnis alles Lebens. Und daß der betende Mensch an diese Pforten klopft, und jedesmal regt und rührt es sich hinter den Pforten, wie wenn eilige und leise Füße kämen und gingen, als ob man Zurüstungen träfe, die Pforten aufzuschließen. Ja, ihr wißt, es bereitet sich etwas vor, wenn ihr betet: Unsagbares, Großes geschieht, aber fern, hinter verschlossenen Toren, in endlosen Tiefen, in weiten Bezirken. Was es sein mag, dieses Geschehende, dieses sich Regende, dieses eilige und leise Gehen, das kann niemand uns sagen. Und ihr seid darob nicht einmal beunruhigt; ihr wißt gar so gewiß, daß es nur unsagbar lieb und schön ist, hell und süß, dieses Geheimnis. Denn es wird so seltsam ruhig in euren Herzen, wenn ihr betet, mögen

auch keine Pforten aufspringen. Wenn die eiligen Schritte hinter dem Tor sich auch immer wieder verlieren, ihr seid darob doch ganz ruhig. Es ist euch, wie wenn ihr schon angemeldet wäret, drüben, drinnen — nun ist alles gut. Nun wird schon die Zurüstung zu eurem Eintritt getroffen.

Da ihr so gern vom Gebet sprechen hört, darf auch ich zu euch davon reden. Ihr wißt es zwar schon lange, was ich sagen kann, gerade ihr, die ihr um den runden Tisch hier Platz genommen habt. Aber welchem Liebenden kann man etwas Neues sagen, und doch hört er unersättlich gern die Rede von der Liebe, dieses endlose Lied. So will ich auch wieder einmal euch traumselig nacherzählen, wie es in euch und um euch ist, wenn ihr betet.

Beten heißt etwas inne werden. Das, was innen ist, unter der äußern Hülle, hinter der Oberfläche, in der Mitte des Seins. Inne werden — also ist es ein Erinnern. Die Ursprünge steigen da auf in der Seele, aus denen wir kommen, die Quellen hören wir rauschen, aus denen wir geflossen sind; das, was im Urbeginn war und was immer noch ist und was ewig sein wird, was dereinst war, „im Anfang", und was doch nie zu den gewesenen Dingen gehört. Dessen werden wir inne. Im Gebet steigen Bilder auf wie von nie gesehenen Ländern, und siehe, es wird uns, als hätten wir träumend schon alles einmal gesehen und selig erlebt. Es wird uns so weh und so selig wie einem, der die Stätten und Stunden der Kindheit wieder aufsteigen sieht. Beten ist ein Hinabsinken in den Grund, in dem unsere Wurzeln liegen. Beten ist ein Heimgehen in die Heimat, die uns geboren, Beten ist ein Rufen, das aus dem Heimweh kommt und der Sehnsucht folgt. Es ist ein Zurückschauen von einem späten Meilenstein auf längst begangene Wege. Alles Beten ist ein Abendsegen, still und dankbar und doch von leiser Wehmut erfüllt. Immer will es irgendwo Abend werden, wo gebetet wird, und man möchte zu Hause sein. Alles Zuhause aber liegt in einer Ferne: weit hinter uns und doch auch wieder vor uns, und man geht immer darauf zu. So schließen sich im Gebet alle Zeiten zusammen: vergangene und jetzige und zukünftige.

Ja, Beten ist wirklich auch ein Hineinschreiten in das Kommende, ein Hineingreifen in die Zukunft. Man erfaßt sie, soweit sie faßbar ist, und — trägt sie heim. Das heißt, dorthin, woher man kommt, in die Tiefen Gottes, wo sie gut aufgehoben ist. Beten heißt, alle Dinge nehmen und aufheben, ja aufheben in einem zärtlichen und bewahrenden und bergenden Sinn. Alles, was wir erleben und erleiden, was an Glück und Schmerz und Not und Leid uns begegnet, was wir gewonnen und was wir verloren haben, all das zusammenpacken und zu Gott heimtragen, das heißt beten. Alles Verlorene wird da wiedergefunden, das Schäflein und der Denar und das Pfund. Alles Geschehen, auch das unfaßbare, das unverständliche und untragbare, so zu nehmen und aufzuheben, daß es weiterkommt, daß es heimkommt zu Gott, das heißt beten.

O, das ist schwer, meine Freunde, aber das heißt beten. Darum ist beten auch so leidvoll; ein Ringen ist es mit einem harten Engel, ein fieberhaftes Sichabmühen ist es mit immer neu herandrängenden Dingen und Wesen und Wogen. Und während man mit ihnen sich quält, fliegen

unsere Blicke hinaus über die sich herandrängenden Reihen, die Zukunft öffnet sich, die Ahnungen und Gesichte entschleiern sich, und die Seele wird dessen inne, was sein wird. Jeder Betende ist ein Prophet, ein Seher, der in das kommende Licht und Dunkel hineinspäht, und manchmal wird ihm schaubar, was andern noch verborgen ist: Berufungen, Versuchungen, Heimsuchungen. Er beginnt zu sehen, worauf es ankommt und was ihm bevorsteht. Zuweilen, gar nicht so selten, fällt ein Blitz in die Seele des Betenden, der ihm seine kommenden Wege in ihrer Steile und in ihrer brennenden Mühseligkeit enthüllt. Kaum daß er Zeit hat, zu fragen: Herr, was willst du, daß ich tun soll? ist ihm auch schon die Antwort gegeben, das schauervolle große Muß gezeigt, das ihm auferlegt ist. Beten heißt inne werden des großen Rufenden und seines Rufes, es heißt inne werden des zitternden Willens: Siehe, da bin ich! Bevor er noch recht Zeit hatte, dem allem nachzuspüren, ist es schon wie eine furchtbare Klarheit, wie eine alles erfüllende, eine drängende und bedrängende Wirklichkeit in ihm geworden. Seine ganze Zukunft und sein Beruf sind ihm zugefallen in dem Augenblick seines Betens.

Ja, meine Freunde, der Betende geht zuweilen weit hinaus, in eine unabsehbare Ferne. Aber für ihn wird sie doch schaubar. Er geht, so weit man gehen kann, und immer heller wird sein Schauen. Denn siehe, indem er die Straße der Zeit immer weitergeht, kommt er zwar nicht an ihr Ende, denn sie hat kein Ende, aber an ihren Anfang, von dem sie ausging. Alles, was da ist, mündet in fernster Ferne wieder in den Anfang, aus dem es kam. Es ist da wie mit den Linien, die durch den Weltraum gehen. Sie sind alle gebogen und münden nach endlosen Wegen wieder dort, wo sie begonnen wurden. Und wenn das Licht auf ihnen geht, das Licht eines Sternes, dann kommt es nach atemlos langer Zeit wieder an bei dem Stern, der es sandte, und beginnt seinen Weg aufs neue. Alles Fernste ist zugleich Ziel und Ursprung, Alpha und Omega; und das wird auch der Betende inne werden; denn mit den Erinnerungen an seinen Urbeginn in den Tiefen Gottes findet er auch die prophetische Schau dessen, was dereinst sein wird. Es ist ein und dasselbe. Das ist die ewige Wiederkehr alles Seienden, das ist der goldene Ring, in dem alles Erschaffene fließt. Wenn es seinen weitesten Weg gemacht hat, siehe, dann ist es dort, wo es seinen Ursprung genommen hat. Darum heißt Beten immer wieder den Anfang suchen und immer wieder einen Anfang machen, ewig und unaufhörlich: Ich bin der Anfang, der zu euch redet, so wird ihm gesagt, und so kann er selber sprechen. Alles Beten ist ein Morgengebet. Immer wieder steht es auf am Beginn eines in sich selbst zurückkehrenden Tages; in seinem Verlauf wird es dann zu einem Abendsegen und kehrt wiederum heim in den Morgen, aus dem es aufstand.

Ihr sollt allezeit beten, meine Freunde! So wurde euch gesagt. Und ihr könnt gar nicht anders; denn das Gebet erfüllt alle Zeiten, weil es jenseits und vor aller Zeit liegt, in einer Tiefe, aus der die Verschiedenheit der Zeiten erst herausquillt. Der betende Mensch ist immer ein versunkener Mensch, der in einer großen Tiefe lebt, weit unterhalb aller sichtbaren Dinge. Nicht als ob er nicht auch dem sichtbaren Kreis der

Welt angehörte, er ist ja nirgends ausgeschlossen. Aber sein Beten ist immer so schwer befrachtet, daß es ihn selbst mit sich hinabzieht in eine Tiefe, dorthin, wo das Unsichtbare sich ausdehnt. Alles, was sichtbar ist, Glück, Tat, Leid, Gefahr, Sünde, Tod, Liebe, Nähe, Ferne, alles wird von dem Gebet in seine Arme genommen und hinabgetragen — in den Schoß Gottes. Dort ist ein so weiter Raum, daß man immer allein ist. Und zugleich eine solche Umfassung ist dort, daß man immer zusammen ist. Gesondert und doch beieinander, und beides auf eine eigene und seltsame Weise. Merkt auf dieses Alleinsein und auf dieses Zusammensein, meine Freunde! Man ist dort mit Gott und mit der eigenen Seele und mit allen Geschöpfen vereint, aber so, daß man keines von ihnen verdrängt. Dort ist jedes Wesen und jedes Reich und jedes Recht unangreifbar, unnahbar wie eine Burg. Man steht in der Mitte von allem und zugleich stehen alle andern auch in der Mitte. Man ist allen geschenkt und doch auf sich selbst angewiesen. Es geht dort dem Betenden, wie es Adam inmitten seiner Tiere ging: Er war ihr Herr, und er gebot ihnen und gab ihnen ihre Namen, und doch war kein Gefährte für ihn bei dieser ganzen großen Schar. So ist der Betende mit allen Dingen und Wesen verbunden und verschwistert, ja er ist mit Gott selbst vereint, und doch ist er das einsamste aller Wesen, ohne jeden Gefährten; denn gerade vor Gott und bei Gott kommt es nur auf eines an, auf sein eigenes zitterndes Ich. Wie es vor Gott steht, darin kann ihm niemand helfen oder etwas abnehmen.

Beten heißt sich absondern, heißt aus der Masse hinausgehen, auf einen Berg hinauf. So wie Jesus auch seinen Körper gern auf einen Berg hinauftrug, wenn er beten wollte. Beten ist also etwas ganz Adeliges und Vornehmes; der Betende ist aufgerufen und sonst niemand. Er allein tritt vor und steht da — steht draußen in der Weite. Alles fällt von ihm ab, was sonst an ihm hing; er wird frei, wird ein großer Herr, neben dem niemand mehr steht. Und gerade so wird das Beten unsagbar schwer. Dieser Adel verpflichtet wirklich. Ihr wißt es, meine Freunde, aus euern einsamsten und schwersten Stunden. Wenn ihr betet, dann kommt nichts mehr in Betracht und in Rechnung, wohin man ausweichen könnte; ihr wißt, daß ihr euch dann auf keine Ausrede und keinen Ausweg mehr einrichten könnt. Siehe, dein Name ist gerufen aus einer unendlichen Ferne und in eine Unendlichkeit hinein. Du mußt gehen und sonst niemand. Beten ist eigentlich soviel wie sterben.

Aber siehe — dort in der Weite draußen, da wartet einer auf dich. Ach, meine Freunde, nun kommt das Wunderbarste: Wir finden im Gebet das Du, und nur betende Menschen können Du sagen. Darum können auch nur betende Menschen lieb haben, so wie man im Du-sagen es tut. Ach, ihr meine Geliebten, beten und lieben ist ein und dasselbe. Im Beten wird das Ich ganz frei und rein und bloß von allen Anhängseln. So kann es angesprochen werden von einem andern Ich, das ebenso frei und rein ist. Auch für dieses andere Ich, für dieses Du, wird das Kommen und Ansprechen erst möglich in Weite und Einsamkeit und Leere, in Nacht und Stille. Nur die Nacht ist für die Liebenden die rechte Zeit. Wer ganz

einsam geworden ist, der kann erst zweisam werden, sonst hört er das Du nicht und kann es also auch nicht anreden. Darum ist das Gebet immer und überall der heilige Raum, wo sich Liebende treffen, das Ich und das Du. Nur dort ist es so still, daß sie einander hören können mit ihrem leise geflüsterten Wort. Nur dort sind sie so allein, daß sie nicht aneinander vorbeireden, an andere Dinge hin, sondern immer nur das Du treffen, das sie wirklich meinen. Meine Freunde, wie seltsam schauervoll ist dieses Du-sagen, mit dem der Betende zu Gott kommt, und das Du-sagen, mit dem er betend ein anderes Geschöpf an sein Herz nimmt. O meine Freunde, diese Stille, diese Weite, diese Ferne, dieses Zueinandergehören in einer Welt, die sonst nichts mehr enthält!

Beten heißt also auch in Gemeinschaft stehen mit den Wesen, mit denen man betet. Und jede tiefe Gemeinschaft ist ein Beten. Wenn wir zu einem Heiligen Gottes rufen, auch das ist ein Beten, und wenn zwei Kinder Gottes nur miteinander reden, ist es schon Gebet. Wo immer zwei oder drei im Namen Gottes verbunden sind, da ist es ein Beten miteinander. Denn miteinander beten, das geschieht ja noch lange nicht, wenn man gemeinsame Worte ausspricht. Miteinander beten heißt, sich in unendlicher Ferne und Leere treffen, in jener Leere, in der eben nur noch Gott da ist als gemeinsamer Raum und Grund. Nur da kann ein Zusammensein erfolgen, wo nichts mehr dazwischen ist; denn Zusammensein ist ein Miteinandersein. Das aber kann nicht geschehen durch etwas, was man vor sich herschiebt, sondern nur durch eigenstes Dabeisein, durch Hingabe, Mitteilung, durch Ausströmen und Überströmen von einem zum andern. Die Betenden sind also immer vereint, und nur sie; denn nur sie sind wirklich und ehrlich und bis auf den Grund dabei mit ihrem eigenen Wesen. Sonst wären sie eben nicht betend. Jeder Betende langt aus sich hinaus und streckt eine Hand aus und ergreift jemand und läßt sich wieder ergreifen. Der betende Mensch ist der Gemeinschaftsmensch. Freilich immer nur von einem Ich zu einem Du und umgekehrt, nicht auf einmal und in Bausch und Bogen zu einer großen Menge. Jede Gemeinschaft ist zu allererst und in ihrem Grund nur eine Zweisamkeit. Aber sie ist eben dadurch umfassend, daß sie nach allen Seiten offen ist. Unbegrenzt ist das Du-sagen, das dort vom Betenden aus in den leeren Raum ausstrahlen kann; zahllose Male, zu jedem Stern hin, der irgendwo ist, kann das Du ausgehen, und so wird eine Gemeinschaft zu Vielen. Seht ihr, meine Freunde, die einsamen Beter sind doch die wahrhaft brüderlichen Menschen. Dort in ihrer Weite kann alles zu ihnen kommen, was da kommen mag; denn es steht seinem Kommen nichts mehr im Wege; dort ist Raum für alle, weil er durch nichts mehr verbaut ist.

Wie könnte aber ein Mensch alle Dinge zu sich kommen lassen, wenn nicht eine endlose Gelassenheit in ihm wäre? Wie könnte er alle Dinge und Geschehnisse halten, in seinen Händen und an seinem Herzen, wenn nicht eine starke Gehaltenheit von ihm ausginge? So muß also der betende Mensch sein: gelassen und gehalten. Versöhnt muß er sein mit allem, was geschieht und was kommt. Der wütende Eifer, die zornige Unduldsamkeit, der brennende Abscheu, die gewalttätige Drohung, alle diese

Stimmen und Worte, die aus engen Herzen kommen, haben in ihm nichts zu sagen. Sein Herz ist still geworden vor langer Einsamkeit, still vor der Gegenwärtigkeit seines Du. Nur so konnte er sein Herz ausweiten für alles, indem er zurückwich in die tiefen Räume, die hinter den engen Gassen liegen. Hier, in diesen Gassen, wo alle Vordrängenden und Aufdringlichen sich drängen und ihre Stimme laut erschallen lassen, da hat der Betende keine Stätte. Er gibt die Gassen preis und zieht sich zurück in geräumige, aber stille Bezirke, wo er das leise Sprechen alles Geschehens zu hören vermag, wo er die andern reden lassen kann, die mit der Not oder der Kraft ihres Wesens zu ihm kommen. Der Betende ist es, der alles verzeihen kann, weil er alles versteht, weil er seinen Richterstuhl aufgestellt hat in jenen erhabenen Hallen, wohin die gleichgültigen Streitigkeiten und die nebensächlichen Interessen nicht vordringen. Dort allein ist Versöhnung möglich und Friede, Friede! Ihr wißt ja wohl, meine Freunde, schon längst, der Unfriede unter den Menschen kommt doch immer nur von unwichtigen Dingen. Man streitet sich doch immer nur über Dinge, die auf den Gassen draußen liegen, über Abfall und Kehricht. Wenn auch die Worte der Streitenden noch so hochtrabend sind.

Wer aber in die Räume eingegangen ist, die dahinter liegen, in die heimlichen und heimeligen Kammern, in denen er eigentlich zu Hause ist, und wo er wirklich herrschen kann, der sieht schnell ein, daß es nicht der Mühe wert wäre, über jenes Draußenliegende zu streiten. Es ist doch gleichgültig, wie es liegt und wo es liegt. So ist der Betende: er ist eingegangen in ein Herzenskämmerlein, wo er allein ist mit seinem Vater und wo nur die zu ihm kommen, die auch nichts anderes suchen als den Vater. Und siehe — da erkennen sie alle, daß sie ja einig sind und versöhnt und gleichen Sinnes. So haben wir uns doch auch gefunden, ihr, meine Freunde, hier um den runden Tisch. Es liegt uns doch allen nichts an den Sachen, die in der kleinen Welt draußen Rechtssachen sind und Streitsachen und Hauptsachen.

Der betende Mensch ist aber darum doch nicht ein müder Verzichter, der alles laufen läßt, wie es will, der allem bloß zuschaut aus dem Winkel seiner Ohnmacht. O nein, meine Freunde, man kann sehr gelassen sein und doch auch sehr willig, sehr versöhnt und doch auch sehr eifrig, man kann gehalten sein und gerade darum alles halten an starker Hand. So ist der Betende. Er ist ein mächtiger Mensch, und ein Wollen ist in ihm und eine Kraft geht von ihm aus. Eine gefährliche Kraft für die kleinen und unwerten Dinge. Wenn man auch seine Stimme nicht hört draußen auf den Gassen, und wenn er das geknickte Rohr nicht bricht und den glimmenden Docht nicht auslöscht — es läge ihm ja nichts daran, dergleichen zu tun —, so schafft und wirkt er doch in der Welt, aus seiner Tiefe heraus, aus jenen stillen Gründen, in denen die Wurzeln alles Geschehens liegen. Ach, meine Freunde, euch brauche ich es wahrlich nicht mehr zu sagen, daß dort, in jenen Tiefen und Gründen nicht die Fäuste am wirksamsten sind, sondern die Gedanken, nicht das Geld, sondern das Herz, nicht der Schlag, sondern der Blick, nicht die Angst, sondern das Vertrauen. Die Welt wird erschaffen von der Liebe und gestaltet von

der Sehnsucht, von dem Glauben, von der Treue, von der Reinheit, die echt ist und wahrhaftig. Wißt ihr schon, meine Freunde, daß die Welt aus Licht besteht? Alles, was wirklich und wahrhaftig im Dasein ist, das ist Licht oder kann Licht werden. Die Finsternis aber ist nicht. Wo etwas Wirkliches sich begibt, da muß es also hell werden. Seht ihr nun, daß der betende Mensch etwas Wirkliches schafft? Es ist ja hell rings um ihn. Es ist hell um sein Haupt; denn aus ihm strahlt ein Du-sagen, eine Brüderlichkeit, eine Ehrfurcht. Und ein Verstehen, eine Güte und ein Zusammensein. Darum hat man jene Menschen, die am besten beten konnten, abgemalt mit einem hellen Schein um ihr Haupt. Ja, es ist wirklich so: Beten heißt hell machen, beten heißt ein Licht anzünden, beten heißt etwas hervorbringen und aufbauen — freilich nicht auf dem unfruchtbaren Plan abgetretener Gassen, sondern in den Wurzelgründen, aus denen die Bäume wachsen, von deren Früchten die Erde lebt und die den Garten Gottes bilden.

Dieser Wille zu wirken ist im Betenden der Wille zu schaffen, zu schenken und lebendig zu machen. Seine Hände sind gefaltet, aber doch ausgestreckt, verlangend und willig. Wie alles im Betenden ist auch dieser Wille eine große Stille, eine Gelassenheit, eine Gehaltenheit. Nicht eine Anmaßung oder Herrschsucht, nicht eine Ungeduld, nicht einmal eine Forderung oder ein Befehl. Er ist in ihm wie eine Bitte. Darum sagt man immer, daß Beten soviel sei wie Bitten. Ja, so ist es. Der Wille des Betenden geht nicht hart und herrisch auf die Dinge zu, die er schaffen will, sondern leis und behutsam geht er zu dem Du, das er lieben will. So will er wirken. Der Betende ist immer demütig wie ein Bittender, weil er sanft und geduldig ist wie ein Liebender. Er ist auch eindringlich und kann selbst stürmisch werden, so wie ein Bedrängter oder ein Gefährdeter stürmisch wird. Aber dieser Sturm geht immer nur bis zum Herzen seines Geliebten, und dort wird er still und gelassen, weil er dort in einen gar großen Raum eintritt. Selbst der gewaltigste Sturm wird dort wie ein leises Wehen und verliert doch nichts von seiner Kraft. „Herr, Du weißt alles", sagt der Betende, und „Dein Wille geschehe", und dann schweigt er und ist doch eine unsagbar große Kraft des Wollens und der Erwartung in ihm.

Die Gebete gleichen einer großen Heerschar von Engeln, die in langen Reihen zu Gott kommen. Die bittenden Engel bleiben gleich beim Eingang stehen, überrascht und überwältigt von der Weite des Raumes Gottes, von der Tiefe und Unerforschlichkeit seiner Ratschlüsse. Aber die dankenden und jubelnden Engel gehen weiter, sie kommen jetzt erst zu Wort, da die bittenden schweigen, und sie beginnen ihren gewaltigen Lobgesang. Ihr, meine Freunde, ihr wißt das längst; ihr wäret alle nicht hier an diesem runden Tisch, wenn ihr nicht schon das Geheimnis des Dankens wüßtet, die Freude und das Überlaufen eines vollen Herzens. Je näher ein Betender zu Gott kommt, um so mehr wird er ein Dankender. Da wird sein Beten ein Überströmen des Herzens, in dem viele Wasser zusammengelaufen sind, süße und bittere. Der so betet, der ist wie ein Baum, der lange Zeit hindurch das Wasser und das Erdreich, das im

Wasser ist, an sich gezogen und in sich hineingesogen hat mit allen Wurzeln. Und er verwandelt es in sich und gibt es wieder her, trägt es empor und breitet es aus, und das ist sein Dank: sein eigenes Wesen. Er hat aus allem, was er empfing, etwas gemacht; eine Blüte und eine Frucht hat er aus allem gemacht, aus den Tränen, aus dem Blut und aus den Steinen. Eine Blüte und eine Frucht! Und so, wie es geworden ist in seinem unverbitterten Herzen, so breitet er es aus vor Gott wie auf weitgestreckten Zweigen. Das ist sein Dankgebet. Denkt an den Baum, meine Freunde, der seine Zweige und seine Blüten in den Morgenhimmel hinaufhebt. Er sei das Abbild eures Dankens!

Aber der Baum hält auch seine krummen und dürren Äste hin, seine Strünke, die keine Frucht bringen. Alles breitet er aus vor dem hohen Himmel und vor der Sonne, der sein Dank gilt. Seht ihr, meine Freunde, das ist das Gleichnis eures Reue-Gebetes, eurer Scham und eurer Sühne. So ist der Betende, der sich schuldig weiß, schwach und unfruchtbar, der um seine Mißratenheit weiß und seine Armut. Auch das breitet er hin vor die Augen seines Geliebten, still und lautlos wiegt er auch diese Zweige, die leeren und armen. Ist es nicht eine rührende Gebärde, dieses vertrauensvolle Winken gebrochener und verkrüppelter Äste? Und wer weiß, vielleicht sind gerade diese Äste noch die besten an ihm, ohne daß er es weiß. So wie der häßlichste und zugleich anspruchsloseste und demütigste aller Bäume, der Ölbaum, doch unerschöpflich ist im Hervorbringen seiner kleinen dunklen Früchte, die keines bunten Leuchtens sich vermessen und doch über allen andern köstlich sind. Er ist der Sünder unter den Bäumen und doch gerechtfertigt vor allen andern. So ist das Gebet des Zöllners, der erlöst heimging. So ist das Beten all derer, die schamvoll und ohne jede Forderung vor Gott stehen. Sie wissen nicht, ob sie dort stehen bleiben dürfen und warum das Herz des Geliebten sich ihnen noch zuneigen sollte. Aber sie fliehen auch nicht hinter irgend welche Sträucher des Gartens. Sie bangen, ja, aber nicht in Angst vor dem Zorn, sondern in der Erwartung eines übermächtigen Erbarmens. Sie bangen vor der Liebe, die sie nicht mehr verstehen. Da hört selbst das Verstehen auf, das doch sonst die Betenden immer noch haben, und wird zu einem Nichts-mehr-wissen. Hier wird ihre Gelassenheit überfließend, indem sie sich selbst entlassen, sie halten nicht mehr an sich und geben ihre Gehaltenheit preis, strömen aus sich selbst hinaus, als ob sie nichts werden wollten — und siehe, dieses ihr Hinausgehen wird ihr letzter Eingang. Dieses Sichverstreuen wird ihre letzte Sammlung, freilich nicht mehr in sich selbst, sondern in einem andern. Ihr Beten wird zur Anbetung.

Wißt ihr, meine Freunde, was es um die Anbetung ist? Man hat euch wohl gesagt, es sei die letzte und höchste Tat, die ein Mensch vor Gott vollbringen könne, es sei der letzte Schritt, den man überhaupt machen kann und der unmittelbar vor Gottes Angesicht geschehen müsse. Man kann in der Tat vor keinem Geschöpf einen letzten Schritt machen; denn es geht immer weiter. Aber eure eigene Erfahrung hat euch wohl auch gelehrt, daß Anbetung noch mehr ist als eine Anerkennung des höchsten

Wesens, noch mehr als Lobpreis und Bewunderung, unendlich mehr als Verehrung und Treue, ja sogar mehr als Liebe, mehr als alles, was man in Worten sagen kann. Ein schauervolles Mysterium ist sie, ein Entgleiten ins Bodenlose; die Kreatur entgleitet sich selbst und läßt sich entgleiten in den Abgrund des göttlichen Du hinein, so völlig, so ohne Vorbehalt, daß sie nur noch den einen Gedanken und Willen hat: „Alles bist Du und alles sei Du. Alles, was ich bin — sei Du es!" Es ist das Mysterium der Übereignung alles Eigenen an das Du, des Gehörenwollens, des Hörigwerdens und des Aufgehens und Sterbens in Gott. Es ist jauchzender Untergang im Du; frohlockend, weil es die eigenwilligste Tat ist, die ein Ich setzen kann. Und doch von schwerem und bangem Ernste erfüllt: das Letzte, das zu tun blieb, und nachher ist nichts mehr, nichts, was noch bliebe. Wie soll die Liebe dieses Nichts denn ertragen? Zuweilen ist dieser Sprung in den Abgrund wie das heiße Fallen eines Gestirns, glühend und schnell, von leidenschaftlicher Liebe getrieben; zuweilen ist er wie ein letzter schwerer Gang, den ein Mensch tut, langsam und zagend, erfüllt von Bangigkeit vor dem Übermächtigen.

Es ist klar, warum eine solche Bedingungslosigkeit und Restlosigkeit nur dem unendlichen Gott geschenkt werden kann. Es wird da ein Meer umgegossen, und es wäre Wahnsinn, das Meer in ein Grüblein, in das Grüblein eines Geschöpfes gießen zu wollen. Man kann es nur in den Abgrund schütten, in dem alle Meere wie Tropfen schwimmen. Darum haben die leidenschaftlichsten Beter, die es gab, sich mit Grauen abgewandt von jeder Anbetung eines Geschöpfes, ob es nun ein goldener Götze war oder eine strahlende Sonne oder gar ein lichtes, liebstes Menschenwesen. Schon der Gedanke war ihnen unerträglich und die Zumutung grauenerregend, so daß sie lieber als Martyrer das Leben ließen, als ihr ganzes inwendiges endloses Meer in eine winzige Grube pressen zu lassen.

Wer aber das Gebet als Anbetung einmal erfaßt hat, wem es gegeben ist, die atemraubende Größe und Kühnheit dieses Ausströmens inne zu werden, ach, meine Freunde, der ist in Tiefen hineingegangen, aus denen es keine Rückkehr mehr gibt. Aus dem leiblichen Tod kann man leichter zurückkehren als aus diesem mystischen Tod, aus diesem Liebessterben der Seele in Gott hinein, aus diesem freien und doch unwiderruflichen Untergang alles Eigenen, den die anbetende Liebe vollzieht. Freilich ist dieser Untergang ein neuer Aufgang in einer andern Welt; denn er ist ein Aufgehen in Gott; aber ein Untergehen für die Welt der Kleinheit, der Enge und der Ichsucht ist er doch. Und es ist schwer, dieser Welt zu sterben. Habt ihr je von einem abendlichen Berg aus die Sonne untergehen sehen hinter jenseitigen Bergeszacken? Stück um Stück entgleitet sie, bis auf einen letzten glühenden Saum und dann bis auf ein letztes glühendes Fünklein und dann ist auch das plötzlich erloschen, und es überkommt euch wie eine Hoffnungslosigkeit: dieser Tag ist nun für ewig, für immer untergegangen. So ist es, wenn eine Seele anzubeten gelernt hat, sie ist für immer untergegangen hinter einem Gebirge, hineingegangen in Gott, und mag ihr Leib noch weiterleben, oder mag er sterben, oder mag er wieder auferstehen, die Seele wird nichts anderes

mehr tun als untergehen und aufgehen, nichts anderes mehr als anbeten. Venite adoremus! Kommt, laßt uns anbeten, das ist der Sinn all unserer Wege, das ist unser Gehen und Kommen und Ankommen: Beten und Anbeten!

Seht ihr nun auch, was es mit den Gebetsworten auf sich hat? Ja, meine Freunde, ich weiß, auch das ist ein Kummer, der auf euch drückt: Was sollen wir mit den Worten machen, die man uns „beten" lehrt und heißt? Meine Freunde, laßt euch diese Worte, die ihr nicht einmal recht versteht, nicht verdrießen! Aber achtet sie auch nicht gering. Denn seht, Worte gehören doch auch irgendwie zum Beten. Freilich nicht in Massen. „Wenn ihr betet, sollt ihr nicht viele Worte machen", sagte Er, der Meister. Aber einige Worte hat doch auch er uns gelehrt: „Vater unser..." Wenige Worte und leise Worte. Er meinte nicht, daß wir beim Beten eine Rede vortragen oder eine Vorlesung halten sollen, zu der Gott den Hörer abgeben muß. Beten heißt auch nicht einen Aufsatz verfassen; denn Beten ist nicht eine Selbstbespiegelung, sondern eher eine Selbstverschleierung. Beten heißt, sein Haupt verhüllen und die Augen schließen und die Hände zusammenlegen wie zu einem ununterbrochenen Stillesein. Beten ist innerste Schamhaftigkeit, ist ein Verstummenwollen und eine ewige Schweigsamkeit.

Und doch, wie das Haupt sich neigt und die Hände sich falten, so formt sich auch der Mund zu einem Wort. Wenn es auch vielleicht mehr als ein Flüstern ist, wie ein halblautes und verstohlenes Sprechen. Oder es ist wie eine ausbrechende Flamme, das Gebetswort, eine Flamme, die von der inwendigen Glut nicht mehr zurückgehalten werden kann. Der Betende möchte sich ganz nach innen kehren, ganz in sich versammelt werden, aber diese Sammlung und Versammlung der Seele wird so stark, daß Flammen ausbrechen, daß Dämme zerreißen, daß Gefäße überfließen. Das sind dann die Worte des Betenden. So hat Jesus am Kreuz gebetet: Kleine, aber heiß zuckende Flammen brachen hervor aus seiner Liebe und seiner Not. Ach, daß alle unsere Gebetsworte so wären! Sie können nicht alle, nicht immer so sein. Aber ein fernes Wetterleuchten laßt sie doch sein, ein Echo von Gewittern, die irgendwo niedergingen; einen fernen Schein am nächtlichen Himmel laßt eure Gebetsworte sein, der da kündet, daß etwas Großes, Unfaßbares irgendwo in der Tiefe eurer Seelen geschehen ist, daß der Glanz von Gottes Angesicht euch getroffen hat.

Die Heilige Schrift als Grundlage der Christianisierung Deutschlands

Von Wilhelm Sieber

Die katholische Kirche ist in allen ihren einzelnen Teilen und in ihrer ganzen Entwicklung gegründet auf einen lebendigen, persönlichen, wesenhaften, klar und bestimmt erkannten und geglaubten, ins Fleisch gekommenen und zur Herrlichkeit des Vaters zurückgekehrten Christus, ihren göttlichen Stifter und Herrn. Christi Leben und Lehre mußten

daher zur Grundlage aller Predigt und Lehre gemacht werden, wohin immer die Kirche ihre Missionare entsandte; die Dogmen und Gebote der Kirche durften sich nur auf Gottes Wort, so wie es in den beiden Testamenten und durch die Predigt der Apostel überliefert worden ist, stützen[1].

So wurde die Kenntnis der Heiligen Schrift naturnotwendig nicht nur zum vordringlichsten Erfordernis für die Bekehrer aller Zeiten und bei allen Nationen, sondern auch für jedes dem Glauben an Christus gewonnene Volk. Deshalb ist ein volles Verständnis der Entwicklung des Abendlandes, der Wandlung von altgermanischem Gedankengut bis zur völligen Durchdringung des persönlichen und des öffentlichen Lebens mit christlichem Lehrgehalt nur möglich, wenn man weiß, daß im Mittelpunkte dieses Werdeganges die Bibel stand. Von ihr aus, die das geoffenbarte Wort Gottes übermittelte und Christi Lehre jedem Menschenkinde nahebrachte und verständlich machte, wurde alles und jedes bestimmt. Alle Erscheinungen und Ideen, mochten sie schon im Volksleben gegeben und bekannt sein oder erst im Laufe der Zeit neu auftauchen, ob sie nun religiöser oder politischer, sozialer oder wirtschaftlicher, künstlerischer oder wissenchaftlicher Art waren, wurden unter dem Blickwinkel der Heiligen Schrift betrachtet und geprüft, aufgenommen oder verworfen.

Bereits mehrere Jahrhunderte vor einer planmäßigen Missionierung der heutigen deutschen Gaue und Landschaften war das Christentum nach dem keltischen Irland und dem sächsischen England gekommen. Eine wahre Fülle von Quellenschriften, die vom 5. bis zum 8. Jahrhundert reichen, bekundet, daß dort jedem der Missionare und Prediger strengstens vorgeschrieben war, dafür zu sorgen, „daß die ihrer geistlichen Obhut Anvertrauten die ‚Zehn Gebote', das ‚Gebet des Herrn', das Apostolische Glaubensbekenntnis, die laut gesprochenen oder gesungenen Worte des Taufritus und der heiligen Messe in der Volkssprache geläufig erlernten"; überdies galt als kirchliche Vorschrift, daß die Priester jeden Sonntag „die einschlägige Lesung aus dem Evangelium und aus den Briefen der Apostel in der Sprache des Volkes halten müßten"[2]. Von den

[1] In seinem großangelegten Quellenwerke „Papst Gregorius VII." untersucht der Historiker Gfrörer auch die Entwicklung des innern Gefüges der Kirche in der Zeit zwischen dem 4. und 7. Jahrhundert und kommt zu dem Schlusse: „Seit durch die großen Konzilien die christlichen Dogmen, namentlich die Lehren von der Dreieinigkeit und den beiden Naturen in Christo, für immer festgestellt wurden, hat die römische Kirche mit unerschütterlicher Festigkeit die Quellen des Glaubens, Überlieferung und Schrift, festgehalten, mochten die herrschende Meinung des Tages und die Philosophenschulen einwenden, was sie wollten. Jeder Urteilsfähige — ich nehme selbst Heiden nicht aus, sofern sie die Urkunden des Christentums gelesen haben — wird zugeben müssen, daß nur die römische Fassung jener Dogmen genau dem entspricht, was die Evangelien, die Briefe der Apostel sowie die älteren Väter, welche vor den Zeiten der großen Konzilien lebten, bezüglich der fraglichen Punkte einstimmig lehren."

[2] Montalembert (Die Mönche des Abendlandes V 171 ff.) erbringt hierfür nach den ältesten Quellen eine große Zahl von Beweisstücken.

irländischen und angelsächsischen Mönchen wurden diese Übungen natürlich auch zu den stammverwandten Brüdern Germaniens gebracht und hier mit der gleichen Gewissenhaftigkeit gepflegt, wie allüberall im Umkreis der Kirche Christi.

So wurde die Heilige Schrift auch für die germanischen Volksstämme in ganz ausgeprägtem Maße zur Gestalterin allen Lebens, zur Grundlage für jegliche Theorie und Praxis.

Ein auch nur oberflächlicher Blick in die schriftlichen Denkmäler aus der Frühzeit deutscher Geschichte beweist, daß vor allem die Geistlichen eine gründliche Kenntnis der Heiligen Schrift besaßen, daß aber neben ihnen auch die Laien, die Fürsten[3], die Kriegsmänner, selbst viele arme Leute aus dem Volke sie genau gekannt haben, daß manche von ihnen sie beinahe auswendig wußten[4]. Nur deshalb vermochten sie ja auch die zahllosen Anführungen und Anspielungen auf biblische Texte, wovon die Gespräche, die Korrespondenzen, die Urkunden, die geschriebenen Akten voll und mit denen die geschichtlichen Erzählungen und Predigten jener Zeit überladen waren, zu verstehen[5]. Aber selbst die nicht im Lesen ausgebildeten Gläubigen wußten von den Offenbarungsgeheimnissen der Bibel, von ihren Gebeten und Mahnungen. „Denn der Gottesdienst, die religiösen Übungen, die Kirchen mit ihrer Ausstattung brachten sie, auch wenn sie sie nicht direkt dem Ohr verkündeten, doch durch den Gesamtinbegriff aller Mittel ihrer Darstellung den Sinnen durchaus zur Anschauung. Außer dem geschichtlichen Inhalt der Heiligen Schrift wurden die hellsten Glanzpunkte aus dem Leben und Wirken der Kirche dem Christenvolk immer und auf die vielartigste Weise entgegengehalten."[6] Nur durch diese ständige Beschäftigung mit der Heiligen Schrift, durch derartige ununterbrochene Hinweise auf sie, ist es erklärlich, daß unsere Vorfahren, wann immer sie ihren Gedanken Ausdruck gaben, Stellen aus der Bibel einflochten, mit Sentenzen aus ihr die Niederschriften förmlich spickten, sich vielfach völlig ihren Begriffsbestimmungen anpaßten, ihre Deutungen und Bilder in die eigene Darstellung einflochten, sie in mannigfachster Art variierten, ihre Redewendungen in der vielgestaltigsten Umformung neu

[3] Wir wissen beispielsweise vom Landgrafen Hermann von Thüringen, „daß er sich niemals zu Bette legte, bevor er entweder in der Heiligen Schrift oder in dem Heldenbuch der Deutschen gelesen"; die spätere Zeit setzte es als selbstverständlich voraus, daß die Fürsten mit der Bibel vertraut seien.

[4] Von Abt Ceolfried, dessen Leitung um das Jahr 700 die beiden Klöster Wearmouth und Yarow in Ostanglien unterstanden, berichtet Beda (Vita Ceolfriedi, in append. op. min. p. 325), daß er zwei vollständige Exemplare der ganzen Heiligen Schrift, nach der Übersetzung des hl. Hieronymus, die er von Rom mitgebracht, abschreiben und in jeder seiner beiden Kirchen niederlegen ließ, „damit sie von jedermann, wer immer wollte, gelesen und nachgeschlagen werden könnten".

[5] Hierzu besonders Max Hackelsperger, Bibel und mittelalterlicher Reichsgedanke (1935). Hackelsperger verfolgt mit seiner Arbeit vorwiegend den Zweck, „in systematischer Weise die Bibelstellen aufzuzeigen, die in der salischen Zeit der kirchenpolitischen Streitigkeiten als Mittel des Angriffs oder der Abwehr verwendet wurden"; aber über diese Hauptaufgabe hinaus finden wir bei ihm viele und für die Kenntnis jener Zeit äußerst wichtige Aufschlüsse.

[6] So Hurter, Innozenz III. und seine Zeitgenossen IV 504.

prägten, kurz: biblische Texte mit einer überraschenden Vielseitigkeit dem erstrebten Zwecke anpaßten[7]. Es ist durch zahllose Dokumente zu belegen, daß das ganze religiöse und öffentliche Leben des Mittelalters von der Kenntnis unserer heiligen Bücher durchdrungen war und nach ihr gestaltet wurde.

Kirche und weltliche Gesetzgebung achteten aber auch mit dem größten Nachdruck darauf, daß dem Volke das Wort Gottes nach den biblischen Texten verkündet wurde. Schon das zweite germanische Nationalkonzil (743 zu Liftinä-Estinnes) forderte, und damit stimmte es durchaus mit den noch viel weiter zurückreichenden Vorschriften der irländischen und der angelsächsischen Synoden überein, daß jedem Täufling ein gründlicher Unterricht an Hand der Heiligen Schrift erteilt sein müßte, bevor er zur Taufe zugelassen werde. Dieses Gebot brachte Karl der Große im Jahre 789 damit in Erinnerung, daß er für das ganze Gebiet seines Reiches anordnete, „es müßten dem Volke die Hauptstücke der christlichen Glaubenslehre an Hand der Heiligen Schrift gründlich ausgelegt werden".

Überdies beschloß im Jahre 802 eine Reichsversammlung, „daß jeder Laie das Vaterunser und das Glaubensbekenntnis auswendig lernen sollte"; unter Berufung auf den strengen kaiserlichen Befehl wurde eine ernste Ermahnung zur Befolgung dieser Vorschrift im ganzen Reiche verkündet.

Seit den frühesten Zeiten war es üblich, daß die christlich gewordenen Germanen in den Worten der Heiligen Schrift beteten. Das Vaterunser, als eines der Kernstücke der Bergpredigt, war den Ost- und Westgoten durch Wulfilas Bibelübersetzung bereits im 4. Jahrhundert bekannt; sie beteten es wie folgt:

Atta unsar thu in himinam weihnai namo thein.
Vater unser, du im Himmel, geheiligt werde Name dein.

Quimai thiudinassus theins.
Komme (das) Reich dein.

Wairthai wilja theins swe in himina jah ana airthai.
(Es) geschehe (der) Wille dein wie im Himmel auch auf Erden.

Hlaif unsarana thana sinteinan gif uns himma daga.
Brot unseres das dauernde gib uns heute.

Jah aflet uns thatei skulans sijaima, swaswe jah weis afletam thaim skulam unsaraim.
Und vergib uns, die (wir) Schuldner sind, wie auch wir vergeben den Schuldigern unseren.

Jah ni briggais uns in fraistubnjai, ak lausei uns af thamma ubilin.
Und nicht führe uns in Versuchung, sondern erlöse uns von (diesen) Übeln.

Unte theina ist thiudangardi jah mahts jah wulthus in aiwins. — Amen.
Denn dein ist Reich und Macht und Herrlichkeit in Ewigkeit. — Amen.

Auch der vor dem Jahre 850 entstandene „Weißenburger Katechismus" hat uns das Vaterunser in altgermanischer Fassung, und zudem die Kenntnis von „so ziemlich allen Hilfsmitteln pastoraler Wirksamkeit" zusammengefaßt überliefert, jede Einzelheit in strengster Anlehnung an die Heilige Schrift; der in ihm enthaltene Beichtspiegel, die älteste in

[7] Hackelsperger erbringt für diese Tatsache eine übergroße Fülle von Belegen.

deutscher Sprache bekannte Anleitung zur Gewissenserforschung, wird durch den Galaterbrief des Apostels Paulus erläutert[8].

Die Forderung Hugo von Trimbergs, der um das Jahr 1200 schrieb:

Die Heilige Schrift muß immer sin
doch aller Künste Kaiserin,

hatte das Christentum des 9. Jahrhunderts schon im vollsten Umfange vorweggenommen, wie uns die ältesten Dichtungen aus germanischer Frühzeit bekunden. Dem gegen Ende des 8. Jahrhunderts niedergeschriebenen, im oberbayrischen Kloster Wessobrunn aufgefundenen deutschen Gebet war eine Zusammenfassung des biblischen Schöpfungsberichtes vorangestellt:

Dat gafregin ih mit firahim firiwizzo meista,	Das erfuhr ich unter den Menschen Wunder größtes,
Dat ero ni was noh ufhimil	Daß Erde nicht war noch Oberhimmel,
Noh paum noh pereg ni was, ni noh heinig,	Noch Baum noch Berg nicht war, auch kein...
Noh sunna ni scein,	Noch Sonne nicht schien,
Noh mano ni liuhta, noh der mareo seo	Noch Mond nicht leuchtete, noch die herrliche See.
Do dar niwiht ni was enteo ni wenteo	Da dort nichts nicht war der Enden noch Wenden,
Enti do was der eino almahtico cot,	Und da war der eine allmächtige Gott,
Manno miltisto, enti dar warun auh manake mit inan	Der Mannen mildester, und da waren auch manche mit ihm
Cootlihhe geista. Enti cot heilac....	Göttliche Geister. Und Gott heiliger....

Die christliche Auffassung von der Weltschöpfung aus dem Nichts hat hier also bereits die altgermanische verdrängt; „Zeile für Zeile folgt das Gedicht der Bibel“[9]. Das Gebet selbst ist von rührender Schlichtheit und Innigkeit:

„Allmächtiger Gott, der du Himmel und Erde geschaffen, und der du dem Menschen so vieles Gute verliehen hast, gib mir in deiner Gnade rechten Glauben und guten Willen, Weisheit und Klugheit und Kraft, den Teufeln zu widerstehen und Böses zu vermeiden und deinen Willen zu wirken.“

Wie auf dem Pergamentblatt mit dem Wessobrunner Gebet die Welten-Schöpfung, so ist in dem als „Muspilli“ bekannten Bruchstück eines Gedichtes, das um 821 entstanden sein dürfte, der Welten-Untergang behandelt; es ist „eine Betrachtung voll hohen Schwunges und düsterer Glut über die Geschicke der Menschenseele am Tage des Weltgerichtes“[10]. Herüberleitend vom Kampf der Engel und Teufel um eine Seele, schildert der Dichter den Streit zwischen Elias und dem Antichrist. Und wenn des Propheten Blut zur Erde träufelt, dann entfacht sich der Weltbrand; der Himmel schwillt in Glut, es fällt der Mond, kein Stein bleibt auf dem andern. Nun fährt der Tag des Gerichtes ins Land, und alles Irdische schwindet. In Scharen kommen die Toten herbei, und jedes Glied muß seine Sünde bekennen. „Die grandiose Anschauung der

[8] Nadler, Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften I 28.
[9] Ebd. 32.
[10] Engel, Geschichte der deutschen Literatur I 33.

Apokalypse", erklärt Nadler sehr zutreffend, „riß den Germanen, in dem gleiche Mythen eben zu Ende klangen, mit fort."

Mehr aber als diese frühzeitigen Bruchstücke altgermanischer Dichtung bekundet die gewaltige poetische Verdeutschung des biblischen Berichtes über Jesu Leben und Lehre, die unter der von Schmeller gegebenen Bezeichnung „Heliand" heute allbekannt ist, wie sehr sich von der Heiligen Schrift aus das christliche Leben unserer Vorväter formte. Diesem kostbaren, um 825 entstandenen Zeugnis für altgermanisches Glaubensleben ist es ganz und gar nur um das praktische, ins Leben des Volkes übertragene Christentum zu tun. Der Dichter „will seinen Sachsen die Geschichte Jesu und seiner Jünger menschlich nahebringen, er will sie mit freudiger Hingabe an Christus als ihren Herrn erfüllen, er will die Sitten des kriegerischen, hartmutigen Volkes durch die sanften Lehren des Heilands mildern. Und er ist seiner Aufgabe gewachsen, weil er, von ernster und warmer Liebe zum Christentum erfüllt, doch ein Sachse geblieben ist und durchaus denkt, sieht und spricht wie sein Volk." [11]

Die stärkste sittliche Macht im sozialen Leben der Germanen, die Mannentreue, nimmt er auch für die Religion in Anspruch. Wohl um des Heldentums des Heilands willen läßt er aus dessen heißem Gebetsringen am Ölberg die Bitte, den Kelch vorübergehen zu lassen, fort. Auf Christi Königtum, seiner beiden Eltern königliche Abstammung, legt er besonderes Gewicht. Dort, wo sein Ahnherr, der mächtige David, seinen Hochsitz gehabt hatte, in Bethlehem, ward der „manno drohtin", der Herr der Menschen, geboren, und die Mutter wickelt das Kind alsbald in Prachtgewänder; daneben nimmt sich dann freilich die Krippe, in die es gelegt wird, gar wunderlich aus. Auch in der christlichen Verwandlung verleugnet sich nicht der aristokratische Charakter des altgermanischen Nationalepos, das ja durchaus nicht so sehr von der Masse des Volkes als an den Höfen und auf den Edelsitzen gepflegt wurde.

Aber das hindert den Dichter keineswegs, den vielfach vom Althergebrachten abweichenden Kern der christlichen Sittenlehre seinen Volksgenossen eindringlich zu Gemüte zu führen. Die Lehren der Demut, Sanftmut und Liebe, ja selbst der Feindesliebe, die Gefahren des Reichtums, die Gnade, welche die Armen und Bedrückten und deren Beschützer vor Gott finden, alles das wird in Christi Reden und Gleichnissen, die den Mittelpunkt der Dichtung bilden, ausführlich erörtert, ohne alles Eifern und ohne allen Glaubensfanatismus, im Tone ruhiger Weisheitslehre und ernster, ans Herz greifender Mahnung. So klar durch den ganzen „Heliand" die altgermanische Auffassung hindurchgeht, ebenso deutlich zeigt sich in diesem urdeutschen Leben Jesu doch immer wieder, daß „der Dichter durchaus Ernst macht mit der christlichen Sittenlehre, wenn er auch das fremde Reis auf den Stamm heimischer Anschauungen impft" [12].

[11] Dr. Friedrich Vogt und Dr. Max Koch, Geschichte der deutschen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart I (1934) 34.

[12] Ebd. 35. — „Am meisten betont der Dichter des Heliand an Jesus die Lehre", schreibt Andreas Heusler in seiner Einführung zu einer Neuausgabe von Simrocks Heliand-Übertragung (1934, S. 9), „also die dem Verstande faßliche Seite, die sittliche Vorschrift und die Offenbarung von ewigem Lohn und Strafe".

Wie in die Kunst, so gingen die Lehren (vielfach sogar die wörtlich übernommenen Texte) der Heiligen Schrift auch in die Rechtsbegriffe unserer Vorväter über. An dieser Tatsache läßt sich die Wirkung, die von ihr aus in alle Lebensbetätigungen und -auffassungen des Volkes getragen wurde, vielleicht am sinnfälligsten dartun. Die ältesten Sammlungen altdeutscher Gesetze, vor allem der „Deutschenspiegel" und der „Schwabenspiegel"[13], enthalten ungezählte Anklänge an Texte aus der Heiligen Schrift, wenn nicht gar direkte Hinweise auf solche. Damit folgte man wieder nur dem von Karl dem Großen gegebenen Beispiele, der um das Jahr 800 dem Klerus seines Reiches Anweisungen „für die beste Art der Predigt" gegeben und beispielsweise vorgeschrieben hatte: „Hindert sorgsam, wie Wir schon oft befohlen haben, gemäß dem Gebote des Herrn, jeden Diebstahl, ungebührliche Ehen und falsches Zeugnis; mahnet mit allem Eifer, daß die Kinder ihre Eltern ehren. Es muß auch gepredigt werden, welches Übel der Haß und der Neid ist, denn es steht im Gesetz (3 Mos. 19, 17): ‚hasse nicht den Bruder in deinem Herzen', und der Evangelist Johannes sagte (1 Joh. 3, 15): ‚Sündigt dein Bruder, so gehe hin und strafe ihn zwischen dir und ihm allein.' Mordtaten innerhalb der Gemeinde sollen nicht Ursache der Rache, der Habgier und des Raubes sein, und wo sie gefunden werden, sollen sie von dem rechtmäßigen Richter nach dem Gesetze abgeurteilt werden, und es soll kein Mensch getötet werden, außer wenn es das Gesetz befiehlt."

Angesichts einer solchen innigen Vertrautheit mit den heiligen Büchern, die seit den christlichen Frühzeiten als ganz selbstverständlich galt, vermag man es erst recht zu verstehen, „wie buchstäblich dann auch die Schrift ins Leben umgesetzt wurde". Auf jeder ihrer Seiten bekunden das die „Bekehrergeschichten" vom 9. bis zum 13. Jahrhundert, die sowohl in ihrer literarischen Form als auch im Erzählten „die Schrift kopieren, gelebte Schrift wiedergeben. Man muß diese Radegundis-, Gertrudis-, Lioba-, Bonifatius-, Willibrord-Viten lesen, um die Bedeutung der ‚Schrift' wie das Aufgebot an Lebensenergie von Anfang an richtig zu würdigen"[14].

Die aus den frühchristlichen Bekehrergeschichten ebenso wie aus ungezählten andern Beweisstücken klar sich ergebende Tatsache, „daß sich die gesamte religiöse Entwicklung des Mittelalters unter dem maßgebenden

---

[13] Der „Deutschenspiegel", das ist „der Spiegel deutscher Leute", faßte um 1235 in teils freier Bearbeitung, teils oberdeutscher Übersetzung das im alten „Sachsenspiegel" übermittelte sächsische Gewohnheitsrecht zusammen und ergänzte es durch Rechtsbräuche auch der außersächsischen Gaue. Später hieß man diese Gesetzessammlung nach einer neuen Überarbeitung den „Schwabenspiegel". — Ein köstliches Beispiel dafür, wie man nur in der Heiligen Schrift den Maßstab für die Wertung aller Dinge suchte, sei hier verzeichnet: Christus sprach die Ehebrecherin los; also, sagten die einen, gehört der Fall nicht unter Strafe. Das war aber wieder für „gewisse Kleingläubige" so ungeheuerlich, daß sie lieber die ganze Erzählung bei Joh. 8 aus den Handschriften tilgten, um nicht Mißdeutungen Raum zu geben.

[14] So wörtlich Heinrich Günter, Deutsche Kultur in ihrer Entwicklung 75 ff. Dort auch der obige Hinweis auf die Behandlung der Bibelstelle über den Ehebruch.

Einfluß der Bibel vollzog und daß die christlichen Völker dieser Zeit mit der vollen und ursprünglichen Kraft ihrer Überzeugung darangingen, die Forderungen der Heiligen Schrift zu verwirklichen“ [15], rechtfertigt wohl eine etwas weiter zurückgreifende Untersuchung über die Wege, auf denen die Bibel zu den germanischen Völkern kam, und über die Art, wie sie von diesen dann aufgenommen und zur Lehrmeisterin des Lebens gemacht wurde.

Bis zur Zeit der Vereinigung sämtlicher Königreiche der Heptarchie herrschte über das englische „Westsachsen“ das Geschlecht Cerdics, dessen Stammbaum auf Odin zurückgeführt wurde [16]. Diesem Geschlechte der germanischen Eroberer entsproß Aldhelm der Mönch († 709), der dreißig Jahre lang die Abtei Malmsbury, von 705 ab als Bischof auch die Stadt und den ganzen Diözesanverband Sherburne und Salisbury, leitete [17].

Als Aldhelm sich zur Bischofsweihe in Canterbury aufhielt, erfuhr er, daß Schiffe aus dem Lande der Moriner (im heutigen Frankreich) bei Dover angelegt hätten, und daß unter ihrer Ladung vermutlich Bücher oder andere für seine Kirche nützliche Gerätschaften zu finden seien. Sogleich begab Aldhelm sich nach Dover, und unter den am Gestade ausgebreiteten Waren „entdeckte er in der Tat viele Bücher, darunter einen Band, nach dessen Preise er fragte, nachdem er in demselben lange geblättert hatte. Die Matrosen, die ihn so ärmlich gekleidet sahen, spotteten über ihn und stießen ihn unter Schmähreden zurück. Bald erhob sich ein Sturm, der das vor Anker liegende Schiff in Gefahr brachte. Aldhelm warf sich rasch in ein Boot, um der bedrängten Schiffsbemannung zu Hilfe zu eilen. ‚Sein Gebet beruhigte das Meer und rettete die Schiffsleute.‘ Diese, beschämt und gerührt von seinem Edelmut, gaben ihm jetzt das gewünschte Buch umsonst; es war eine vollständige Bibel Alten und Neuen Testamentes, die er als kostbares Kleinod nach Malmsbury mitnahm.“ [18]

Dieser Bericht aus der „Vita Aldhelmi“ weist auf eine der ältesten Bekundungen der Freude eines germanischen, römisch-katholischen Mönches am Besitze einer Bibel hin. Sein Zeitgenosse Beda legt überdies besondern Wert auf die Feststellung, daß Aldhelm sich „eine gründliche Kenntnis der heiligen Schriften“ angeeignet hatte, und daß er der drei

---

[15] K. Holzhey, Die Inspiration der Heiligen Schrift in der Anschauung des Mittelalters von Karl d. Gr. bis zum Konzil von Trient S. III.

[16] Die Stammtafel der Könige von Wessex berichtet von Cerdic († 534), er sei ein Abkömmling Odins im 9. Grade gewesen und mit Hengist und Horsa im Jahre 450 in England gelandet. Das Geschlecht Cerdics führt in gerader Linie bis zu Alfred dem Großen (871—905).

[17] Beda, Hist. eccl. V, 18. Außer den Notizen bei Beda († 735), dem „Vater der englischen Geschichtschreibung“, ist zu verweisen auf die „Vita Aldhelmi“ von Wilhelm von Malmsbury, im vollständigen Text neu herausgegeben in der „Anglia Sacra“ von Warton, Bd. I.

[18] Wilhelm von Malmesbury, „Vita Aldhelmi“, bei Warton 20. Diese Bibel war zur Zeit, da Wilhelm von Malmesbury schrieb, also vierhundert Jahre nach dem Tode Aldhelms, im Kloster daselbst noch vorhanden.

biblischen Sprachen mächtig war. „Das Hebräische hatte er hinreichend inne, um die Bibel im Grundtexte lesen zu können; das Griechische las er nicht nur, sondern sprach es auch, und zwar korrekt wie ein Grieche, nach der Aussage von zwei Lehrern, welche sein Vetter König Ina aus Griechenland hatte kommen lassen, damit sie ihm bei seinen Studien behilflich seien. Das Lateinische hatte ihn eigentlich immer, mehr als nötig war, beschäftigt.“ [19]

Wenn Aldhelm solcherart um das gründliche Studium der heiligen Schriften bemüht war, dann befolgte er, wie auch sonst in seinem ganzen Leben und Wirken, nur die von St. Benedikt dem abendländischen Mönchtum gegebene Regel. Seit er diese zu Canterbury kennen gelernt hatte, wandte Aldhelm sich von den bisher in Angelsachsen noch vorwiegend üblichen irländisch-keltischen Mönchsgewohnheiten gänzlich ab; in seinem Gedicht „Zum Lobe der Jungfrauen“ preist er Benedikt als den Führer, „der zuerst die Streitordnung für unser Leben bestimmte“, dessen Regeln für alle Klöster zur verbindlichen Norm werden müßten, denn wer sie beobachte, „werde auf geradem Pfade dahineilen, emporsteigend zu den himmlischen Höhen“.

Zu den grundlegenden Vorschriften St. Benedikts gehörte nun aber auch die, daß neben dem Gotteshause und dem gemeinsamen Speisesaale in jedem Kloster eine Bibliothek eingerichtet werden müsse. Dort sollten die Schriften der Väter zu finden sein, ihre Lebensbeschreibungen und vor allem die heiligen Bücher des Alten und des Neuen Testamentes. Jeden Tag war eine bestimmte Zeit festgesetzt zum Lesen, der ganze Sonntag war für die Lesung bestimmt. In der Fastenzeit erhielt jeder ein bestimmtes Buch aus der Bibliothek, das er durchlesen mußte. So war schon durch die ursprüngliche Ordensregel selbst jeder der Benediktinermönche zur Kenntnis und zum Studium der heiligen Schriften veranlaßt. Noch zu Lebzeiten des hl. Benedikt aber war dieser Teil der klösterlichen Ordnung von einem seiner hervorragendsten Mitarbeiter mit größter Bestimmtheit nach der Richtung eines pflichtgemäßen Studiums gelenkt worden.

Der gelehrte Flavius Magnus Cassiodorus († 583), der ehemalige Kanzler des Ostgotenkönigs Theoderich, hatte nämlich seine ruhmreiche staatsmännische Laufbahn damit abgeschlossen, daß er sich in die klösterliche Einsamkeit seines Landgutes Squillace in Kalabrien zurückzog und dort im Kloster Vivarium Gleichgesinnte nach St. Benedikts Regel um sich versammelte. Cassiodor, der nun mit seinen gelehrten Mönchen wie in einer Akademie zusammenarbeitete, war auf das eindringlichste und ständig bemüht, alle zum Studium der Heiligen Schrift und zum Abschreiben der heiligen Bücher anzuhalten. „Welch glückliche Erfindung“, sagte er, „und welch rühmliche Mühe, die es den Menschen ermöglicht, mit den Händen ebenso gut wie mit der Stimme zu predigen, die Finger an die Stelle der Zunge zu setzen, mit der übrigen Welt in Verkehr zu treten, ohne das Stillschweigen zu brechen, und mit Tinte und Feder die sündhaften Eingebungen des Teufels zu bekämpfen!

[19] Beda V, 18.

Denn jedes von einem eifrigen Mönch abgeschriebene Wort der Heiligen Schrift ist eine dem Satan geschlagene Wunde. Ein zugeschnittenes Rohr, indem es über den Bast hinläuft, zeichnet darauf das Wort Gottes, gleichsam um das Unrecht jenes andern Rohres gutzumachen, womit der Teufel am Tage der Passion das Haupt des Herrn schlagen ließ." [20]

So waren denn im Sinne der Regel des hl. Benedikt alle seine Klostergemeinden seit dem 6. Jahrhundert tätig. Nichts lag ihnen so sehr am Herzen wie das emsige und gründliche Studium der Heiligen Schrift! Damit aber standen sie nur auf dem Fundamente, das schon zu Zeiten des Urchristentums gelegt und von den heiligen Vätern sorgsam ausgebaut worden war. Der hl. Hieronymus († 420) war ein Führer seiner Zeit, nicht nur in den weltlichen Wissenschaften, sondern vor allem in Kenntnis und Auslegung der Heiligen Schrift gewesen. In der Glutwüste von Chalcis, an der Grenze Arabiens, hatte sich Hieronymus einst wie in einer einsamen Burg abgeschlossen, um sich ungestört ins Studium des Hebräischen und Chaldäischen zu vertiefen, damit er sich die notwendigen sprachlichen Kenntnisse zur Übersetzung und Erklärung der heiligen Schriften sichere[21]. Im Jahre 383 erschien seine erste Ausgabe des Psalteriums, aber schon wenige Jahre später legte er zu Bethlehem nochmals die bessernde Hand an diese Erstausgabe, die dann nach einem von Origenes verbesserten Texte der Septuaginta verbreitet wurde. Diese neue Bearbeitung fand zunächst in der Kirche Galliens Eingang, dann allgemein in den keltischen Ländern und unter den germanischen Völkern, nach und nach in der ganzen abendländischen Kirche.

Von der Bibelübersetzung des hl. Hieronymus waren zu Beginn des 7. Jahrhunderts bereits fünf Ausgaben im Gebrauche, und nichts galt zu jener Zeit für verdienstlicher, als sie abzuschreiben und möglichst vielen Menschen zugänglich zu machen. Aldhelm stand also bei seinem Eifer für die heiligen Schriften nicht nur als Mönch durchaus auf dem Boden seiner Ordensregel, sondern auch als Bischof unter dem Beispiele heiliger Kirchenlehrer. Daß seine Zeitgenossen gleichen Sinnes mit ihm waren, bekunden zwei der wertvollsten Schriftdenkmäler, die wir aus dem Ende des 7. Jahrhunderts kennen. Das eine, das Erzbischof Wilfrid von York († 709) als sein Evangeliar „von lauterstem Golde auf Purpurpergament" hatte schreiben lassen, galt als eines der Wunderwerke in der angelsächsischen Kirche[22]; das Evangelienbuch des heiligen Abtes Cuthbert († 687) zeichnete sich durch seinen äußern Prunk ebenso wie durch die Sorgfalt der Abschrift aus.

Zur Zeit dieser wissenschaftlich erprobten und der römischen Kirche unverbrüchlich ergebenen großen angelsächsischen Äbte und Bischöfe wuchs im Benediktinerkloster Exeter der Knabe Wynfreth-Bonifatius heran. Von Aldhelm übernahm der Lernbegierige sein ernstes wissenschaftliches Streben und die Gewißheit, daß jede Lehr- und Missionstätig-

[20] Cassiodorus, De instit. divin. Script. II, 7.
[21] Callombet, Der hl. Hieronymus (Lyon 1844) I, c. 7.
[22] Wattenbach, Das Schriftwesen im Mittelalter 135.

keit von der Autorität Roms getragen sein müsse. Als Exeter ihm nicht mehr genügte, ging er zur Weiterbildung in die Klosterschule zu Nhutscelle, die zu jener Zeit als ein Mittelpunkt aller Gelehrsamkeit galt. Hier konnte der Jüngling sich nun durchaus auf den Bahnen bewegen, die Aldhelm ihm von früher Jugend an gewiesen hatte; dieser hervorragenden Schule verdankte Wynfreth-Bonifatius vor allem auch seine ausgezeichneten Kenntnisse der heiligen Schriften.

Wie sehr der Apostel der Deutschen dann später darauf bedacht war, die von ihm so geliebten heiligen Bücher auch den germanischen Völkern zum Verständnis zu bringen und liebenswert zu machen, das bekundet jeder seiner Briefe immer aufs neue. Das eine Mal bedankt Bonifatius sich bei der angelsächsischen Äbtissin Eadburg[23] dafür, daß sie ihm heilige Bücher als Geschenk übersandt und so „den nach Germanien Verschlagenen mit geistigem Lichte getröstet hat"; er, der die finsteren Wälder der Völker Germaniens durchwandern muß, würde in die Schlingen des Todes fallen, wenn er nicht das Wort des Herrn als „Leuchte für seine Füße" und als „Licht auf seinen Pfaden" hätte[24]. In einem zweiten Briefe an die gleiche Äbtissin bittet Bonifatius, sie möge „jetzt mehren, was sie begonnen", nämlich „mir in Goldschrift die Briefe meines Herrn, des heiligen Apostels Petrus zu schreiben, zu Achtung und Ehrfurcht vor den heiligen Schriften in den Augen der auf das Sinnfällige gerichteten Menschen, denen ich predige, und vor allem, weil ich die Aussprüche dessen, der mich auf diese Fahrt aussandte, stets vor Augen haben will". Wie eindringlich St. Bonifatius seine Schüler mit der Heiligen Schrift zu beschäftigen pflegte, wie innig er sie mit ihr vertraut zu machen wußte, beweist unter anderem auch der zeitgenössische Biograph, der uns vom Leben der hl. Lioba berichtet, die um das Jahr 737 nach Germanien kam und als erste Äbtissin des Nonnenklosters Tauberbischofsheim bestallt wurde. „Die Bibel kam fast nie aus ihren Händen. Selbst wenn sie krank zu Bette lag, ließ sie sich aus ihr noch vorlesen. Einst geschah es", so überliefert die fromme Legende, „daß die Vorleserin mit Lesen fortfuhr, als sie schon eingeschlafen war; da wachte St. Lioba sogleich auf, als man auch nur eine Silbe übergangen hatte."[25]

Ein Menschenalter nach Bonifatius war der einem edlen friesischen Geschlechte entstammende Abt und Bischof Ludger († 809) um christliche Erziehung und Bildung besonders unter den Sachsen bemüht. Drei Jahre lang hatte Ludger sich in Rom auf seine Missionstätigkeit vorbereitet, und als er 785 in sein Vaterland zurückkehrte, „wurde er vom großen Karl, dem König, sogleich zum Bischof über den westlichen Teil Sachsens bestimmt". Schon in Rom hatte Ludger sich mit dem Plane getragen, an der Grenze zwischen dem fränkischen Gebiete und dem Lande der Sachsen

[23] Eadburg war Äbtissin des Klosters Thanet in Wessex. — Der Wortlaut beider kulturgeschichtlich sehr wichtigen Schreiben nach der Ausgabe in den „Monumenta Germaniae Historica" bei Tangl, Die Briefe des hl. Bonifatius 43 50.

[24] „Leuchten für seine Füße" und „Licht auf seinen Pfaden" sind Texte aus Ps. 17, 6 und 118, 105 — also in sich eine Bekundung der Tatsache, daß der hl. Bonifatius die Heilige Schrift kannte und nach ihr lehrte.

[25] „Vita S. Liobae" in: Acta O. S. Bened., saec. III.

eine klösterliche Bildungsstätte zu gründen; so begann er denn im Jahre 799 auf einem ihm zu eigen gehörenden Grundstück mit dem Bau des Klosters Werden a. d. Ruhr, dessen erster Abt er wurde. In der ältesten „Vita" Ludgers wird mit besonderem Nachdruck hervorgehoben, „daß er in den heiligen Schriften wohl bewandert war und alle Mittel benützte, um deren Kenntnis zu verbreiten"[26]. Zwei der wichtigsten Denkmäler altdeutscher Literatur stehen mit diesem Streben Ludgers und seiner Ordensbrüder von Werden in allerengster Beziehung: die bereits erwähnte gotische Bibelübersetzung Wulfilas und die nach ihren grundlegenden Gedankengängen schon besprochene „altsächsische Evangelienharmonie", der „Heliand".

Wulfila, geboren 311 als Sohn eines Goten und einer Kappadozierin († 383), war seit 340 arianischer „Bischof der Christen im Lande der Goten". Ihm ist die erste gotische Buchschrift zu danken, deren einzelne Zeichen er mit viel Scharfsinn nach germanischen Runen, gemischt mit griechischen und lateinischen Typen, formte. In dieser ältesten Buchschrift eines germanischen Volkes schrieb Wulfila auf der Grundlage eines vom hl. Chrysostomus beeinflußten Urtextes seine Übersetzung der „Bibel Alten und Neuen Testamentes". „Dieses älteste Schriftwerk deutscher Zunge ist eine meisterhafte Leistung und in ihrer Kunst, wenn auch nicht in ihrer dauernden Wirkung, sehr wohl zu vergleichen mit der Bibelübersetzung Luthers. Die Bibel Wulfilas ist außerdem das wertvollste Buch für die Sprachkunde aller germanischen Völker. Zwischen ihr und den ältesten literarischen Zeugnissen irgend einer andern germanischen Mundart klafft eine Lücke von drei Jahrhunderten."[27] Ein vollständiges Exemplar dieser aus dem 4. Jahrhundert stammenden Handschrift hütete Abt Ludger in seiner Abtei Werden als kostbarstes Kleinod. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß diese Wulfila-Bibel auf dem Wege über die alte Ostgoten-Residenz Ravenna in die Hände Karls des Großen gekommen war und daß dieser sie einer Anstalt zur Aufbewahrung übergeben hat, der namentlich die Ausbildung des Sachsenvolkes oblag: dem Kloster Werden[28].

Das zweite mit Werden in enger Verbindung stehende altgermanische Sprachdenkmal ist die als „Heliand" bekannte „altsächsische Evangelien-Harmonie", ein Werk aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts[29]. Nam-

---

[26] Altfrid (Bischof von Mimigardefort), Vita et conversamen divi Liudgeri II 8.

[27] Eduard Engel, Geschichte der deutschen Literatur I 23.

[28] Grimm weist überzeugend nach, daß unter allen germanischen der gotische Dialekt die meiste Ähnlichkeit mit dem niederdeutsch-sächsischen hatte. Die Bibelübersetzung Wulfilas ist im Kloster Werden bis zum Dreißigjährigen Krieg sorgfältig aufbewahrt, dann erst der größeren Sicherheit wegen von dort nach Prag geflüchtet worden. Hier wurde sie 1648 von den Schweden erbeutet und nach der Universität Uppsala gebracht, wo sie heute noch („Codex Argenteus") aufbewahrt wird. Die jetzt in Uppsala befindliche Handschrift wird noch ergänzt durch ein Wolfenbütteler Fragment und durch Mailänder Palimpseste; ein dazu gehörendes Pergamentblatt ist in Gießen.

[29] Joh. Andr. Schmellers erste kritische Ausgabe erschien im „Glossarium saxonicum".

hafte Literaturhistoriker nehmen an, daß diese Dichtung unter Ludwig dem Frommen als das Werk eines Sachsen, der sich dem Priesterstande gewidmet hatte, entstanden sei; ihm mag darum zu tun gewesen sein, das Evangelium vom Welterlöser seinen Volksgenossen in volkstümlicher Sprache und in einer ihnen verständlichen Form nahezubringen. Da die erste Ausbildung sächsischer Priester vornehmlich vom Kloster Werden ausging, so spricht in der Tat viel dafür, daß diese älteste von allen uns erhalten gebliebenen Dichtungen in sächsischer Mundart von einem frommen Mönche der Abtei Werden verfaßt worden ist[30].

Wie Ludger im Kloster Werden dem Vorbilde getreu blieb, das durch Bonifatius und sein Kloster Fulda allen Bildungsstätten der deutschen Gaue gegeben war, so hielten es die Mönche des 8. und 9. Jahrhunderts überall dort, wo sie neue Niederlassungen gründeten. „Sobald sich ein Kloster erst einmal zu etwas gesichertem Bestehen emporgearbeitet hatte, war es vornehmste Sorge der Äbte, ihm zunächst die wichtigsten, sodann alle Bücher der Heiligen Schrift zu erwerben und in dieser Bibliothek den Grund zu einer größeren, auch anderes umfassenden, zu legen; es ward solcher Erwerb für so wichtig und bedeutend erachtet, um dessen in den Jahrbüchern der Klöster immer Erwähnung zu tun.“[31]

Es mußte schon deshalb in jedem Kloster die Heilige Schrift allen Ordensangehörigen zugänglich sein, weil hauptsächlich sie dem Studium der Mönche zu Grunde lag. „Niemand“, sagte der hl. Dominikus, „kann ohne Erkenntnis der Heiligen Schrift andern die Heilswahrheiten verkünden.“ Darum empfahl er ebenso, wie das alle Ordensstifter vor ihm schon getan hatten, seinen Mönchen „anhaltendes Durchforschen beider Testamente“. Und so sehr hielt man überall an dieser grundlegenden Übung fest, daß eine zeitgenössische Chronik von einem Priester, der ins Kloster gehen wollte, berichtet, „er habe um Aufschub gebeten, bis er sich ein Neues Testament erworben hätte“.

Es war bis ins späte Mittelalter hinein auch allgemein üblich, daß die Klosterbibliotheken in hervorragendem Maße der Vermittlung der heiligen Bücher an wißbegierige Kleriker außerhalb der klösterlichen Gemeinschaft sowie an entsprechend vorgebildete Laien dienten; überdies waren sie das geistige Arsenal der Fürsten und der Großen des Landes[32]. Mancherlei Aufzeichnungen bekunden dies schon von den frühesten Zeiten an. So wissen wir beispielsweise, daß Kaiser Karl der Dicke einst von St. Gallen die Homilien des hl. Gregor über die Evangelien mitnahm; daß die Kaiserin Richarde aus demselben Kloster einen Kommentar über Ezechiel und der Erzkanzler Luitward die Briefe des hl. Hieronymus entlehnte. Anderthalb Jahrhunderte später ließ die Kaiserin Gisela in St. Gallen

[30] Vgl. Jakob Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer 6—13, und Verhoeff, Die Benediktinerabtei Werden 91 f.

[31] Hurter IV 502. — „Kein Buch findet sich so häufig in den alten Bibliothekskatalogen wie die Bibel“, betont Michael in seiner Geschichte des deutschen Volkes (III 212) mit Recht. Die von Michael angeführten Beispiele werden von Hackelsperger in seiner schon genannten Schrift im weitesten Ausmaße ergänzt.

[32] Besonders vielerlei Randbemerkungen in den alten Katalogen von St. Gallen geben hierüber beachtenswerte Aufschlüsse.

um eine daselbst aufbewahrte deutsche Übersetzung des Buches Job und der Psalmen bitten.

Da „heilige Bücher" aller Art sehr gesucht waren, kam es vielfach zu gegenseitiger Aushilfe zwischen den Klöstern verschiedener Kongregationen: man beschenkte sich mit ihnen, man schickte sie sich von weither, so daß die Nächstenliebe und der Geist der Zusammengehörigkeit dabei ihre Rechnung ebensogut fanden wie die Wissenschaft. „Wir schicken Euch hier ein Pfand unserer Zuneigung und Liebe und bitten desgleichen Eurerseits", schrieb Durandus, Abt von Chaise-Dieu, an den hl. Anselm, damals Prior von Bec, als er ihn um die Briefe des hl. Paulus bat[33].

Seit dem 8. Jahrhundert gab es im Gebiete des heutigen Deutschlands aber nicht nur ungezählte Abschriften der heiligen Bücher in lateinischer Sprache, sondern auch bereits eine große Zahl von Übersetzungen in die Landessprache. „Öffnet man", so schreibt deshalb der Franzose Montalembert mit Recht, „irgend ein Werk eines Lehrers oder Geschichtschreibers des Mittelalters, und bedenkt man, daß es möglich war, bis auf unsere Tage bei einem beträchtlichen Teil der Menschheit den Glauben zu erwecken, die Kenntnis der Bibel sei den Verfassern oder Lesern von Büchern in jener Zeit grundsätzlich vorenthalten gewesen, so steht man vollkommen sprachlos vor der erstaunlichen Macht der Lüge und der unglaublichen Leichtigkeit, womit ihre Herrschaft sich ausbreitet und Wurzel faßt."[34]

Ursprünglich war die vom hl. Hieronymus herausgegebene lateinische Übersetzung der Bibel auch in germanischen Landen die wichtigste Grundlage für biblische Studien gewesen. Aber schon seit dem Angelsachsen Beda mühten sich viele gelehrte Mönche um gute Übersetzungen und verläßliche Erklärungen der heiligen Schriften, besonders da Karl der Große sich mit Eifer um die Pflege der Bibelwissenschaften annahm. Er hatte an seinem Hofe eine Akademie für geistiges Leben eingerichtet und zu einer ihrer wesentlichen Aufgaben die Sicherung guter Abschriften der biblischen Texte gemacht[35]. In einem Rundschreiben, das Kaiser Karl um 780 an alle Klöster seines Reiches erließ, rügt er es, daß er in manchen Briefen, die ihm von verschiedenen Abteien zugekommen seien, „zwar den guten Willen, aber auch die ungebildete Redeweise der Schreiber erkannt habe". „Darum kam die Befürchtung in Uns auf", heißt es dann weiter, „es möchte, wie die Kunst des Schreibens gering war, so auch und weit geringer als recht die zum Verständnis der heiligen Schriften nötige Bildung sein. Daher ermahnen Wir Euch, nicht allein Eure wissenschaftliche Bildung nicht zu vernachlässigen, sondern auch das Ziel Eures Ler-

---

[33] Die Briefe des Lupus von Ferrières wie jene von Gerbert, Lanfranc, Peter dem Ehrwürdigen enthalten über solchen Büchertausch mancherlei ebenso rührende wie belehrende Einzelheiten.

[34] Montalembert, Die Mönche des Abendlandes VI 160.

[35] Reuß, Die Geschichte der heiligen Schriften 517; auch Engel, Geschichte der deutschen Literatur I 27; dann besonders Nadler, Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften I 26.

nens darauf zu richten, daß Ihr leichter und richtiger in die Geheimnisse der heiligen Schriften eindringen könnt."[36]

Des Kaisers Lehrer Alkuin († 804), dann des letzteren berühmte Schüler Haymo, Bischof von Halberstadt († 853), und Rhabanus Maurus, Abt von Fulda und Erzbischof von Mainz († 856), neben diesen der gefeierte Walafrid Strabo, Abt von Reichenau († 849), haben sich um die Verbreitung der heiligen Schriften im deutschen Volke ganz besonders verdient gemacht. Strabos Bibelerklärung blieb mehrere Jahrhunderte hindurch die Fundgrube exegetischen Wissens. Der Diakon Paulus mußte auf Geheiß Kaiser Karls aus den Werken der Väter „Lesestücke" zusammenstellen, die an Sonn- und Festtagen nach dem Evangelium und nach der Epistel — also „post illa" — in der Landessprache dem Volke vorzutragen waren; im Anschluß an diesen Brauch entstand für die Erklärung eines biblischen Stoffes die heute noch übliche Bezeichnung „Postille". Und als Otfrid, der Weißenburger Mönch, zwischen 863 und 871 sein „Leben Jesu" schrieb, da leitete er aus der Tapferkeit und Klugheit der Franken für diesen germanischen Stamm auch das Recht ab, eine Erzählung von Christi Leben und Werk in ihrer Mundart zu besitzen. „Sollen die Franken allein darauf verzichten, in fränkischer Sprache Gottes Lob zu singen?" fragt er:

Uanana sculun Francon, einon thaz biuuankon,
ni sie in frenkisgon biginnen, sie gotes lob singen?

Im Vergleich zu diesen liebenswürdigen frühen Formen der Bibeleindeutschung, wie „Heliand" und Otfrids „Christusleben" sie uns überliefert haben, sind die andern mittelalterlichen Übersetzungen der Heiligen Schrift verhältnismäßig wenig beachtet worden, „obwohl sie in großer Zahl vorhanden waren"[37]. In der Tat kann vom Beginn des 9. Jahrhunderts ab eine große Zahl von Bruchstücken deutscher Bibelübersetzungen nachgewiesen und damit der schlüssige Beweis dafür erbracht werden, wie sehr die Kenntnis der heiligen Schriften schon zu den frühesten Zeiten in germanischen Landen verbreitet gewesen ist. Teile einer Übersetzung des Matthäus-Evangeliums befanden sich bereits um die Mitte des 8. Jahrhunderts im Besitze des Benediktinerklosters Mondsee; die in St. Gallen aufbewahrte Handschrift einer verdeutschten „Evangelienharmonie" ist eine Kopie aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts[38]. Dem 9. Jahrhundert gehört auch ein „Deutsches Evangelium" an, das der Graf Heccardus von Burgund im Jahre 876 verschenkt hat[39].

---

[36] „Kaiser Karls Leben" von seinem Zeitgenossen Einhard, Vorrede zur 4. Auflage der Ausgabe in „Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit" von Michael Tangl, S. VIII.

[37] Friedrich Schulze in „Deutsche Bibeln vom ältesten Bibeldruck bis zur Lutherbibel", Leipzig 1934, Bibliographisches Institut.

[38] Michael (III 223) ist der Ansicht, das Original sei um 830 aus der Schule des Rhabanus Maurus hervorgegangen. Sowohl die Mondseer als die St. Gallener Handschrift bietet links den lateinischen, rechts den deutschen Text. Vgl. hierzu Walther, Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters (Braunschweig 1892) 437—455.

[39] Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (1897) III³ 62.

Der St. Gallener Mönch Notker Labeo († 915) ist geschichtlich als erster deutscher Bibelübersetzer nach Wulfila verbürgt. Von dem 1085 verstorbenen Abt Williram zu Ebersberg in Bayern ist eine treffliche Verdeutschung des „Hohenliedes" erhalten; das Kloster Windberg besaß eine Psalmenübersetzung vom Jahre 1187. Andere Psalter, mit dem deutschen Text zwischen den lateinischen Zeilen, sind aus dem 12. und 13. Jahrhundert nachgewiesen; ebenso aus dem 13. Jahrhundert eine vorzügliche Übersetzung der vier Evangelien. Der protestantische Gelehrte Wilhelm Walther behandelt 202 frühzeitige deutsche Bibelübersetzungen, darunter 10 vollständige Ausgaben der ganzen Bibel, 6 unvollständig erhaltene Bibeln, 5 vollständige und 5 bruchstückweise erhaltene Ausgaben des Alten Testamentes, 8 Ausgaben des ganzen Neuen Testamentes, fast ausnahmslos Abschriften von noch älteren Erstübersetzungen. Auf Grund seiner umfassenden Untersuchungen schließt Walther auf einen Bestand von insgesamt etwa 3600 deutschen Bibelabschriften, die schon vor 1400 nachzuweisen sind; „es ist ungemein häufiger, als man bisher wußte, im Mittelalter an der Übersetzung der Bibel gearbeitet worden", stellt Walther abschließend fest[40].

Außer den vielen, schon von Walther nach Aufbewahrungsort und Entstehungszeit verzeichneten Teil-Übersetzungen der heiligen Bücher ist kürzlich wieder eine deutsche Bibelausgabe, die längst vor Luther unsern Vorvätern zugänglich war, bekannt geworden: ein aus der Zeit um 1300 stammender Kodex, der sich in besterhaltenem Zustande in der Stadtbibliothek zu Augsburg befindet; „in wunderbaren Lettern, auf 337 Seiten in sehr gutem Deutsch geschrieben", enthält er eine Übersetzung des ganzen Neuen Testamentes. Dem Schriftcharakter und der sprachlichen Ausdrucksweise nach „besteht kein Zweifel, daß dieser Bibelkodex um 1300 oder kurz nachher entstanden ist"[41]. Ebenso zweifellos ist es, daß die Augsburger Handschrift nur eine der vermutlich zahlreichen zeitgenössischen Abschriften nach einem Original ist, das wahrscheinlich dem Dominikanerkloster, vielleicht auch den Franziskanern, zu Regensburg gehörte.

So ist also die Äußerung in einer Chronik vom Beginn des 14. Jahrhunderts wohl berechtigt, daß man zu jener Zeit die Psalmen, die Evangelien und die Episteln nicht bloß „auf pürgen" (auf Burgen), sondern auch „in Stuben und in den Heiusern" gelesen hat[42]. Deshalb wird auch heute von protestantischen und katholischen Forschern übereinstimmend die Ansicht, „es hätte der mittelalterlichen Kirche die rechte Schätzung der Bibel gefehlt", als ein Irrtum bezeichnet und rühmend anerkannt, daß die Kirche

---

[40] Walther 709. Weitere Belege bei Michael III 223 226.

[41] Adolf Harnack hat 1927 in Augsburg diesen Kodex gründlich studiert; seine Absicht, ihn zu publizieren, wurde leider durch seinen Tod vereitelt. Die „Frankfurter Zeitung" (Nr. 829/30 vom 24. Nov. 1933) widmet dieser „deutschen Bibelübersetzung von 1300" eine sehr eingehende Besprechung und ist der Meinung, es sei dieser Augsburger Kodex „eine der vielen Abschriften, wie sie damals ‚fabrikmäßig' in den Klosterschreibstuben hergestellt worden sind".

[42] Belege bei Czerny, Die Bibliothek des Chorherrnstiftes St. Florian 238.

selbst unter den schwierigsten Zeitverhältnissen bemüht gewesen sei, „ein besseres Verständnis der Bibel zu gewinnen und sie durch Übersetzungen wie auf andern Wegen zu verbreiten“ [43].

Stefan Georges „Vergottung“ des Edelmenschen

Versuch einer Sinngebung aus katholischer Wertschau

Von Johann B. Schoemann S. J.

Vor dem Geist des Einzelmenschen wie ganzer Völker steht ein Menschenbild, dem sie leise huldigen, dem sie sich, ohne daß es ihnen klar bewußt wird, anzugleichen trachten. Das Menschenbild der abendländischen Völker hat sich in den letzten Jahrhunderten mehrmals gewandelt. Vielleicht darf man vereinfachend diese Wandlung so deuten: Die lutherische Lehre von der Allein-wirksamkeit Gottes und der gänzlichen Verderbtheit der menschlichen Natur trieb stolze Geister, die sich endlich mündig geworden dünkten, zu einem trotzigen Nein! Allein-wirksamkeit Gottes? Wir werden zeigen, was der Mensch ohne Gott allein aus eigener Kraft zu wirken vermag. Und sie drängten Gott immer weiter zurück in die Hintergründe des menschlichen Bewußtseins. Aber je kleiner Gott im Bewußtsein der Menschen wurde, desto kleiner, ärmer an Adel und Würde wurde auch das Menschenbild. Ja, als eine materialistische Zeit Gott ganz leugnen wollte, da mußte sie diesen „innerseelischen Vatermord“ [1] mit einem gewaltigen Schuldgefühl erkaufen. Sie konnte dieses Schuldgefühl nur dadurch verdrängen, daß sie wie zur Selbstbestrafung den Menschen zum Tier, ja unter das Tier erniedrigte. Immer weiter wanderte der Wertblick der abendländischen Menschheit fort von dem Adel des Menschen, bis der Edelmensch ihrem Gesichtskreis fast ganz entschwunden war. „Sie gaben ihr Erbteil für ein Mus, rannten in Lärm und wüster Gier des Lebens mit plumpem Tritt und rohem Finger, sie wurden zu gedunsenen Larven mit erloschenen Blicken“ („Siebenter Ring“). In diese Zeit tiefster Menschenerniedrigung wurde Stefan George hineingeboren, ein Dichter von feinstem Sinn für die Würde und Größe des Menschen, ein „Geist begierig nach Verehrung“. Er fühlte sich wie „ein Verstoßener in klammer Luft, und aus ihm drang ein solcher Schrei zu Sternen, daß Erde nicht noch Himmel ihn ertrug“ („Stern des Bundes“). Und Antwort kam; „wie ein Blitz, der traf, war das Ding, das in ihn kam zu seiner Stunde, ungreifbar und wirklich wie ein Keim“. Ein anderer beschreibt eine solche dichterische Eingebung: „Plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, wird etwas sichtbar, hörbar, ein Etwas, das einen im Tiefsten erschüttert und umwirft.“ So Nietzsche („Ecce homo“ 350); schon Nietzsche war ein neues Menschenbild erschienen, und er hatte, was er schaute, mit solcher Wucht in die Menschen „geschrieen, daß ihm die Kehle barst“ („Stern des Bundes“). Er fand

[43] So die Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche II 687 f.

[1] Zu diesem Gedanken vgl. P. Landsberg, Einführung in die Philosophische Anthropologie (1934) 36.

keinen Widerhall. George aber schaute, kündete und fand Widerhall. Er entdeckte, was heimlich bereits durch Nietzsches Schrei im Wertgefühl der Zeit aufgewacht war. Er las in Menschenseelen, zog ein neues Menschenbild ans Licht und gab ihm in der Dichtung Gestalt und durch Dichtung Verwirklichung.

Zunächst müssen wir nun versuchen, das Menschenbild Georges nachzuzeichnen, und zwar möglichst genau, weil davon das Gelingen unserer Sinngebung abhängt. Allzu leicht würde sich diese Aufgabe machen, wer nur solche Stellen seiner Dichtung zusammentrüge, in denen das Bild in strahlendem Glanze aufsteigt; auch „verflackte Schimmer und verborgene Ähnlungen" sind aufzuspüren. Denn auch dort, wo das Bild in weiter Ferne und nur für einen Augenblick auftaucht, kann man ein inneres Verneigen des Dichters wahrnehmen[2].

Jugendliche Züge trägt dieses Menschenbild: Sieh, wie er schreitet: Ein Kind! Des Jünglings ist sein Wuchs und seine Wange; er ist ein Jüngling noch und trägt den Kranz, mit unbewußter Würde trägt er ein Kleinod, köstlicher als manches Königreich. Er ist die ganze Jugend, wie sie träumt; er ist die ganze Jugend, wie sie lacht. Er ist der Geist der heiligen Jugend unseres Volkes, geheimes Deutschland: Land, dem viel Verheißung noch innewohnt, Jungfrauen-Land, unbetretenes Gebiet, Wunder, das noch im schützenden Schlaf, wo noch kein Taster es spürt, in tiefinnerstem Schacht reichlicher Erde noch ruht. Kinder horchen seinem Lied und sitzen ihm oft zur Seite; Greise aber loben nur schielend seine Mannheit. Und die Menge lacht ihn aus und hält ihn für trunken, die Menge, die ziellos ist, kein Sinnbild schafft und kein Gedächtnis hat, der unbedachtsame Schwarm, der, was er gestern bejauchzt, heute zum Kehricht bestimmt, das stumpfe Volk, das sich jeder Fuchtel schmiegt, wenn es nur dürftig äst, in der Not wie das Getier der Wälder.

Unter solchen Menschen fühlt sich der Edelmensch als Fremdling. Er sondert sich darum mehr als ein Fürst, wie sich sondert des Sohnes ahnender Stolz von Geschwistern späterer Heirat, selbst unter freundlichen Spielen innerlich fern und versichert besseren Vaters; gram dem Spiel von Freund und Schwester sprengt er einsam hinaus in die freie Natur; er folgt nicht den Sitten der andern, die voll Argwohn auf ihn schielen. Diese Absonderung vom Gemeinen, dieser Adel ist ihm angeboren; er führt ihn nicht her von Schild und Krone; stammlos wächst er im Gewühle: Seltner Sprosse eignen Ranges. Ihm gab Geburt den Stab, um den andere streiten; man kann ihn küren, doch nicht schaffen. Er verliert seinen Adel auch nicht in rauhen Mauern von Haft behindert. Seine Würde verbietet jedes Nahen vertraulicher Art; sein Sinn ist frei und stolz, gegen Unbill gefeit. Von früh auf schaut und meint er nicht wie andere und

[2] Diese Untersuchung gründet sich auf persönliche Deutung der Dichtungen des reifen George: „Siebenter Ring", „Stern des Bundes", „Das Neue Reich." Sie beschränkt sich auf diese, weil dort das Menschenbild am deutlichsten sichtbar wird. Die Nachzeichnung des Edelmenschen erfolgt, soweit es möglich ist, mit den Worten des Dichters. Das Anführen aller Belegstellen würde den Fluß der Rede zu oft unterbrechen; übrigens wird sie der Kundige selber leicht finden, und dem Unkundigen würden sie wenig dienen.

rührt nicht, woran sie rühren: Während die Höfe voll Betrieb sind und Menschen, deren Augen keinen Glanz haben, die Pferde durchtreiben mit Schrei'n und Waren aufladen, geht er und wirft sein Haupt empor und steht dann betend irgendwo am Abendtor; er entflieht auch dem frechen Jubel, und wo alles rufen will, schweigt sein Gruß; solcher Prunk wird ihm zum Ekel.

Er hat die Würde, die nie nach niederer Gabe tastet; ihn bedrückt nicht die Fron der emsigen Not, nicht die Sorge, zu krämern, wo schon ein anderer krämert, er kennt nicht die feile Nutzsucht, die bequem veratmen will. Schätze, die den andern vor allem gelten, sind ihm Schutt; Edelsteine, kostbar wie Fracht von hundert Schiffen, Spange und Reif vom Werte ganzer Länderbreiten stößt er mit nacktem Fuß übers Riff hinab zum Meer; was ihm als Beute fiel im Kampf, rinnt achtlos aus den Händen des Vergeuders. Hoheit, Weihe und Anmut geht ihm über Schlachtenvorteil, Gleichheit von allen und ihr breitstes Glück. So erweist er sich als der Edle, der nur solche Werte zu verwirklichen sucht, die ungemein sind. Sein Sinn, auf das Hohe gerichtet, ist allem Niedrigen abgewandt, auch wenn es vielleicht sittlich gut ist.

Ja, das „Böse" ist ihm wertvoll, wenn es un-gemein, wenn es adelig ist: Zorn, der auf Lasse, Niedere und Verruchte in Form von Erz gerinnt; Verachtung, die von sich speit, was mürb und feig und lau; Härte, die selbst die Mutter von sich in ein Kloster verweist, weil im Palast die Frau der Herrschaft Untergang ist; Härte, die der fürbittenden jungen, schönen Fürstin Milde versagt, weil, was ihn heute umbiege, morgen ihn brechen könne. Ja, der Verbrecher, den man unter Verwünschung und dem Schrei der ganzen Stadt zum Tore schleppt, sieht, als man ihm den Hals in die Schlinge steckt, den Triumph voraus, daß er einst als Sieger in ihr Hirn dringt und in ihrem Samen wirkt als Held, auf den man Lieder singt. Endlich — dies ist die äußerste Grenze — der Schatten des Buhlknaben Manlius, der sich einst den Söldnern der Cäsaren preisgab, atmet kräftiger, ist adeliger als die heutigen lebendigen Gespenster, die gedunsenen Larven mit erloschenen Blicken. Dem Dichter, dessen Wertblick allein dem Edlen zugewandt ist, erscheint kein Ding, solange es noch webt im Kreis des Edlen, schnöd, solange es der Flamme Trabant ist, solange ihr Schein es noch erreicht, irrt es nie zu weit vom Ziel, wie es auch wandert und kreist. Hier werden zum ersten Mal die Grenzen eines Wertblicks deutlich sichtbar, der ganz gebannt ist vom Wert des Edlen.

Doch wir haben noch andere strahlendere Züge des edlen Menschenbildes zu betrachten, zuerst seine äußere Erscheinung. Antlitz und Wuchs weist den Echten aus. Bereits im Alter von sieben Jahren trägt er der Herrschaft Abbild, der Kürung Merkmal, schmückt ihn ungewußte Hoheit. An den Augen wahrer Glut ist er zu erkennen; sie haben nicht den feilen Blick der Sinne, nicht den rohen Blick der Spähe. Bekenner ist er mit all-offenem Blick, sein azurblaues Auge hell, noch ohne Schatten. Sein Blick leuchtet von Mut und Lust des Kampfes; sein erleuchtet Auge sendet Freude. Sein Leib ist schlank und straff, geschmeidig, frank und schön, schlank und rein wie eine Flamme. Er ist den Besten gleich im

regen Spiel der Glieder. Eine neue Haltung und Gebärde ist ihm eigen, die Gebärde attischer Würde, die Gebärde der Griechen, die in Fleisch und in Erz Muster dem Menschtum geformt, es ist die holde Gebärde der Freude; sanft metallen ist sein Lachen; er bewegt sich leicht wie ein Kind, wie ein Vogel. Im Ruck seiner Arme liegt Zugriff und schneller Befehl. Kurz: Seine ganze äußere Erscheinung wirkt der Hoheit Schauer, der die Niederen weit von sich weist. Wenn er in Adel und Stolz dahinschreitet, nimmt ihn das Volk für den erstandenen Prinzen.

Im edlen Leib wird die adelige Seele sichtbar: Leib, Seele sind ja nur Worte wechselnder Wirklichkeit. Die edle Seele ist echter Begeisterung fähig. Sie ist nicht wie das Tier, das nicht gerührt wird vom himmlischen Wind, nicht dumpf und zäh; sie ist Rose; d. h.: innere jugendliche Inbrunst; sie muß zuinnerst glühn — gleichviel für wen. Sie weiß von frommem Geheiß, von der heimlichen Sprache der Blumen. Der kühne Geist des Edlen ist sein eigener Befeurer, wie ein Föhnwind reißt er ihn über seine Grenze. Er kennt das Glück der Hingabe in Dienst und aus Dankbarkeit: der Hingabe an den Führer, mit dem blinden Folgermut, der dient, nach Ziel und eignem Heil nicht fragend; der schlicht von dannen geht, sobald er fürchtet, er tauge minder, Dank und Sold verschmäht und ohne Ruhm ins Dunkel untertaucht. Er fühlt sich gebunden an den Führer, der allein das Ziel kennt; streng fügt er sich seinen Bräuchen, und wenn er sein dunkelstes Gebot nennt, ja, wenn er über seinen Leib herpflügte, niemals würde er ihn mahnen oder fragen. Treu dem Schwur, der ihn in Jünglingsjahren mit dem Freund verbunden, geht er mit ihm, der frank und stolz die Erde lassen will, um nicht zu verwesen im kommenden unsäglichen Zerfall; er geht mit ihm durchs dunkle Tor, sei's auch Schuld. (Wieder werden die Grenzen des auf das Edle eingeengten Wertblickes sichtbar.) Auch Hingabe aus Dankbarkeit eignet dem Edlen, Hingabe an den Erwecker, den Fürsprecher seines Werkes, der den Schrei des jungen Menschen vernahm, als Spruch und Rat von Freund und Lehrer ihn hilflos am Wege ließen. Darum verschreibt er sich ihm: „Sende mich von Pol zu Pol, deinen Feind laß mich erschlagen, nimm zu deinem Werk mein Blut! Du bist für mich mein Leben, mehr als Glück. Vernichte mich! Getilgt sei jeder Wunsch! Ich schmiege mich als Ton deinen Händen, nach deines Herzens Schlag stimm' ich mein Sinnen." Wie er jede Halbheit verachtet (kein schlimmerer Feind des Volkes als die Mitte), so kennt er auch keine Halbheit in der Hingabe. Er weiß: Wer den letzten Streit flieht, flieht auch den letzten Kranz. Seitdem er ganz sich gab, hat er sich ganz. Darum verschwendet er sich ganz an seinen Erwecker, bis kein Laut mehr in ihm pocht als der ihm gemäße. So wächst in ihm die Freude am Opfer, ja, sein ganzes Dasein ist ein Opfer. Denn Menschenwesen erhält sich nur dort, wo sich das dunkle Opfer wiederholt. Ihm sagt das Samenkorn: Jedes Ding ringt sich aus Dunst und Düster. Darum verdammt er nicht das Grausen, das ihn umfängt, ist nicht erschrocken über so viel Nacht; denn Nacht und Grausen sind die Mühen der notwendigen Trage. Ihm sagen die Bücher der Ahnen, die nicht trügen: Die erkoren sind zum höchsten Ziel, müssen

zuerst durch tiefste Öde ziehen. Erst dann erfüllt sich der Hohe, wenn er sich und allen sich zum Opfer gibt und dann die Tat (der andern) mit seinem Tod gebiert. So will er lernen die Kunst der stolz ertragenen Leiden. Darum wird er erzogen auf magerer Scholle, in karger Stille, geheim und schlicht wie eine Quelle. Dann aber drängt er in Mühe und Gefahr, sprengt einsam über Schluchten felsen-an und hebt aus der Geier Nester; er liebt das Bad in eisiger Quelle. Den Gegner fürchtet er nicht: Der versieht seinen Dienst im Gegenstoß, schärft die Waffen, spornt die Kräfte und bringt die nötigen Gifte. Zum Manne gereift, verschwört er menschlich Glück und fügt sich der Not des Wandertums, frei von Gut und Haus; Ort der Wiege, Heimat bleibt ein Märchenklang, Väter, Mütter sind nicht mehr: das schwerste Opfer; Verzicht auf die Geborgenheit in der Familie!

Das Gegenbild: Die andern aber, die Jugend, die sich mit weichen Klängen betäubt und mit Rosenketten überm Abgrund taumelt, ihm sind sie Sklaven. Das Leben ist diesen schwachen, leichten Seelen ein zierliches Spiel; sie trennen nicht Waffenspiel von wahren Siegen. Lustwandelnd schlürfen sie nur Süße: die Schwärmer aus Zwang, weil sie das Feste drückt. Der Edle haßt sie, weil sie sein hartes Tun zu einem süßen Spiel, zu einem eitlen Klang umschmelzen. Sein Schwert, seinen Schild, noch klebrig von Blut, klopfen sie an, daß es klirre; sein Geschoß, das er zum Verhängnis wählte, werfen sie ins Wasser, daß es tanzt und ringelt; die Früchte seiner Felder, für die er die Mühsal des langen Sommers auf sich nahm, gehn sie achtlos schütteln, um sich mit einer den satten Mund zu kühlen; die Fieberqualen seiner langen Nächte dienen ihnen, um sie in Ton und Lispeln zu verwehn; sein heilig Sehnen, daran er sich verzehrt, zerschellen sie in der Luft zu bunten Blasen. Darum sind ihm auch alle unechten Menschen zum Ekel: So der Fürst des Geziefers, der für alles, was selten und schwer ist, das Leichte schaffen will: Ein Ding aus Lehm, das wie Gold ist, wie Duft und Saft und Würze; der die Menschen die Kunst lehren will, ohne Roden und Säen und Bauen zu saugen gespeicherte Kräfte. So der Gaukler, der sich blind macht, damit er andere blende; dessen Feuer planlos raucht und nimmer wärmt und leuchtet. Noch eine andere Menschenart ist ihm fremd: die Gefühlsmenschen, deren Herz von Wut und Wahn verschlackt ist, von Gärung, Dunkelheit, Gespinst und Trubel; die in Sinnen Verstrickten, in Tönen Verströmten, klagend, weinend, schlaff aber beim Werk; sie sind aus dem Land der Träume und Töne[3], Nebel und Trübe. Die Wirre des Dickichts und die üppige Blühe freut die Träumer im Zwielicht, die ganz in Rosenpracht versinken. Fremd sind ihm endlich alle, die immer streifend und darum nie erfüllt sind, die dahinfahren im hitzigen Taumel, bang vor sich selbst; die Rast scheuen, wo sie sich allein fänden mit sich selbst. Sie sprengen des eigenen Willens Fesseln im rasenden Getobe; Sucht des Abenteuers reißt

[3] Hier wird der Grund sichtbar für Georges Zurückhaltung gegenüber der Musik (vgl. S. Lepsius, St. George [Berlin 1935] 79) wie für das harte Urteil des George-Kreises über Hofmannsthal und R. M. Rilke (vgl. z. B. Fr. Wolters, St. George 286 ff. u. 508). Wiederum eine Grenze des auf das Edle eingeengten Wertblickes.

sie auf das fernste Meer, auf die vielgesichtigen Wogen; die Welle treibt sie wechselnd mit dem Wunsch.

Doch darf man nicht wähnen, der Edle achte die dunkleren Flammen im Busen gering. Sein Gefühl ist dem Wert der Fülle geöffnet. Geistig wach wie ein kühner Schwimmer späht er durch jede Muschel; er gewahrt aller Felder selt'ne Saat und fängt jeden holden Schimmer auf. Er hat ein dankerfülltes Wissen oder Ahnen von dem Wert auch des Dunklen: Unholde, nicht ganz gestaltete Kräfte, die tausend dunklen Samen, die Finsternis vergrub, kann man nutzen sich zur Belebung. Schemen von einem früheren ungebärdigen Feuer wirken als Schatten, da das Wesen wich; sie gelten ihrem Schöpfer nichts mehr, aber er entzündet sich noch an ihrem Odem. Doch die dunklen Flammen sind ein Verhängnis, solange man noch verworren west; darum hat der Edle die „große Nährerin" stets befochten und bezwungen und ist nie verfahren nach ihrem Rechte. So steht in seiner Seele die ungeheure Waage im Gleichgewicht. Die Schwärmer und die Sehner sind in ihm befaßt, er aber nicht in ihnen; in ihm ist eines zugleich und anderes: Rausch und Helle, Helle und Dunkel; Helle, denn er ist auf dem Wege klarsten Scheins, wo er der Dinge lacht in kristallener Höh'; Dunkel, wenn er in Fluten gerissen wird, wo er schauert blind und trunken. In ihm ist ein Strömen, wenn sich sein Geist aus seinen Grenzen reißt; dann wieder schaut er aus nach einem festen Stern, wo ein Ruhen sei im Allgekreise. Dem Schmerz gibt er sein Maß und läßt den Schrei durch güldene Harfe sausen. Wissen, das Buch und Schule bringt, ist ihm ein Wissen; aber höchstes Wissen führt nur durch der Weihe Tor; ein Weiser ist nur, wer vom Gott aus weiß. In ihm vermählt sich endlich Spartas gebändigter Mut mit Joniens Süße.

So ist in ihm auch ein starkes Ehrgefühl verbunden mit feinfühlender Achtung vor fremdem Wert und neidloser Ehrfurcht vor dem Höheren. Er ist froh seiner Einzigkeit, vor Fremden stolz. Ihn ergreift die Schmach von Stadt und Land, verheert durch falsche Führer, die Schmach der vielen Untergänge ohne Würde. Er hat ein solch empfindliches Ehrgefühl, daß ihm Verzeihung heischen und verzeihen ein Greuel ist. Brennende Scham auf der Stirn des Bruders hervorlocken, heißt ihm die Würde schänden; sühnen könne man nur durch stumme Tat; oder, wenn der Wahn so groß gewesen sei, daß man, aufgewacht, dem Licht nicht frank entgegensehen könne, so bleibe nur eines: sich ins Schwert stürzen wie Helden[4]. Wenn sein bester Krieger, Helfer aller Kämpfe, sein einziger Vertrauter, sich fangen ließ vom Geld oder von der Frauen seidnen Haaren und den Herrn hinterging, so bleibt dieser drei Tage stumm; dann ruft er ihn und spricht: „Dein Schmerz kann dich nicht sühnen, richte dich selbst, damit ich dich nicht richten muß!" Der so Entlassene küßt seinem Henker die Hand und fällt alsbald durchs eigene Schwert. Wer aber sein Herz nie weggeworfen, benötigt nie der Erdenreue. Auch

[4] Selbst bei N. Hartmann, der mit hellem Blick nach allen Werten ausschaut, finden sich die einem Christen, wenigstens einem katholischen Christen, unverständlichen Sätze: Wer den Schuldigen entschuldigt, entwürdigt ihn sittlich; Sehnsucht nach Erlösung ist ein Zeichen innern Bankrotts; Erlösung ist Preisgabe der Freiheit (Ethik[2] 321). Welches Mißverständnis der christlichen Erlösungslehre!

hier werden wiederum Grenzen einer Wertschau sichtbar, in deren Blickfeld nur der Wert des Edlen steht. Der Edle hat ein starkes Ehrgefühl, aber keinen Ehrgeiz. Seine Nächte füllt kein Wahn der Ehrsucht; er zieht in Kampf und Tod um keinen Namen. Kommt er zurück aus dem Krieg, so spricht er von seinen Heldentaten, vom verwegensten Ritt und von den gespanntesten Mühen, fast keusch wie von notwendigstem Dienst. Wenn sich dem Starken der Höhere zeigt, so wird er vollen Glücks sein Diener. Die Reife seines Führertums war nahe; da kam der Größere; der Verzicht droht sein Herz zu brechen; aber da sieht er auf ihn und wird stark und heil, verläßt schnell die Genossen, die ihm warnend den Arm pressen, eilt dem Größeren entgegen und ruft: Dein ist die Macht, befiehl! Er sendet der Ehrfurcht Blick hinauf zum Haus des Großen; er schauert vor der wahren Majestät; ja, er beugt sich in Ehrfurcht vor dem eigenen Kind, das in der Fremde gereift ist, sein Eigentum und nun ihm doch unendlich fern. Er nennt sich endlich den demütigen Sklaven dessen, der da kommen wird im Morgenrot.

Der Edelmensch hat also ein lebendiges Wertgefühl für den Wert des Du, er ist nicht ichbefangen, er ist ein Liebender. So sehr will er nur leben für das Heil der andern, daß ihn die Frage beunruhigt, ob sein Lebensberuf der des Dichters sein könne, des Dichters, den man das beflügelte Kind heißt, das holde Träume tönt und Schönheit bringt ins tätige Getrieb; ob es nicht ein frevles Bemühen sei, nach Klängen zu suchen in einer Zeit, in der aus Übeln sich das Wetter braut und das Schicksal mit lauten Hammerschlägen pocht. Er beruhigt sich nur mit dem Gedanken, daß hohe Dichtung in stürzender Zeit sagt, was unwandelbar ist in der Ordnung der Sterne, und daß der Zeit kein Heiland, kein Retter wird, dem nicht um die Wiege zittert ein Heldengesang. Doch das neue Heil kommt nur aus neuer Liebe; Liebe aber ist nicht erlogene Brüderei, die einem seichten Sumpfe gleicht. Liebe ist dem Geliebten ein Schirm, wo er sich gefährdet; sie nimmt den Streich entgegen, der ihm gilt; sie ist für jeden seiner Mängel Bürge. Dem Liebenden fallen die Lasten zu, die der Geliebte als zu schwer abwarf, und alle Tränen, die er weinen sollte und nicht weint. Liebe saugt aus dem Herzen des Genesenden alter Fieber zuckend Schwären, und schwarze Dünste von verwesten Träumen lodern auf im Brande dieser Liebe. Liebe waltet wie die Sonne und bricht den Bann des Finstern und Tollen; das Licht, das ihm erscheint, wärmt und klärt ihn. Liebe äußert sich kaum in Worten: In der Stunde des Beisammenseins kommt nur ein Lispeln aus ihrem Munde, doch der innere Raum ist voll Bewegung, da schlägt ein Herz und gibt reiche Kunde. Liebe muß sich bewähren in Gefahr, im Sturmlauf muß ganz ein Herz im andern zittern.

Sie ist schenkende Liebe, die ihr ganzes Blut hinströmt für die Geliebten, damit der Hauch der Liebe sie umschwebt und grüßt, sollte er auch bald verwehen. Liebe nennt kein Maß, Liebe zählen wäre Sünde. Sie verschwendet Schmuck und Schatz, die keiner dankt, und segnet, wenn sie selbst als Opfer brennt. Wenn sich durch das Nahn des Liebenden des andern Pfad zum Glück, den er nur kennt, verdunkelt, so reißt

der Liebende sich in Schmerzen weg, damit er ihn nicht wirre; damit kein Hauch sein holdes Spielen stört, bleibt er fern, und sein Gram spricht nur mit ihm. Doch wird der Schenkende nicht arm. Denn Liebe ist gegenseitiges Schenken. Der eine trank bei dem andern Mut, daß sein Geist nicht zerbräche; nun kommt er zu ihm zurück, geläutert und gesund; da nimmt sich der andere Kraft aus seinem Grund. Wer sich schenkt, empfindet sich nur mehr. In den Ring, den Liebe schließt, bricht durch die Runde neues Wesen vor und steigert jedes Einzelgliedes Wucht; aus diesem Liebesring holt sich jeder „Tempeleis" (der zum höchsten Dienst Berufene) Kraft und schießt dann seine eigene, größere Kraft in alle und flutet so wieder rückwärts in den Kreis. In anderer Gestalt offenbart sich in dem Edlen die schenkende Liebe, wenn er zur Herrschaft, in anderer, wenn er zum Dienst berufen ist; anders, wenn er in Reife seine Gunst verleiht, anders, wenn er mit vollem Sturm der Jugend dem Gereiften naht. Doch ob er Lehrer ist oder Hörer, er weiß: „Dein rechter Lehrer bin ich, wenn ich liebe; mein rechter Hörer bist du, wenn du liebst."

Aber diese Liebe ist nicht „Nächstenliebe", sondern „Fernstenliebe"; sie richtet sich nicht auf den Nächstbesten, „den Geringsten der Brüder", in dem Not und Elend das Menschtum erdrücken will, sie bejaht und begünstigt nicht alles und jedes fremde Wohlsein; ihr sind nicht alle Menschen gleich: Was dient Gleichheit von allen und ihr breitstes Glück, wenn Hoheit und Anmut stirbt! Sie schenkt sich den Starken, sie pflegt das Beste in den wenigen Besten. Sie sondert die Wenigen aus: die Schauenden und Glaubenden, die Edlen und Opferfähigen, und schließt sie zum Liebesring zusammen. Sie folgt mit Huld nur deren Schritten, die nach dem heiligen Bezirk geflüchtet sind, die im Tempel Opfer tun, und die, den Weg noch suchend, inbrünstig die Arme in den Abend strecken. Aller Rest ist Nacht und Nichts, ist die Menge, die blöde drunten trabt, das Getier, das sich im Moderdunste mästet; was soll da Rede vom Geiste, wo kein allgemeiner Trieb ist als der des Trogs. Der ganze Stamm der Lebenden, der hinfuhr durch lange Irrsal, wird vor seinen Götzen, die ihn in Staub und Niedrigkeit geworfen haben, immer weiter räuchern. Diesen allen bringt er in kalter, harter Unerbittlichkeit das Schwert. Aber dem jungen Geschlecht, das heranwuchs unangefochten von geilem Markt, das gestählt wurde im Banne der verruchten Jahre, ihm bringt er den Frieden.

Damit glaube ich genug getan zu haben in der Nachzeichnung des Edelmenschen, wie ihn George schaut[5]. Dem Dichter ward in der Tat das Bild eines werterfüllten Menschen „geoffenbart". Aber an mehreren Stellen schon wurde die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Enge eines Wertblickes gelenkt, der allein das Edle erblickt. Dies scheint allen Wiederentdeckern von Werten, die „einen Blick tun in neues Land", zu widerfahren. Ihr geistiges Auge ist wie gebannt von dem strahlenden Glanz des neuentdeckten Wertes; mit ihren Gedanken ganz in ihm, sehen sie alle Dinge nur in seinem Licht. Nietzsches Wertblick wandte sich so

[5] Wen es lockt, der mag damit vergleichen, wie N. Hartmann in seiner Ethik den Edelmenschen zeichnet: 355 ff.

einseitig dem Wert des Edlen zu, daß er wertblind wurde z. B. für den Wert der Nächstenliebe, wie heute maßgebende Wertphilosophie unumwunden zugibt[6]. Nicht anders scheint es George ergangen zu sein. Die bereits angedeuteten Grenzen seiner Wertschau seien noch nach zwei Richtungen hin verdeutlicht.

Man begegnet, wenn ich nicht irre, in der Dichtung des reifen George nirgendwo einem Verneigen des Dichters vor dem Wert der sittlichen Reinheit, vor dem Reinen, wie ihn z. B. Dostojewski gestaltet und feiert in dem Alexi der „Brüder Karamasow", oder vielleicht noch deutlicher, weil es sich hier ohne allen Zweifel um einen Edelmenschen handelt, Jean Paul in dem jungen Albano des „Titan", in dessen Brust die „grausige Sphinx noch schläft, an dem sich der Unreine (Roquairol) heiligt". Vielleicht liegt der Grund für diesen Ausfall bei George in dem, was gleich zu sagen ist; jedenfalls von Dostojewski und Jean Paul läßt sich dies sicher nicht sagen.

Im Blickfeld der Georgeschen Wertschau erscheint nämlich niemals der „Heilige", nicht der „Heilige" der „natürlichen Religion"[7], den das Gefühl des Geschöpf-seins durchschauert, das Gefühl der gänzlichen Abhängigkeit von dem Schöpfer-Gott, der „Heilige", der von einer Furcht eigner Art ergriffen in die Kniee sinkt und das „Heilig, heilig, heilig" stammelt vor dem Begründer und Überwacher des Sittengesetzes, der „Heilige", der erstarrt in Erstaunen über das „Ganz-andere" des übermenschlichen, überweltlichen, überzeitlichen Gottes, der ihm dennoch so ganz nahe ist — noch viel weniger der „Heilige" der christlichen Religion, der auch ein Übermensch ist, aber andern Ranges als der Übermensch Nietzsches oder der Edelmensch Georges, der „Heilige", der hinübergelangt ist selbst über den Menschen, der alle Kräfte des Menschtums in sich überreich und harmonisch entfaltet hat, hinübergelangt aber nicht durch eigene Kraft, sondern durch Gottes Gnade hinübergetragen in eine ganz neue Seinsweise, der umgeboren ist in Christus und hineingewachsen in Christus, den Sohn des ewigen Vaters, der „Heilige", wie ihn Dante, dem sich bekanntlich George nahe verwandt fühlte, geschaut und verewigt hat. Nun steht zwar auch George ergeben vor dem „Rätsel" von Schöpfer und Geschöpf; aber sein „Schöpfer" ist nicht der Schöpfer-Gott des Christentums, sondern der Eros des Griechentums, die geistige Zeugungskraft; Schöpfer ist der geistig Große, der in geistiger Fülle lebt, die er überströmen läßt in den, der in „Notdurft" ist, in den noch Unfertigen, Unreifen, aber Beweglichen, Empfänglichen: „Er mein Kind, ich meines Kindes Kind, Geschöpf nun eignen Sohnes." Wohl spricht auch George vom „Höchsten Gut", aber es ist ein Schemen, wenn der Mensch vermürbt. Wohl beugt auch er sprachlos erschüttert das Knie, kauert im Staub vernichtet vor dem Furchtbaren der Höhn, fühlt sich

---

[6] N. Hartmann a. a. O. 408 ff.

[7] Vgl. W. Schmidt, Ursprung der Gottesidee VI (1935) 379 ff.: „Die Gestalt der ältesten Religion." Oben werden nur solche Bewegungen der religiösen Seele angeführt, die sich dichterisch leichter gestalten lassen; vgl. z. B. „Der Jagdhund des Himmels" von Fr. Thompson, übersetzt von Th. Haecker (Innsbruck 1925).

zermalmt vor seiner Größe, wohl ist auch sein Geist „nach Anbetungen brünstig", aber der Furchtbare, der Große, der Angebetete ist ein „vergotteter Mensch", ein „Geschöpf" des Dichters. Alessandro Pellegrini will in den letzten Gesängen Georges eine Angst hallen hören, eine Angst, die ergebene Demut werde, Bangen der Liebe nach dem kaum entschleierten Antlitz, das kein Menschenauge anblicken darf. Er spürt ein Sichbereiten des Dichters auf den Tod, den letzten Verzicht auf allen Stolz, den Verzicht sogar auf die prophetische Sendung, die letzte Erwartung[8]. Vielleicht denkt Pellegrini an die beiden „Lieder": „Das Licht" und „In stillste Ruh" (Neues Reich 136 f.): „Wir wären Kinder, wollten wir dich fassen. — Da du allen leuchtest, süßes Licht." — „In stillste Ruh besonnenen Tags bricht jäh ein Blick, der unerahnten Schrecks die sichre Seele stört." Vielleicht deuten dunkel in diese Richtung auch die Stellen der früheren Gedichte, wo er das „Rätselhafte und Unfaßbare" berührt. Aber trotzdem bleibt bestehen, was oben behauptet wurde: In der Dichtung Georges wird „der Heilige der natürlichen Religion" nirgendwo deutlich sichtbar. Noch viel weniger der „Heilige" der christlichen Religion. Wohl feiert auch George den Menschen, der „entstiegen der Nacht der Reinigung, sich vielgestaltig auswächst, neugestaltet, umgeboren, ganz gewandelt wird vom Geiste, in dem das Gottesantlitz langsam wächst, der sich in dem Gott vollendet, dessen Händen er sich schmiegt als Ton, nach dessen Herzensschlag er sein Sinnen stimmt, daß ihn sein Werk ihm leise ähnelt, sein Blick, sein Schritt ihm eingibt, wo er gehe; er tränkt mit seiner Farbe seine Träume und hilft den Laut ihm bilden, wenn er betet". Auch singt George von der Schöpfung, die „schauert wie im Stand der Gnade" und von solchen, die „in der Gnade zum Altare treten und brechen von dem Brot, daran noch jeder von dem Leid genas". Aber so sehr der Dichter hier in christlichen Worten spricht, einen christlichen Sinn haben die Worte nicht; sie sind „eingemenschlicht"[9].

Damit haben wir versucht, aus katholischer, d. h. allseitig, allen natürlichen wie übernatürlichen Werten geöffneter Schau die Grenzen eines Wertblicks sichtbar zu machen, der ganz gebannt ist auf den Wert des Edlen. Dennoch bleibt in dem Menschenbild Georges so viel des Wertvollen, daß wir nicht staunen, wenn ein Mensch und Dichter vom Range Georges dem Preis dieses „Denkbildes" seine besten menschlichen und dichterischen Kräfte weiht. Wir staunen auch nicht darüber, daß der Dichter bis ins Innerste seiner Seele erschüttert wurde, als das längst geschaute Bild eines Tages „fleischwurde", als der, den „er Tag und Nacht gesucht, all seines Traums Begehr" plötzlich „schön wie kein Bild, greifbar wie kein Traum" ihm entgegenkam, oder anders ausgedrückt: als der Wert des Edlen, in einem jungen Menschen verwirklicht, plötzlich vor ihm stand. Wir wollen nicht unweise nach dem Urbild fragen, der Dichter

[8] „Stefan George" (Berlin 1935) 39.

[9] Diesen kühnen Ausdruck darf man vielleicht bilden nach dem Wort „Einweltlichung", das Guardini in seinen Vorlesungen über Hölderlin in der Lessing-Hochschule Berlin (Febr. 1936) gebraucht hat, um etwas Verwandtes in der Dichtung Hölderlins auszudrücken.

selbst warnt davor z. B. in „Tagen und Taten", wo er auf die „Beatrice" Dantes und den „Freund" Shakespeares hinweist. Die sichtbare Erscheinung des Edlen „wirkte im Blut des Dichters, sein Geist umfing ihn mit Entzücken; so ward er neu im Werk von Geist und Blut", d. h. er wurde durch die geistige Zeugungskraft ganz und gar verwandelt, „vergottet". Auch darüber staunen wir nicht, daß er diesen jungen Menschen mit den kühnsten Worten feiert. Hat doch auch Michelangelo den jungen Tommaso dei Cavalieri folgendermaßen besungen: „Dein Wille schließt den meinen völlig ein. Aus deinem Herzen all mein Sinnen sprießt. Aus deinem Atem meine Worte quellen. Mit den Flügeln unbeschwingt flieg ich. Dein Geist hebt stets mich zu des Himmels Höhe" (Dichtungen 109, 19). Also darüber staunen wir nicht.

Über eines aber staunen wir: Einem Dichter, der aus katholischer Familie stammt, wird ein geschichtlicher Mensch zu einem „Gott" in antikem Sinn, zu einem „Gott", der auf einer Stufe steht mit Zeus und Wodan, Apollo und Dionysos, Baldur und — Christus[10] (Neues Reich 34), zu einem „Gott", von dem er voraussagt, es würden vor ihm „ein Tausendjahr (der Deutschen) Gebieter und Weise, nüchternste Sinne und trotzigste Nacken gefüge" wie einst vor Christus, sie würden sich bekehren „zur wildesten Wundergeschichte und ein weiteres Tausendjahr knieen vor einem Knaben, den sie zum Gott erhöben" (ebd. 11). Der Dichter läßt alle seine starken religiösen, lange aufgestauten Kräfte ausströmen in Gebeten, mit denen er seinen „Gott" anbetet oder anfleht, in Hymnen, in denen er ihn preist und verherrlicht. Dabei entnimmt[11] er oft Worte und Kultformen der katholischen Lehre und Liturgie, füllt sie aber selbstverständlich mit ganz neuem Inhalt, indem er sie „einmenschlicht". Einige Beispiele wurden oben schon angeführt; weitere seien hinzugefügt: Freudige Botschaft (Evangelium), Kunfttage (Advent), „Heilige Nacht", „Fülle der Zeiten", „Des Bundes Fülle", „Er-lösung", „Prophetenruf", „Die Apostelgestalt", „Zweifel der Jünger", „Einverleibung" (Kommunion), „Besuch", „Entrückung" (Ekstase), „Wallfahrt", „Litanei", „Gebet und Sühne", „Schutzbild"; sie ließen sich leicht vermehren. Zwei besonders aufschlußreiche Beispiele seien etwas weiter ausgeführt: Im „Stern des Bundes" (III, 7) berichtet er von einem „Gottesdienst" und der Wirkung auf die Teilnehmer: „Zur Begehung (Gottesdienst) waret ihr an des Freundes Arm in geweihtes Haus geleitet; sprachlos erschüttert, im Kern ergriffen, beugtet ihr eure Kniee und gabet euch an ein All. Da brach die alte Not. — Euch ward ein Sinn.... Ihr richtet euch empor in Stolz und Freude, nicht nur am Haupt, am ganzen Leibe strahlend. Ein Herz voll

[10] Auch Hölderlin hat Christus so gesehen; aber welch ein Wandel von Hölderlin zu George! Hölderlin war Christus doch noch der „Einzige", etwas Besonderes, Heiliges neben den „weltlichen Männern", an dem sein Herz noch hängt, wenn ihn auch seine dichterische Schau auf einer Stufe mit den andern sieht. Bei George spürt man nichts mehr von diesem „Herzensglauben".

[11] Der George-Kreis verwirft diesen Ausdruck; nach ihm ist es ein Finden ähnlicher Worte bei ähnlicher religiöser Erfahrung. Darum kennen auch die Geschichtswerke aus dem George-Kreis den früher beliebten Schluß der Religionsgeschichte: „Gleiche Worte oder Formen, also Übernahme, also gleicher Gehalt", nicht mehr.

Liebe drängt in alle Wesen, ein Herz voll Eifer strebt in jede Höhe. Und heilig nüchtern hebt der Taglauf an." Man könnte an einen Katholiken denken, der morgens in der heiligen Messe die heilige Kommunion empfing und dann „heilig nüchtern" an sein Tagwerk ging. Doch welch himmelweiter Unterschied! — Ein Gedicht aus dem „Neuen Reich" ist geradezu gesättigt mit Stellen aus dem Evangelium: „Gespräch des Herrn mit dem römischen Hauptmann": 1. Vers: „Ich weiß, Herr, daß du Worte des ewigen Lebens hast" (Petrus zu Christus); 2. und 3. Vers: „Des eignen Hauses Kinder Brot zu brechen kamst, doch die gefallenen Krumen Fremden nicht verwehrst" (die Kananäerin zu Christus); so geht es fort; aus den verschiedensten Begebenheiten sind die Worte entlehnt und zusammengefügt. Christliche W o r t e werden übernommen und im Schmelztiegel der neuen Religion umgeschmolzen zu einem neuen Gefäß für einen neuen Inhalt. Das sind die Tatsachen, über die wir staunen; sie sind uns wahrlich die „wildeste Wundergeschichte".

Nun endlich der Versuch einer S i n n g e b u n g ; sie kann kurz sein, weil sie verborgen bereits in den vorausgehenden Ausführungen enthalten ist. Drei Gedanken möchte ich zu bedenken geben. Der erste: Von katholischer Seite[12] hat man George sein eigenes Wort entgegengehalten: „Wer ein Richtiges sagt und irrt im Letzten, steckt im ärgsten Wahn", er habe im Letzten geirrt, weil er „das Wesen der Religion vollständig verkannt habe". Vielleicht antwortet darauf der George-Kreis: Das Wesen der Religion soll ein Dichter verkannt haben, in dessen Dichtungen wie in der kaum eines andern Religion „west"? Vielleicht antworten sie mit dem Dichter: „Hemmt uns! Untilgbar ist das Wort, das blüht. Hört uns! Nehmt an! Trotz eurer Gunst: Es blüht! — Übt an uns Mord, und weiter blüht, was blüht" (Stern des Bundes). Dies ist die Sprache eines Unbeirrbaren, der einen Wert geschaut (Werte haben ein von allem Erdenken und Ersehnen unabhängiges S e i n), eines Unbeirrbaren, der dieses Wertes verwandelnde und lebenbewegende Kraft an sich und andern erfahren hat; er weiß, daß er in diesem „Letzten" nicht irrt. Vielleicht aber versteht man uns besser, wenn wir in der Sprache der neuesten Wertlehre sprechen: D. v. Hildebrand hat in einer umfangreichen Untersuchung, deren Ergebnissen auch N. Hartmann zustimmt[13], gefunden, daß es für jeden Wert nur e i n e, seinem Wesen entsprechende W e r t a n t w o r t gibt. Beispiele: Auf Georges Gedicht „Die hehre Harfe" kann man unmöglich die Wertantwort geben: „hübsch!"; auf ein gut gebautes Motorrad unmöglich die Wertantwort: „hehr!" Die Beziehung zwischen dem Gehalt der Wertantwort und dem des Wertes selbst ist wesensgesetzlich bestimmt, oder in der Sprache Georges ausgedrückt: ist ein „eherner Fug". Nun entspricht aber dem Wert des Edlen, den George in der Tat neu entdeckt hat, wesensgesetzlich nicht die Antwort, die George gibt. Seine Antwort ist „nach ehernem Fug" bezogen auf den Wert des „Heiligen". Ein Mensch und Dichter von feinstem Sinn für Würde und Größe des

[12] Corn. Schröder O. F. M., Der Glaube Stefan Georges in kathol. Schau (Warendorf 1934) 68.

[13] A. a. O. 255 f.

Menschen wurde in eine Zeit tiefster Menschentwürdigung hineingeboren. Durch die Anspannung seiner Kräfte im Gegenstoß gegen die Zeit schnellte sein Geist so hoch empor, daß sich ihm die Werthöhenordnung, die Wertrangordnung verschob. Und weil das „Heilige" seinen Blicken fast ganz entschwunden war, verschwendete er seine reichen und starken religiösen Kräfte ganz auf eine Wertantwort an das Edle, die „nach ehernem Fug" allein dem Wert des „Heiligen" gebührt. Seine Antwort wirkt auf einen gläubigen Christen ungefähr so, wie es auf den George-Kreis wirken würde, wenn einer etwa auf G. Hauptmanns „Weber" die gleiche Wertantwort geben wollte wie auf den „Schlußchor" im „Stern des Bundes".

Der zweite Gedanke: Denen, die George „bemessen und schelten", könnte man ein Wort des Evangeliums entgegenhalten: „Wer von euch ohne Schuld ist, werfe den ersten Stein auf ihn", wer von euch nichts hat von „der Blässe blasser Seelen", wer sein Christentum immer groß gesehen und stark gelebt hat, wer sein edles Menschtum nie durch Philistertum verkümmern ließ, der werfe den ersten Stein auf ihn! Könnte nicht George, wie Plato (dem George-Kreis sind bekanntlich Plato und George zwei durchaus vergleichbare Größen) seine Sendung hatte an das junge Christentum, heute eine Sendung haben an müde und alt gewordene Christen?[14] Und ein zweites Wort der Heiligen Schrift könnte man anführen: Der Weise sagt von denen, die ergötzt durch der Geschöpfe Schönheit, ihre Kraft und Wirksamkeit bewundern und sie für Götter halten: „Auf diesen liegt ein geringerer Tadel. Sie gehen ja vielleicht nur irre, weil sie den Herrn aufsuchen und auffinden wollen. Mit seinen Werken ganz beschäftigt, forschen sie und geben dem Anblick nach, weil das Geschaute prächtig ist. Doch sind sie nicht ganz frei von Schuld" (Buch der Weisheit 13, 3 ff.). Allerdings spricht der Weise von Ungetauften, und George war getauft. Und dennoch, ist die Schuld derer nicht größer, die heute ihren Bauch oder ein lebloses Ding, den Mammon oder die Maschine, „vergotten"?

Endlich der dritte Gedanke: Denken wir uns Menschen, die sich übten in den von George geforderten und von seiner Dichtung geweckten Seelenhaltungen, die häufig innere und äußere Handlungen vollzogen, die den religiösen „analog", d. h. zum Teil ähnlich, zum Teil ganz und gar unähnlich sind. Ich frage: Ist solcher Seelengrund nicht besser vorbereitet für den Samen des göttlichen Wortes als der steinige und trockene anderer? Sollten solche Menschen nicht, wenn ein anderer „Blitz" in sie fährt, der Blitz der Gnade, wenn eine andere „Schau in neues Land", ins Land des Glaubens ihnen zuteil wird, sollten sie nicht tiefere und adeligere Christen werden als andere, die von Trögen und Krippen zum Christentum kommen? Könnte so nicht durch göttliche Fügung und Gnade Georges Dichtung manchen werden, was das Griechentum dem Clemens von Alexandrien war, ein παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν, ein Erzieher hin zu Christus?

[14] R. Egenter sagt über solche Christen in seinem Büchlein: „Das Edle und der Christ" (München 1935) beherzigenswerte Worte.

Die Religion im Erziehungswerk

Von Joseph Schröteler S. J.

Zu den wichtigsten Aufgaben, die sich der Umbruch unserer Zeit gestellt hat, gehört ohne Zweifel eine Neugestaltung der Erziehung. Bereits im Jahre 1933 hat Adolf Hitler das Wort geprägt: „Seit zweieinhalb Jahrtausenden sind mit ganz wenigen Ausnahmen sämtliche Revolutionen gescheitert, weil ihre Führer nicht erkannt haben, daß das Wesentliche der Revolution nicht die Machtübernahme, sondern die Erziehung der Menschen ist." Der Reichserziehungsminister B. Rust hat diese Worte im vergangenen Jahre mehrmals in den Mittelpunkt seiner großen Reden gestellt. Mit lebendiger Kraft und zäher Ausdauer wird an der Neugestaltung der Erziehung im schulischen und mehr vielleicht noch im außerschulischen Raum geschafft. Es geht darum, die Lebensmächte, die das Angesicht der Erde erneuern sollen, in Hirn und Herz der Menschen so tief einzugraben, daß sie zum unverlierbaren Besitz und zur selbstverständlichen letzten Triebkraft der gesamten Lebensgestaltung werden. Denn man hat erkannt, daß die Übel der Vergangenheit, die man ausrotten will, ihre tiefste Begründung in der früheren Auffassung vom Menschen und in der darauf sich bauenden Erziehung hatten.

Um die Jahrhundertwende finden wir bei vielen Erziehern als das Erbe einer langen Entwicklung des europäischen Geistes ein Bild vom Menschen, dem alle Lebendigkeit und blutvolle Kraft, dem alle Fülle und Farbigkeit fehlt. Der Mensch ist ihnen entweder ein öder Assoziationsmechanismus oder eine schemenhafte Idee ohne jede Erdenschwere. Er ist entwurzelt aus den naturhaften Beziehungen, die sein Dasein tragen; er ist individualistisch abgekapselt. Er wird in allen Individuen als wesentlich gleich angesehen, und diese Gleichheit gilt als das Ideal.

Sieht man ein wenig tiefer zu, so erkennt man, daß diese Entwicklung die notwendige Folge der Verkennung eines großen Lebensgrundsatzes ist, der Ganzheitsidee, zu der einst die abendländische Menschheit sich in langsamem Aufstieg emporgearbeitet hatte. Im Hochmittelalter war diese Idee nicht nur theoretisch anerkannt, sondern auch in fortschreitendem Maße im Leben der Menschen und der Gemeinschaften wirksam. Der Mensch wurde in allen Schichten seines Seins gesehen, unbekümmert darum, daß man ihn so als ein Gebilde anerkennen mußte, in dem die unerhörtesten Spannungen der wesenhaft verschiedenen Seinsarten zusammenwohnten. Er wurde gesehen in all seinen naturhaften und übernatürlichen Beziehungen, die als zu seinem Wesen gehörig bejaht wurden. Und dieser so vielgestaltige, in einem so reichen Kranz von Beziehungen und Bindungen stehende Mensch war ein wahrer Mikrokosmos, bildete eine lebendige Einheit und Ganzheit, die bei aller Gleichheit der großen Baugesetze menschlichen Wesens in jedem Individuum eine eigenartige, wertvolle Ausprägung gefunden hatte.

Seitdem vielleicht zum ersten Male im „Nominalismus" diese Ganzheits-

idee wesentlich angetastet war, ging der Zersetzungs- und Zerstörungsprozeß mit unaufhaltsamer innerer Folgerichtigkeit voran, bis jenes „Menschlein" herauskam, das wir oben kurz gekennzeichnet haben.

Auf eine Überwindung dieses Elendes konnte nur gehofft werden, wenn man den Weg zurückfand zur Anerkennung des Ganzheitsgedankens: Nicht etwa um das mittelalterliche Menschenbild in unsern Tagen nachzuahmen — auch die Zeiten haben ihre individuelle Einmaligkeit —, sondern um die im Wesen des Menschen begründeten Baugesetze wieder wirksam werden zu lassen und so das Übel nicht durch eine Milderung der Krankheitserscheinungen, sondern durch Beseitigung der Krankheitsursachen zu beheben.

Es gehört sicher zu den hoffnungsvollsten Zeichen der Zeit, die eine Gesundung des deutschen Volkes ankünden, daß man den Ganzheitsgedanken wieder so kräftig heraushebt und von hier aus den großen Um- und Neubau beginnen will. Diese Grundidee soll auch die neue Erziehung gestalten, damit der Mensch der Fülle und Farbigkeit, der Lebendigkeit und Kraft, der Verbundenheit mit dem Erbgut der Vergangenheit, mit dem Boden der Heimat, mit den Gliederungen des Volkes heranreife.

Es fragt sich bei solcher Sachlage, welche Stellung einem so wichtigen Lebensbereich, wie ihn die Religion zweifelsohne darstellt, in diesem gewaltigen Reformwerk zukommt. Man wird gebieterisch vor die Frage gestellt, wie das Verhältnis von Religion und Erziehung aufzufassen ist. Eine Verständigung darüber ist offenbar dadurch sehr erschwert, daß die Menschen von heute mit den Worten „Religion" und „Erziehung" oft keineswegs denselben Sinn verbinden. So geschieht es, daß man, statt zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung zu gelangen, leicht aneinander vorbeiredet, daß man sich in oft wenig liebenswürdiger Weise Verständnislosigkeit vorwirft, ja daß man von einem eigensinnigen, aus Machtgelüsten gespeisten Festhalten an vorgefaßten Meinungen spricht und so eine an sich schon schwierige Aussprache von vornherein mit all den gefühlsmäßigen Hemmungen belastet, die eine klare und objektive Sicht erschweren, wenn nicht geradezu verhindern.

Die Worte „Religion" und „Erziehung" sind bereits von letzten Wertauffassungen der Menschen entweder inhaltlich erfüllt oder doch stark beeinflußt. Diese Einwirkung ist so tief mit dem letzten, oft kaum eingestandenen Kern der konkreten Welt- und Lebensauffassung jedes denkenden Menschen verknüpft, daß sie zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist, die er in ihrer Bedeutung kaum noch erkennt, und die er zur eigenen großen Überraschung oft erst sieht, wenn er von außen darauf gestoßen wird.

Es mag vielleicht möglich sein, sich verhältnismäßig leicht auf einen gemeinsamen Begriff der „Religion" zu einigen. Aber dieser Begriff der Religion müßte bei der ungeheuren Vielgestaltigkeit und schillernden Buntheit des Inhaltes, die das Wort „Religion" heute in sich schließt, so abstrakt und ausgeleert sein, daß damit tatsächlich für eine Verständigung nur wenig gewonnen wäre. Und zudem ist Religion eine sehr konkrete

Lebensmacht, die ihrem innersten Sein nach sich außerordentlich schwer in Begriffe einfangen läßt. Leichter ist es wohl, sich über den Begriff der „Erziehung" zu einigen. Aber auch hier zeigt die Erfahrung, wie groß die Schwierigkeiten sind. Man mag zu einem allgemein anerkannten Erziehungsbegriff, etwa dem der „umfassenden, wesensgemäßen Ausformung des Menschen", kommen. Aber dann steht gleich die Frage auf, was der Mensch ist. Und an dieser grundlegenden Frage scheiden sich die Geister.

Es scheint uns nun, daß eben der Ganzheitsgedanke einen gemeinsamen Ausgangspunkt für eine nicht fruchtlose Überlegung abgeben könnte, die wenigstens dazu führte, daß man verstehen lernt, worum es den Vertretern der großen Auffassungen geht. Das würde uns schon als ein köstlicher Gewinn erscheinen, da so die Atmosphäre wesentlich gereinigt, dichte Nebel verscheucht und die menschlich so schöne und in einem Volke, in dem verschiedene Grundauffassungen lebendig sind, so notwendige Achtung vor dem, was dem andern als letzte Überzeugung heilig ist, eine neue Begründung fände.

Bei der Verschiedenheit und Unvereinbarkeit dessen, was man mit Religion meint, bleibt nichts anderes übrig, als an einigen typischen Erscheinungsformen der Religion zu beleuchten, wie sich das Verhältnis von Religion und Erziehung grundsätzlich gestalten muß. Dabei mag man ausgehen von der allgemeinsten Begriffsbestimmung, daß Religion ein irgendwie beschaffenes Verhältnis des Menschen zu einem irgendwie „Göttlichen" ist. Es kommt, wie leicht einzusehen, alles darauf an, welche Auffassung man vom Göttlichen hat und in welcher Beziehung man es zur Welt und zum Menschen sieht.

Immer wieder hat man im Laufe der Menschheitsgeschichte versucht, Gott als weltimmanent aufzufassen. Er offenbare sich in der Welt, vor allem aber vollziehe sich die Selbstoffenbarung Gottes im Bewußtsein des Menschen. Steht man zu dieser Gotteslehre und zieht man alle Folgerungen aus ihr, so sind alle sogenannten „profanen" Bereiche, deren sich die Erziehung anzunehmen hat, unmittelbar in das Göttliche hineingenommen, d. h. für die Erziehung: sie ist Mithilfe am Offenbarwerden Gottes im Menschen und daher wesenhaft eine religiöse Angelegenheit. Es kann grundsätzlich keinen Bereich der Erziehung geben, der irgendwie und irgendwann außerhalb des Religiösen stände. Erziehung ist in ihrem Ergebnis völlig mit der Entfaltung des göttlichen Wesens gleichzusetzen.

Für solche Gottesauffassung ist, wie ohne weiteres einzusehen sein dürfte, das Verhältnis von Religion und Erziehung kein Problem. Hier haben wir in gewisser Beziehung die denkbar größte Vereinfachung der Fragestellung und wenigstens für die Theorie die leichteste Anwendung des Ganzheitsgedankens.

Es ist hier nicht der Ort, kritisch zu dieser Grundauffassung Stellung zu nehmen. Es muß der Hinweis genügen, daß zahlreiche Menschen je und heute sich zu einer solchen Anschauung nicht glauben bekennen zu können, weil sie in ihr innere Widersprüche sehen, weil ihnen vor allem nicht einsichtig ist, wie sich die tatsächliche, weitgehende Armseligkeit des

Menschen, der nach dieser Lehre ein Offenbarwerden Gottes ist, mit einem vertretbaren Gottesbegriff in Einklang bringen läßt.

Einer solchen bis ins Letzte durchdachten Immanenz Gottes gegenüber steht eine ebenso scharf betonte göttliche Transzendenz. Gott sei in jeder Hinsicht der „ganz andere". Er habe mit der Welt und dem Menschen nichts gemeinsam und throne in unermeßlicher Höhe und Ferne. Wenn man folgerichtig wäre, so müßte ein solcher Grundansatz zur völligen Verneinung der „Religion" führen. Jedenfalls ist der Mensch Gott gegenüber von solcher Winzigkeit, daß er geradezu verschwindet. Erhob die erste Auffassung den Menschen zum Gott, so erniedrigt ihn die zweite eigentlich zum völligen Nichts. Religion als Verhältnis des Menschen zu Gott wird daher von den Anhängern dieser Auffassung als außernatürliche, gnadenvoll mystische Begegnung des Menschen mit Gott in der Abgeschiedenheit der Seele angesehen. Religion ist ganz anderer Art als alle menschliche Eigenbetätigung.

Mit einer so aufgefaßten Religion haben also die sogenannten profanen Bereiche innerlich nichts zu tun. Der religiöse Mensch ist der Mensch des „Glaubens", der in einem eigenen, streng abgeschlossenen Bezirk lebt. Die religiöse Haltung und ihre Betätigung ist daher naturgemäß für das außerhalb der „heiligen" Bezirke liegende menschliche Leben unbeachtlich. Daraus folgt ohne weiteres, daß Erziehung, mag man immerhin in einer merkwürdigen Inkonsequenz von „religiöser Erziehung" sprechen, sich nur an die außerreligiösen, profanen Bezirke des Menschen zu wenden hat. Erziehung ist ihrem Wesen nach von der Religion unabhängig.

Diese Auffassung kommt bei zahlreichen evangelischen Pädagogen unserer Tage zum Ausdruck. Und es ist immerhin nicht wertlos festzustellen, daß diese Erziehungstheoretiker durchweg zugleich evangelische Theologen sind. Da ihnen als Theologen und Seelsorgern die Pflege des Religiösen aufgegeben ist, stehen sie vor der von ihrer Religionsauffassung aus unlösbaren Aufgabe, doch so etwas, was man „religiöse" Erziehung nennen kann, zu retten. (Vgl. J. Schröteler, Das Ringen um die „evangelische Pädagogik", Bildung und Erziehung I [1934] 249—269.).

Braucht die weltimmanente Gottesauffassung und die auf ihr beruhende Erziehung nicht von religiöser Erziehung zu sprechen, da sich beide Bezirke decken, so kann die welttranszendente, sofern sie folgerichtig ist, keine Beziehung von Religion und Erziehung anerkennen, da beide Bezirke weit auseinanderklaffen und es eine Brücke hin- und herüber nicht gibt. Das Ganzheitsprinzip kann diese zweite Auffassung nur dadurch retten, daß sie die Ganzheitsforderung grundsätzlich auf den profanen Menschen einengt. Sie muß darauf verzichten, auch nur den Versuch zu machen, das Religiöse in die Ganzheit einzubeziehen. Sie kann daher nichts anderes als einen im innersten Wesen in zwei Schichten gespaltenen Menschen, den Menschen der beiden „Stockwerke" anerkennen und damit konkret auf die Ganzheit überhaupt verzichten.

Man ersieht schon aus unsern bisherigen Überlegungen, wie abhängig im Tiefsten die Antwort auf unsere Frage von der Auffassung dessen ist,

was man unter Gott versteht, daß also eine Lösung unseres Problems nur denkbar ist, nachdem man eine klare metaphysische Stellung bezogen hat.

Allein mit der bisherigen Darlegung der beiden auseinanderstrebenden Standpunkte, die gewissermaßen an den beiden äußersten Punkten sich gegenüberstehen, ist das Bild der möglichen Stellungnahmen zu unserer Frage noch nicht erschöpfend gezeichnet. Jene Auffassung von der Religion als der außernatürlich gnadenvollen Begegnung des Menschen mit einem ganz und gar transzendenten Gott sieht das Religiöse zweifelsohne als eine absolute Gegebenheit an. Die Religion hat grundsätzlich keinerlei „Dienstwert" für das profane Leben. Sie steht in großartiger Einsamkeit dem Menschenleben fern.

Demgegenüber legt sich der Versuch nahe, gerade diesen „Dienstwert" des Religiösen stark zu betonen und damit die Religion ihres Absolutheitscharakters zu entkleiden. Ohne sich klar über das Wesen der Religion auszusprechen, hebt man mit Nachdruck hervor, daß die Religion nicht nur auch einen „Dienstwert" darzustellen vermag, sondern daß sie sich darin erschöpft, „Dienstwert" zu sein. Dann wäre Religion wesenhaft ausgerichtet auf einen andern, höheren Wert. Absoluter Höchstwert scheint für manche Denker von heute das Volk zu sein. Religion hätte — wiederum, wenn man mit solchem Ausgangspunkt völlig Ernst machte — keine andere Aufgabe, als dem Volke Gesundheit, kaftvolle Entwicklung, einheitliche Geschlossenheit zu geben. Das Kriterium ihrer Echtheit läge dann nicht in ihr selbst, sondern eben in ihrer Funktion für das Volk. Solange sie der Erreichung dieses Zieles Kräfte zuzuführen vermöchte, solange würde sie geschätzt. Versagte sie aber hier aus irgend einem Grunde, so hätte sie ihre Bedeutung verloren. Sie könnte dann vielleicht in der Stille des Herzenskämmerleins der Menschen ein geruhsames Dasein fristen, sie könnte „Privatsache" bleiben, aber für das, worauf es den Vertretern dieses Religionsbegriffes entscheidend ankommt, für die Gestaltung des öffentlichen Raumes, in dem das Volk lebt, wäre sie dann unerheblich.

Das Religiöse wäre also naturnotwendig nur dienende Magd der volklich-politischen Wirklichkeit. Es träte in die Linie der endlichen Werte und rückte von seiner Primatstellung auf einen nachgeordneten Punkt der Wertreihe herab. Je mehr die kraftvolle Entwicklung und Einheitlichkeit des Volkes als das ausschlaggebende Gut angesehen wird, um so mehr müßte die Religion in eine Randstellung hineingerückt werden. Dabei könnte durchaus bestehen bleiben, daß sie früher einmal eine wertvolle Funktion im Volke erfüllt hat. Worauf es ankäme, wäre nur dies, ob sie heute noch in der Lage ist, Leistungen für das Volkswohl zu vollbringen. Je weniger sie sich in dieser Hinsicht auswiese, um so geringer dürfte ihre Wirksamkeit für den öffentlichen Raum des volklichen Lebens sein. Ja, sollte sie sich eines Tages in ihren konkreten Formen als dem irdischen Wohle des Volkes schädlich erweisen, so müßte man sie geradezu ausschalten und, da das religiöse Bedürfnis doch zutiefst in der menschlichen Natur verankert ist, an ihre Stelle eine neue einheitliche Religion setzen,

die als festes Ferment das Volk zur Einheit zusammenschweißen würde. Aber auch diese Religion hätte nur Bedeutung für die gegenwärtige Lage des Volkes. Sie müßte durch eine neue abgelöst werden, sobald sich ihre Unwirksamkeit offenbarte.

Es sei nochmals ausdrücklich betont, daß eine solche Auffassung des Religiösen nur dann gegeben ist, wenn man ganz folgerichtig den absoluten Primatcharakter eines endlichen Wertes, hier des Volkes, festhalten will. Etwas anderes ist es, wenn der Politiker von seinem Standpunkt aus fragt, welche Bedeutung die Religion für seine ihm eigene Aufgabe, die Führung des Volkes, hat. Das ist solange unbedenklich, als nicht grundsätzlich diese Funktion der Religion für das Volk als der einzige Maßstab für ihren Wert angesehen wird.

Bemißt sich der Wert der Religion ausschließlich nach ihrem diesseitigen Dienst am Volke, so muß sie in dem Augenblick aus dem Erziehungsraum verschwinden, wo sie als für diesen Dienst unwirksam oder gar schädlich betrachtet wird. Sie könnte dann allenfalls noch im Herrgottswinkel der Familie oder im innersten Kirchenraum eine bescheidene Rolle spielen; für die als ausschlaggebend angesehene Aufgabe der Erziehung käme sie nicht mehr in Frage. Und die Ganzheitsidee wäre dann, so stark man sie als grundlegend betonen mag, tatsächlich nicht zu verwirklichen, ja noch weniger als bei der vorhin skizzierten Transzendenzauffassung. Diese mag immerhin, wie wir andeuteten, mit einem gewissen Schein von Recht glauben, die Religion stehe wesensgemäß außerhalb des Ganzheitsgrundsatzes, da sie eben als das „ganz andere" sich in keiner Weise auf der Ebene der dem Menschen natürlich zugänglichen Bereiche bewegt. Hier aber steht die Religion in Reihe und Glied mit den profanen Werten, ja sie ist durch einen von ihnen, das Volk, normiert.

Wenn die Anhänger solcher Religionsauffassung in ihrem „privaten" Leben am Absolutheitscharakter ihrer Gottesidee festhalten, steht man, so scheint uns, vor folgender unausweichlicher Wahl: entweder man macht mit dem Höchstwert, zu dem man sich bekennt, dem Volk, vollen Ernst, oder man verzichtet auf das grundlegende Ganzheitsgesetz. Denn echte Höchstwerte, die diese Funktion nicht nur auf einer gewissen Ebene oder in einem bestimmten Bereich ausüben, regeln wesensgemäß das ganze Leben in all seinen Bezirken. Das bedeutet also, daß sie für den öffentlichen Raum ebenso wie für den privaten maßgeblich sind. Sie sind ihrem Wesen nach nicht auf Höheres zurückführbar, sondern sie sind das Göttliche selbst. Dann deckt sich Volk und Gott, und die Religion wäre der Dienst am Volk. Es gibt bekanntlich in unsern Tagen Denker, die die Notwendigkeit eines solchen folgerichtigen Standpunktes anerkennen. Sie stehen in unmittelbarer Nähe jener oben an erster Stelle gekennzeichneten Immanenzphilosophie.

Lehnt man aber eine solche Sicht unserer Frage ab, so muß man notwendig auf das Ganzheitsgesetz verzichten. Denn das Menschenleben wäre grundsätzlich gespalten, wenn es auf zwei nebeneinanderstehende echte Höchstwerte auszurichten wäre, die beide eine letzte Hingabe erforderten. Der Mensch wäre in eine „private", vom Höchstwert der Religion maß-

geblich gestaltete, und in eine „öffentliche", vom Höchstwert Volk beherrschte Hälfte geteilt. Ganz abgesehen davon, daß eine solche Halbierung des lebendigen Menschen jedenfalls psychologisch unmöglich ist (niemand kann zwei Herren dienen; entweder muß er den einen lieben und den andern hassen), bedeutet das für die Erziehung den nicht etwa nur tatsächlichen, sondern grundsätzlichen Verzicht auf die Ausformung des Menschen als einer echten Ganzheit. Der „Zweiseelenmensch" ist die notwendige Folge. Der Zusammenstoß der beiden Hälften wäre in dem Augenblick unausbleiblich, wo etwa im öffentlichen, vom „Volk" normierten Raum Forderungen gestellt würden, die mit den Geboten der Religion unvereinbar sind.

Die Verletzung des Ganzheitsgesetzes durch diesen Religionsbegriff wird noch deutlicher, wenn wir versuchen, das Verhältnis von Religion und Erziehung in der katholischen Schau mit einigen Strichen zu umreißen. Für den Katholiken ist die Religion das persönliche, den ganzen Menschen ergreifende Verhältnis der Hingabe an den persönlichen Gott, den Ursprung und das Ziel der Welt und der Menschen, den obersten Gesetzgeber und Richter, das höchste Gut schlechthin. Bei aller Anerkennung des einzigartigen Wesens Gottes, das mit den Denkformen geschöpflichen Erkennens niemals ganz zu umfassen ist, wird die lebendige, die Existenz bis ins letzte bestimmende Bezogenheit des Menschen zu diesem Gott anerkannt. Der ganze Mensch und sein ganzes Tun, der einzelne und die Gemeinschaftsformen, also auch das Volk, unterstehen Gottes Gebot, müssen sich in allem nach seinem Willen richten.

Hier wird mit dem Charakter der Religion als dem Höchstwert völlig Ernst gemacht. Das Christentum, wie es in der katholischen Kirche lebt, ist seinem innersten Wesen nach Offenbarungsreligion, die durch Gottes Autorität selber sich begründet weiß. Da also diese Religion in ihrem objektiven Gehalt und Anspruch der Willkür der Menschen entzogen ist, eignet ihr der Absolutheitsanspruch im höchsten Maße. Sie fordert Anerkennung, auch wenn ihr, was natürlich in sich undenkbar ist, jeder irdische „Dienstwert" abginge. Die Gleichstellung mit einem andern Höchstwert oder gar die Unterstellung unter einen andern würde das Christentum in seinem innersten Kern treffen und zur Preisgabe seiner Existenz zwingen.

Durch diese umfassende Hinlenkung aller Lebensbereiche auf ein höchstes, absolutes Ziel wird die Ganzheit und Geschlossenheit der Menschengestalt erst möglich, weil dieses Ziel nicht im Endlichen und damit wesenhaft Relativen verhaftet ist, sondern im Unendlichen und damit im echt Absoluten liegt. Im Menschen wohnen in zentrifugaler Spannung die wesensverschiedensten Seinsschichten zusammen. In ihm ist infolge der Erbschuld der Kampf dieser Schichten um die Herrschaft in höchster Heftigkeit entbrannt, ein Ringen, das für jeden einzelnen zum täglichen schmerzlichen Erlebnis wird. Er ist vor die Aufgabe gestellt, seine ihm wesensgemäße Eigenart und personale Einzelgeschlossenheit mit den ihm

ebenso wesensgemäßen Forderungen seiner Gliedschaft in den Gemeinschaftsformen zu vereinen.

Solange der Mensch sich im Reich endlichen Seins bewegt, ist die Aufgabe, dieser Spannungen Herr zu werden und sie zur Einheit zusammenzufügen, nicht voll zu lösen. Aber Erziehung ist allemal irgendwie Hilfe im Streben nach der wesensgemäßen Einigung und Vollendung des Menschen. Wesensgemäße Erziehung muß also die existentiellen Urtatsachen des Menschen restlos anerkennen, d. h. sie muß ihn lehren, sein ganzes Sein, wie es von Gott stammt, auf Gott hinzubeziehen. Das bedeutet aber, daß eine unlösliche Beziehung zwischen Religion und Erziehung dergestalt besteht, daß ein Auseinanderreißen in zwei Bezirke sowohl dem Wesen der Religion wie dem der Erziehung widerspräche. Der Wille Gottes, wie er sich in natürlicher und übernatürlicher Offenbarung kundtut, ist letztes normierendes Prinzip, auch für die Erziehung, und zwar für den Erzieher ebenso wie für den Zögling. Wird diese Ausrichtung auf einen umfassenden, unendlich tiefen, jede Vereinseitigung, aber auch jede Zerreißung ausschließenden Zielpunkt bejaht, dann kann es keinen „Zweischichtenmenschen" mehr geben. Der Riß, der den Menschen täglich bedroht, wird nicht etwa von außen her überklebt, sondern von innen organisch überwunden.

Dann kann aber auch die Erziehung praktisch nicht in zwei voneinander ganz unabhängige Hälften, etwa in einen politischen und einen religiösen Raum, geschieden werden; sondern Erziehung ist ihrem innersten Wesen nach religiös, insofern sie immer und überall ihren Blick zu richten hat auf die Ausformung und Vollendung des Gottesbildes im Menschen, das wesentlich seine Sinnerfüllung nur im unendlichen Gott findet. Das gilt nach katholischer Lehre um so mehr, als der Mensch über seine natürliche Ausstattung hinaus durch liebevolle Begnadung zu einer geheimnisvollen Teilnahme an der göttlichen Natur erhoben wurde. Er wurde in einem übernatürlichen Sinne Kind Gottes und steht damit in einem besonders innigen Verhältnis zu seinem Vater im Himmel.

Eine Erziehung, die so den Menschen sieht, bewahrt den Zögling davor, die Kluft zwischen zwei Lebensbereichen, von denen der eine vom Staat, der andere von der Seelsorge betreut wird, und deren Tiefe er oft mit elementarer Wucht erlebt, in eigenem mühsamem Ringen überbrücken zu müssen. Für diese vom Ganzheitsgesetz geforderte Aufgabe kann ihm eine Auffassung, die Religion und Erziehung voneinander trennt, grundsätzlich überhaupt keine Hilfe leisten. In der katholischen Erziehung aber erfüllt die Religion den g a n z e n Erziehungsraum mit ihrem Geiste und ihrer Kraft bis in die letzten Randgebiete des menschlichen Daseins. Sie kann darauf auch bei den Erziehungsmitteln, die manche einzig der Politik unterstellen wollen, gar nicht verzichten, weil sie durch solche Beschränkung gerade die Lösung der entscheidenden Erziehungsaufgabe, der Formung des Menschen zur Ganzheit, sich selber unmöglich machen würde.

Man braucht nicht zu befürchten, daß die hier kurz dargelegte katholische Sicht des Verhältnisses von Religion und Erziehung die echte Eigenständigkeit der profanen Lebensgebiete, etwa des politischen Bereiches,

antasten würde. Wenn sie derartiges unternähme, würde sie gegen ihr innerstes Wesen verstoßen. Denn dann würde sie etwa den völkischen Raum nicht mehr in seiner Bezogenheit auf Gott, in seinem Standort in der Ordnung Gottes und damit in seinem wahren, ihm vom Schöpfer selbst geschenkten Sein sehen, sondern ihn in unverantwortlicher Weise unterbewerten und so das große Strukturprinzip, aus dem sie selbst lebt, eben die Ordnung Gottes, zerstören.

Führende Pädagogen, auch unserer Zeit, die sich nicht zur katholischen Überzeugung bekennen, haben es als die große Leistung katholischer Erziehung anerkannt, daß sie es fertig gebracht habe, nicht nur theoretisch zu zeigen, daß Religion und Erziehung wesensgemäß zusammengehören, sondern auch praktisch diese Durchdringung zu erreichen, indem sie den katholischen Deutschen und den deutschen Katholiken formte.

In feierlicher Stunde ist am 23. März 1933 von entscheidendster Stelle die Erklärung abgegeben worden, daß „die nationale Regierung in den beiden Konfessionen wichtigste Faktoren zur Erhaltung unseres Volkstums" sieht. Weiter, daß „die nationale Regierung in Schule und Erziehung den christlichen Konfessionen den ihnen zukommenden Einfluß einräumen und sicherstellen wird". Hier wurde offenbar nicht nur etwas über die Rolle der christlichen Konfessionen in der Vergangenheit ausgesagt, sondern ein verbindliches Versprechen für Gegenwart und Zukunft abgegeben. So hoffen wir, daß jene Ansicht von Religion und Erziehung, wie sie oben als aus dem Wesen katholischer Glaubenshaltung notwendig erfließend dargetan wurde, auch in dieser Stunde einen genügenden Raum praktischer Betätigung behalten wird. Es werden sich Wege finden lassen, die Interessen der Erziehung, wie sie die Kirche als die Hüterin und Mittlerin der Religion zu wahren hat, mit jenen, die dem Staat aus seiner konkreten Situation rechtmäßig erwachsen, in Einklang zu bringen. Diese Forderungen stehen, da sie letztlich von demselben Gott stammen, in keinem grundsätzlichen Gegensatze zueinander. Nur so läßt sich das große Verhängnis für unser Volk vermeiden, daß die christlichen Konfessionen praktisch aufhören würden, „wichtigste Faktoren zur Erhaltung unseres Volkstums" zu sein.

Kinderreiche Familien

Von Hermann A. Krose S. J.

Von den 14,3 Millionen verheirateten Frauen, die im Deutschen Reich (ohne Saargebiet) bei der Volkszählung am 16. Juni 1933 gezählt wurden, waren 19,9 %, also fast ein Fünftel, kinderlos; 23,2 % hatten nur 1 Kind, weitere 19,8 % nur 2 Kinder. Mehr als drei Fünftel (62,9 %) aller bei der Volkszählung erfaßten Ehen waren also kinderlos oder erreichten doch nicht die Mindestzahl von durchschnittlich 3 Kindern pro Ehe, die zur Erhaltung des jetzigen Standes der Bevölkerung nach Ansicht der Sachverständigen unbedingt erforderlich ist. Diese Tatsache verdient auch wegen ihrer religiösen Bedeutung eine ernste Wertung.

Wie viele Kinder müssen in einer Ehe vorhanden sein, damit man sie als kinderreich bezeichnen kann? Nach den Anschauungen der älteren Generation wurden nur Ehen mit fünf oder mehr Kindern als kinderreich bezeichnet. Solcher Ehen gab es in Deutschland zur Zeit der letzten Volkszählung nur noch 2 394 020 (16,7 % der Gesamtzahl). Gegenwärtig werden schon Ehen mit vier Kindern in den amtlichen statistischen Veröffentlichungen zu den kinderreichen gerechnet, und dieser Praxis hat sich der Sprachgebrauch in neuester Zeit angepaßt. Bei Zugrundelegung dieser Abgrenzung stellte sich die Zahl der kinderreichen Ehen auf 3 526 939 (24,6 %). Also selbst in dem erweiterten Sinne des Wortes Kinderreichtum ist noch nicht ein Viertel der gegenwärtig in Deutschland bestehenden Ehen kinderreich; drei Viertel müssen wir als kinderarm bezeichnen[1].

Wo und in welchen Schichten der Bevölkerung sind die kinderreichen Familien hauptsächlich vertreten? Die bisherigen Veröffentlichungen des Statistischen Reichsamts über die Ergebnisse der Volkszählung vom 16. Juni 1933 geben darüber nur unvollkommenen Aufschluß. Ein tieferer Einblick in die örtliche Verbreitung der kinderreichen Familien, in die Gliederung der Bestandsmasse nach Konfession, Beruf und sozialer Stellung ist daraus nicht zu gewinnen. Allerdings erfahren wir, daß auf dem Lande (d. h. in Gemeinden mit weniger als 2000 Einwohnern) der Anteil der kinderreichen Ehen an der Gesamtzahl 33,6 % beträgt, in Klein- und Mittelstädten (2000—100 000 Einwohner) 24,6 %, in Großstädten nur 16,1 %; daß bei Bauern und Landwirten die kinderreichen Ehen 40,2 %, bei landwirtschaftlichen Arbeitern 34,4 %, bei Selbständigen in Handwerk, Handel und Industrie 20,9 %, bei Arbeitern in den letztgenannten Berufsarten 20,3 %, bei Beamten 16,0 %, bei Angestellten in Industrie, Handel und öffentlichem Dienst 10,5 % ausmachten[2]. Auch das Verhältnis von Religionsbekenntnis und Kinderzahl hat das Statistische Reichsamt in den Bereich der Untersuchung gezogen. Das muß dankbar anerkannt werden. Leider ist aber dieser Versuch mißglückt, da er an einem untauglichen Beobachtungsobjekt vorgenommen wurde. Es wurde nämlich eine Stichprobe an den drei Regierungsbezirken Breslau, Düsseldorf und Rheinpfalz gemacht, und in diesen Bezirken wurde nicht zwischen konfessionell einheitlichen und gemischten Ehen unterschieden, sondern nur die Konfession der Ehefrauen in Betracht gezogen, einerlei, ob sie mit Männern gleicher Konfession oder mit Andersgläubigen verheiratet waren. Die Bezirke sind unter solcher Voraussetzung sehr unglücklich gewählt; denn sie gehören gerade zu jenen Bezirken, in denen die konfessionell gemischten Ehen verhältnismäßig am häufigsten sind. Im Bezirk Breslau machten im Jahre 1932 die konfessionellen Mischeheschließungen 28,76 % der Eheschließungen überhaupt aus, im Bezirk Düsseldorf 36,48 % und in

---

[1] In manchen Veröffentlichungen werden nur die kinderlosen und die Ein- und Zweikindehen als kinderarm bezeichnet. Den Ehen mit drei Kindern wird eine Mittelstellung zwischen kinderreichen und kinderarmen eingeräumt. Der Einfachheit halber nennen wir alle nicht kinderreichen Ehen kinderarm.

[2] Neue Beiträge zum deutschen Bevölkerungsproblem, Sonderheft zu „Wirtschaft und Statistik" Nr. 15 (Berlin 1935).

der Rheinpfalz[3] 23,4 %. Im Bezirk Breslau wurden im Jahre 1932 3913 rein katholische Ehen geschlossen gegenüber 4218 Mischehen, bei denen ein Teil katholisch war. Wie kann eine für katholische Ehefrauen im Bezirk Breslau berechnete Geburtenzahl ein richtiges Bild von der Geburtenhäufigkeit des katholischen Volksteils geben, wenn in einem Jahre (1932) — und entsprechend auch im Durchschnitt — von 6114 eheschließenden katholischen Frauen 2191 gemischte Ehen eingehen? Ähnlich, wenn auch in Düsseldorf etwas günstiger für die Katholiken, ist das Verhältnis in den beiden andern Bezirken. Daß aber die Kinderzahl der konfessionell einheitlichen Ehen, in denen doch die Einstellung der Konfessionsgemeinschaften gegenüber dem Geburtenproblem in erster Linie ihren Ausdruck findet, besonders bei den rein katholischen Ehen ganz unverhältnismäßig höher ist als die der konfessionell gemischten, ist eine bekannte Tatsache. Auf je 1 Eheschließung kamen nach unserer Berechnung in Preußen im Durchschnitt des Jahrzehntes 1923—1932 folgende Zahlen von ehelich Geborenen:

bei rein katholischen Ehen	2,84
bei rein evangelischen Ehen	1,94
bei konfessionell gemischten Ehen	0,97

Die obige Art der Berechnung der ehelichen Geburtenhäufigkeit durch Inbeziehungsetzung der Geburtenzahl eines Zeitraums zur Zahl der Eheschließungen, die übrigens auch in der amtlichen Statistik Preußens und Bayerns angewandt wurde, ist unvollkommen. Aber für den Privatstatistiker besteht keine andere Möglichkeit der Berechnung, und bei Erstreckung der Untersuchung auf einen größeren Zeitraum werden auch die Fehlerquellen, die in dieser Methode liegen, ausgeglichen. Nun ist aber das gegenseitige Verhältnis der Geburtenhäufigkeit bei den verschiedenen konfessionell unterschiedenen Arten der Ehe trotz des allgemeinen starken Geburtenrückganges seit Jahrzehnten im wesentlichen das gleiche geblieben. Auf die rein katholischen Ehen kommen im Durchschnitt ungefähr dreimal so viele Kinder wie auf gemischt katholische. Eine Berechnung wie die jetzt von der Reichsstatistik zur Feststellung des Einflusses der Religionszugehörigkeit auf die Kinderzahl angewandte, die den Unterschied zwischen konfessionell einheitlichen und konfessionell gemischten Ehen vollständig unberücksichtigt läßt, kann also unmöglich die spezifische Geburtenhäufigkeit der verschiedenen Konfessionsgemeinschaften richtig zum Ausdruck bringen. Das liegt in der Natur der Sache. Wenn es sich in einer Ehe um die Entscheidung über weitere Vermehrung oder Einschränkung der Kinderzahl handelt, ist die Einstellung des Vaters zum mindesten ebenso maßgeblich wie die der Mutter. Wie kann man also aus der Kinderzahl katholischer Ehefrauen einen Rückschluß auf den Einfluß des katholischen Bekenntnisses auf die Geburtenhäufigkeit ziehen, wenn in den als Beispiel gewählten Fällen ein Drittel oder ein Viertel der Ehemänner einem andern Bekenntnis angehört?

[3] Im Jahre 1933; die entsprechenden Angaben für 1932 wurden von der bayrischen amtlichen Statistik nicht veröffentlicht.

So ist es denn nicht zu verwundern, daß die tatsächlich zwischen den Konfessionsgemeinschaften hinsichtlich der ehelichen Fruchtbarkeit bestehenden tiefgreifenden Unterschiede in der von der Reichsstatistik angestellten Untersuchung nur sehr ungenügend zum Ausdruck kommen, wie die folgenden Gesamtzahlen zeigen:

Von je 100 Ehefrauen hatten in der jetzigen Ehe 4 oder mehr Kinder geboren:

	Evangel. Ehefrauen	Kathol. Ehefrauen	Gemeinschaftslose Ehefrauen
im Reg.-Bezirk Breslau	27,7	30,9	23,6
im Reg.-Bezirk Düsseldorf	18,9	27,2	17,2
im Reg.-Bezirk Pfalz	24,8	31,2	22,7[4]

Es ist höchst bedauerlich, daß die bei Gelegenheit der Volkszählung gebotene Möglichkeit, einen Einblick in die mit der Religionszugehörigkeit zusammenhängenden Unterschiede der Geburtenhäufigkeit zu gewinnen, durch Außerachtlassung der Unterscheidung von konfessionell einheitlichen und gemischten Ehen vereitelt worden ist. Vielleicht sind die durch eine solche Unterscheidung entstehenden vermehrten Kosten für die Beschränkung maßgebend gewesen. Aber auch unter dieser Voraussetzung hätte die Reichsstatistik trotz der mangelhaften Methode zu zuverlässigeren Ergebnissen kommen können, wenn sie andere Bezirke als die tatsächlich gewählten als Beispiele ausersehen hätte. Es mußten, wenn nun einmal für die gemischten Ehen keine Sonderauszählung gemacht werden sollte, Bezirke gewählt werden, in denen zwar (wie bei Breslau, Düsseldorf und der Pfalz) beide christlichen Konfessionen stark vertreten, aber in der Hauptsache in konfessionell geschlossenen Siedlungen ansässig waren, so daß die Mischehen gegenüber den konfessionell einheitlichen eine untergeordnete Rolle spielten. Derartige Regierungsbezirke sind z. B. Minden und Osnabrück im Norden und Oberfranken in Süddeutschland. Das Ergebnis einer solchen Untersuchung würde ein ganz abweichendes und viel zutreffenderes gewesen sein.

Da die amtliche Statistik also in der Frage des Kinderreichtums der Konfessionsgemeinschaften versagt und auch nicht die Möglichkeit bietet, aus ihren Veröffentlichungen durch Zusammenstellungen, Kombinationen und Berechnungen sich darüber Aufschluß zu verschaffen, bleibt als Mittel zur Erkenntnis der Einwirkung des religiösen Faktors auf die Geburtenhäufigkeit nur die Privatenquete übrig. Wir haben in Band 126 dieser Zeitschrift (S. 168—176) auf die wichtige und grundlegende Untersuchung von Professor Dr. L. Schmidt-Kehl im Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie[5] über die „Fruchtbarkeit mittel- und süddeutscher 1918 bis 1922 geschlossener bäuerlicher Ehen" hingewiesen. Es ergab sich aus dieser Untersuchung, daß bei sonst ganz gleich gearteten äußern Verhältnissen auf je eine 10—14 Jahre bestehende Ehe im Durchschnitt bei evangelischen Bauern 2,55, bei katholischen Bauern 3,80 Kinder kamen;

[4] In der Pfalz ist außer der Ziffer für evangelische und katholische Ehefrauen nur eine Gesamtziffer für alle sonstigen Frauen angegeben.

[5] Bd. 27 (1933) S. 151—174.

auf die katholischen Ehen also rund 50 % mehr als auf die evangelischen. Wir haben oben gesehen, daß nach den Ergebnissen der letzten Volkszählung bei Bauern und Landwirten kinderreiche Ehen am häufigsten waren (40,2 %). Man könnte daher auf den Gedanken kommen, daß die durchgängig günstige Stellung des katholischen Volksteils hinsichtlich der Kinderzahl mit der stärkeren Vertretung der Katholiken unter der landwirtschaftlichen Bevölkerung zusammenhänge. Die Kehlsche Untersuchung beweist aber, daß auch unter der landwirtschaftlichen Bevölkerung die Katholiken eine bedeutend höhere Kinderzahl aufweisen.

Sehr wichtig wäre es nun, wenn die Einwirkung des religiösen Faktors auf die Geburtenhäufigkeit noch bei andern Berufsständen als beim Bauernstande statistisch festgestellt werden könnte. Professor L. Loeffler in Kiel hat diese Frage bei württembergischen evangelischen und katholischen Volksschullehrern untersucht[6]. Das Ergebnis für die „vollendeten" Ehen (d. h. solche, bei denen die Ehefrauen über 47 Jahre alt sind) ist folgendes:

	Lehrer insgesamt	Evangel. Lehrer	Kathol. Lehrer
Gesamtkinderzahl	2460	1682	778
Zahl der Ehen	753	593	160
Lebendgeb. Kinder je Ehe	3,27	2,84	4,86

Die höhere Geburtenhäufigkeit bei den katholischen Lehrern ist ganz offensichtlich. Der Vorsprung ist sogar noch größer als bei der süd- und mitteldeutschen bäuerlichen Bevölkerung.

Ein großes Verdienst um die Aufhellung des Geburtenproblems hat sich das Kirchenstatistische Amt der Deutschen Evangelischen Kirche in Berlin erworben, indem es in den „Heften zur Evangelischen Kirchenstatistik" eine umfassende statistische Untersuchung über die evanglischen Pfarrerfamilien veröffentlicht hat. Bis jetzt sind fünf Hefte erschienen über die Pfarrerfamilien in Baden, in der Pfalz, in Schlesien, in Ostpreußen und in der Inneren und Äußeren Mission und im Ausland überhaupt. Eine Ergänzung dazu bietet die von Pastor Ludwig Fündling im Auftrage des Hannoverschen Landeskirchenamts ausgearbeitete Untersuchung „Das evangelisch-lutherische Pfarrhaus in Hannover"[7]. Endlich ist eine im Westfälischen Pfarrerblatt (1932/33) von Generaloberarzt Dr. Schulz veröffentlichte Untersuchung über die Kinderzahl in westfälischen Pfarrerfamilien zu nennen, auf die der Leiter des evangelischen Kirchenstatistischen Amtes, Paul Troschke, in Heft 2 Zur Evangelischen Kirchenstatistik Bezug nimmt.

Die evangelischen Pfarrerfamilien standen in der Vorkriegszeit mit Recht in dem Rufe, besonders kinderreich zu sein. Sehr viele hohe Staatsbeamte und andere tüchtige Männer sind aus dieser zahlreichen Nachkommenschaft hervorgegangen. Das evangelische Pfarrhaus konnte als vorbildlich hinsichtlich der Kinderzahl und Kinderaufzucht angesehen werden. Wie steht es damit jetzt im Zeichen des allgemeinen Geburten-

[6] Familienstatistische Untersuchungen an württembergischen Volksschullehrern, im Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie Bd. 26 (1932).

[7] Oktobernummer des Hannoverschen Pfarrvereinsblattes 1935.

rückgangs? Zur Beleuchtung dieser Frage haben wir die Hauptergebnisse der eben genannten Untersuchungen in der hier folgenden Übersicht zusammengestellt und durch Berechnung von Verhältniszahlen ergänzt.

	Pfarrer-familien	Gesamt-kinderzahl	Kinder-zahl auf je eine Familie	Zahl der kinder-reichen Pfarrerf.	Von je 100 Pfarrerf. waren kinderreich
Hannover	1120	3678	3,28	464	41,43
Innere u. Äußere Mission	445	1433	3,22	183	41,12
Westfalen	680	2136	3,14	261	38,38
Ostpreußen	472	1370	2,90	165	34,96
Baden	583	1608	2,76	178	30,53
Schlesien	815	2156	2,65	243	29,82
Pfalz	282	713	2,53	73	25,89
Insgesamt	4397	13094	2,98	1567	35,64

Für die sieben Beobachtungsgebiete ergibt sich eine Gesamtzahl von 4397 evangelischen Pfarrerfamilien. Diese Zahl ist so beträchtlich, daß wir die gewonnenen Gesamtergebnisse wohl als typisch für den Durchschnitt der deutschen evangelischen Pfarrerfamilien in der Gegenwart ansehen dürfen. In diesen Pfarrerfamilien wurden im ganzen 13094 Kinder gezählt. Die schon verstorbenen Kinder sind dabei miteingerechnet. Dagegen haben wir Stief-, Adoptiv- und Pflegekinder, deren Zahl in den obengenannten Veröffentlichungen auch angegeben ist, in die Berechnung nicht einbezogen. Wenn es sich um Feststellung der sozialen Bedeutung des evangelischen Pfarrhauses handelte, wäre ihre Berücksichtigung berechtigt; für die Feststellung der ehelichen Fruchtbarkeit der evangelischen Pfarrerfamilien aber kommen sie nicht in Betracht. Auf je eine evangelische Pfarrerfamilie kommen in den sieben Beobachtungsgebieten im Durchschnitt 2,98 leibliche Kinder. Die Ziffer schwankt zwischen 2,53 in der Pfalz und 3,28 in Hannover. Die günstigeren Ziffern in Hannover, Westfalen und bei den Missionarsfamilien tragen sehr zur Hebung der Gesamtziffer bei, die ohne die genannten Gebiete nur 2,72 ausmachen würde. Kinderreich (in der jetzt üblichen Begrenzung auf 4 und mehr Kinder) waren von den 4397 Pfarrerfamilien 1567 oder 35,64%, also ein starkes Drittel. Das scheint wenig zu sein und ist es auch, wenn man diese Ziffer mit dem früheren sprichwörtlichen Kinderreichtum der evangelischen Pfarrhäuser vergleicht. So kamen z. B. in Baden in der Zeit von 1850 bis 1890 auf eine Pfarrerfamilie durchschnittlich 6 Kinder[8]. Die Pfarrerfamilien waren also damals in Baden im Durchschnitt alle noch kinderreich. Um aber die gegenwärtige Kinderzahl der evangelischen Pfarrerfamilien richtig zu werten, muß man sie vergleichen mit dem bei der Volkszählung von 1933 festgestellten Prozentsatz kinderreicher Familien überhaupt und mit dem Anteil, den die kinderreichen Familien bei jenen Berufsklassen im besondern ausmachen, die ihrer Vorbildung und sozialen

[8] Dr. M. Hecht, Das evangelische Pfarrhaus in Baden, Hefte zur evangelischen Kirchenstatistik Nr. 2.

Stellung nach mit den evangelischen Pfarrerfamilien einigermaßen auf gleicher Stufe stehen. Von je 100 zusammenlebenden Ehepaaren überhaupt hatten bei der letzten Volkszählung im Deutschen Reich 24,9 vier oder mehr Kinder, während von den Pfarrerfamilien, wie wir gesehen haben, 35,64 kinderreich waren. Noch mehr zu Gunsten der evangelischen Pfarrerfamilien fällt der Vergleich mit der Berufsklasse der Beamten aus, die ihrer Stellung nach den Pfarrern wohl am nächsten stehen, da bei den Beamten von je 100 Ehepaaren durchschnittlich nur 20,3 mehr als drei Kinder hatten. Es zeigt sich also, daß religiöse Gesinnung, wie sie in den evangelischen Pfarrerfamilien zu Hause ist, maßgeblich auf die Kinderzahl einwirkt.

Auf katholischer Seite gibt es keinen Personenkreis, der den evangelischen Pfarrerfamilien vollkommen entspricht. Am nächsten kommen ihnen wohl diejenigen katholischen Familien, aus denen sich der Nachwuchs der katholischen Geistlichkeit hauptsächlich rekrutiert. Es sind das zum großen Teil Familien, aus denen sich schon seit Jahrhunderten immer wieder einzelne Glieder dem Priester- oder Ordensstande gewidmet haben, in denen also der geistliche Beruf, ähnlich wie bei den evangelischen Pfarrerfamilien, gewissermaßen Tradition ist. Es ist darum sehr zu begrüßen, daß Dr. Erhard Leclerc in Trier durch eine Umfrage bei sämtlichen Vorständen der Priesterseminare und Theologischen Konvikte in Deutschland die Kinderzahl der Familien festgestellt hat, aus denen die am 1. Juni 1934 im theologischen Studium stehenden Studierenden stammten[9]. Erfaßt wurden 4508 Familien (also ungefähr ebensoviele wie in der obigen Zusammenstellung über die evangelischen Pfarrerfamilien). Diese Familien zählten 26 852 lebendgeborene Kinder (einschließlich der schon gestorbenen). Auf jede Familie, aus der katholische Theologen stammten, kamen also im Durchschnitt 5,95 lebendgeborene Kinder. Der Vorsprung gegenüber der durchschnittlichen Kinderzahl der evangelischen Pfarrerfamilien (2,98) ist unverkennbar. Um aber gerecht zu urteilen, muß man berücksichtigen, daß die im Jahre 1934 studierenden katholischen Theologen alle in der Vorkriegszeit oder in den ersten Kriegsjahren geboren sind, während die evangelische Pfarrerstatistik auch die in der Nachkriegszeit geschlossenen Ehen miteinbegreift. Für die Einstellung gegenüber dem Kindersegen ist das von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Die oben erwähnte Untersuchung von Pastor L. Fündling über das evangelisch-lutherische Pfarrhaus in Hannover[10], die sich überhaupt durch große Gründlichkeit auszeichnet, unterscheidet aber die Pfarrerehen auch nach dem Zeitpunkt der Eheschließung und bietet so die Möglichkeit, die Nachkriegsehen auszuscheiden. Für die Zeit von 1885 bis zum 31. Juli 1914 sind in Hannover 629 Pfarrerehen mit 2467 Kindern angegeben. In diesen Zeitraum dürften wohl auch die Eheschließungen der Eltern der gegenwärtig studierenden katholischen Theologen fallen. Es stehen dann durch-

[9] Die Ergebnisse der Umfrage sind niedergelegt in der Schrift: Katholik und Heldentum der Lebensbereitschaft. Ein statistischer Beitrag zur ernstesten Schicksalsfrage des deutschen Volkes. Von Dr. Erhard Leclerc. Trier 1935, Paulinusdruckerei.

[10] Erschienen im Verlag von Struppe & Winckler (Berlin 1934).

schnittlich 3,92 Kindern in evangelischen Pfarrerfamilien 5,95 Kinder in den Familien katholischer Theologen gegenüber. Das gilt aber auf evangelischer Seite nur für Hannover, wo, wie wir gesehen haben, das Verhältnis für die evangelischen Pfarrer am günstigsten ist; eine Gesamtdurchschnittsziffer würde, wenn sie sich berechnen ließe, erheblich niedriger liegen. In jedem Falle bleibt die Differenz zwischen der Kinderzahl der evangelischen Pfarrerfamilien und der katholischen Theologenfamilien sehr bedeutend.

Dr. Leclerc stellt die Ergebnisse seiner Theologenstatistik nicht, wie oben geschehen ist, der evangelischen Pfarrerfamilien-Statistik, sondern den Ergebnissen der Deutschen Hochschulstatistik für das Winterhalbjahr 1933/34 gegenüber. Das bietet insofern eine Schwierigkeit, als in der Deutschen Hochschulstatistik die bereits verstorbenen Geschwister nicht eingerechnet sind. Bei einer Untersuchung über die Kinderzahl der Familien, aus denen Hochschulstudenten stammen, muß das als ein Mangel bezeichnet werden. Die Vergleichbarkeit mit der Theologenstatistik kann aber dadurch hergestellt werden, daß man bei letzterer auch die schon gestorbenen Geschwister der Theologen ausschaltet. Nicht zu beseitigen ist dagegen der Übelstand, daß in der Gesamtzahl der Geschwister der Hochschulstudenten auch die Geschwister der katholischen Theologen mitenthalten sind und durch ihre unverhältnismäßig hohe Zahl die Durchschnittszahl der Geschwister der Hochschulstudenten erheblich verbessern. Trotzdem bleibt der Vorsprung der Theologenfamilien hinsichtlich der Kinderzahl gegenüber der Gesamtzahl der Studentenfamilien außerordentlich groß, wie die folgende Gegenüberstellung zeigt[11]:

Es stammten aus Familien mit	Kathol. Theologen Grundzahlen	%	Hochschulstudenten überhaupt Grundzahlen	%
1 Kind	243	5,39	14 508	17,62
2 Kindern	582	12,91	24 690	29,98
3 Kindern	747	16,57	18 547	22,52
4 Kindern	738	16,37	10 832	13,15
5 Kindern	610	13,53	5 868	7,13
6 Kindern	470	10,43	3 348	4,07
7 Kindern	398	8,83	2 004	2,43
8 Kindern	291	6,45	1 153	1,40
9 u. mehr Kindern	429	9,52	1 401	1,70
Insgesamt	4508	100,00	82 351	100,00

Aus Einkind- oder Zweikindehen stammten nur 18,30 % der katholischen Theologen, aber 47,60 % der Hochschulstudenten überhaupt. Dagegen stammten aus kinderreichen Familien 65,13 %, also beinahe zwei Drittel der katholischen Theologen, und nur 29,88 % der Gesamtstudentenschaft.

Nun wird man gegenüber dieser auffallenden und unbestreitbaren Vor-

[11] Nach Leclerc, Sonderbeilage zu „Katholik und Heldentum der Lebensbereitschaft", Tabelle 2, zusammengestellt.

rangstellung der Theologenfamilien die Einwendung erheben, daß die katholischen Theologen meist aus Landwirtsfamilien hervorgegangen seien. In Wirklichkeit stammte noch nicht der vierte Teil der katholischen Theologen aus Landwirtsfamilien, wie die folgende Gegenüberstellung Leclercs zeigt[12].

Es stammten ab kath. Theologiestudierende von	Grundzahlen	Von je 100	Gesamtzahl der lebendgeborenen Kinder	Durchschnittliche Kinderzahl der Familien
Klein- u. mittl. Landwirten	1064	23,61	8508	7,99
Arbeitern	501	11,11	2738	5,46
Niederen Beamten	267	5,92	1405	5,26
Mittleren Beamten	955	21,18	4867	5,10
Höheren Beamten	134	2,97	594	4,43
Angestellten	379	8,41	1853	4,89
Kaufleuten	276	6,12	1406	5,09
Angehörigen freier Berufe	144	3,19	737	5,12
Selbständigen Handwerkern	489	10,85	3001	6,13
Nichtselbständ. Handwerkern	209	4,64	1165	5,57
Fabrik-, Hotel-, Großgrundbes.	66	1,47	434	6,57
Unbekannten Berufen	24	0,53	144	6,00
Insgesamt	4508	100,00	26 852	5,95

Auf Söhne von Landwirten kommen nach dieser Übersicht 23,61 % der katholischen Theologen, auf Söhne von Beamten 30,07 %. Unter den Beamten überwiegen bei weitem die mittleren Beamten (21,18 %). Die durchschnittliche Kinderzahl ist allerdings am höchsten bei den Landwirtsfamilien (7,99 auf jede Ehe). Daß aber dies überaus günstige Ergebnis keineswegs allein auf den Beruf, sondern auch, und zwar in maßgebender Weise, auf das Religionsbekenntnis zurückzuführen ist, zeigt die Gegenüberstellung von Landwirtsfamilien bei den Theologenfamilien und bei den Familien der Hochschulstudenten überhaupt[13].

Familien von Klein- und mittleren Landwirten:

Es stammten aus Familien mit	Kathol. Theologen		Hochschulstudenten überhaupt	
	Grundzahlen	%	Grundzahlen	%
1 Kind	9	0,85	243	6,40
2 Kindern	45	4,23	547	14,40
3 Kindern	98	9,21	655	17,25
4 Kindern	127	11,94	590	15,53
5 Kindern	156	14,66	508	13,37
6 Kindern	132	12,40	385	10,14
7 Kindern	141	13,25	267	7,03
8 Kindern	139	13,07	262	6,90
9 u. mehr Kindern	217	20,39	341	8,98
Insgesamt	1064	100,00	3798	100,00

[12] A. a. O. 20. Für die Angehörigen freier Berufe haben wir eine Gesamtzahl eingefügt. [13] Nach Leclerc a. a. O. 23.

Das sind doch ganz auffallende Zahlen und Ziffern! Von 341 deutschen Studenten aus Landwirtsfamilien mit 9 und mehr Kindern waren 217, also beinahe zwei Drittel, katholische Theologen; dagegen von 790 Studenten aus Landwirtsfamilien mit 1—2 Kindern nur 54. Aus kinderarmen Landwirtsfamilien (mit weniger als 4 Kindern) stammten von den katholischen Theologen nur 152 (14,21 %), von den deutschen Hochschulstudenten überhaupt 1445 (38,05 %). Die unverhältnismäßig günstigere Stellung der Theologenfamilien hinsichtlich der Kinderzahl läßt sich aber nicht bloß bei den Landwirtsfamilien feststellen, sondern bei allen Berufsarten. So gehörten z. B. von den Familien mittlerer Beamter, aus denen katholische Theologen stammten, 56,75 % zu den kinderreichen Familien, bei den Hochschulstudenten überhaupt nur 24,09 %. Bei den selbständigen Handwerkern waren von den Theologenfamilien 68,30 % kinderreich, von den Familien der Hochschulstudenten überhaupt 37,03 %, und so ist es mehr oder minder bei allen Berufskategorien.

So viel geht aus der Untersuchung über die Kinderzahl der Familien, aus denen der katholische Priesternachwuchs stammt, wiederum klar hervor, daß aufrichtige Religiosität ein Faktor ist, der auf die treue Beobachtung des göttlichen Sittengesetzes hinsichtlich der Ehe und des Kindersegens den größten Einfluß ausübt. In den Kreisen, aus denen der Nachwuchs der katholischen Geistlichkeit stammt, ist der Wille zur Aufzucht einer dem Naturgesetz entsprechenden Kinderzahl noch ungebrochen vorhanden, und das hat gerade darin seine Ursache, daß aus diesen Familien Priester — und Ordensleute — hervorgehen. Die geistlichen Familienglieder sind die Hüter der uralten katholischen Familientradition und werden es immer bleiben, wenn ihnen ihr segensreicher Einfluß nicht unterbunden wird. Es steht daher in schreiendem Widerspruch zu den Tatsachen, wenn die Zeitschrift „Der Durchbruch" die Priester, Mönche und Ordensfrauen wegen des Zölibats- und Keuschheitsgelübdes objektiv als Verräter an der deutschen Volkskraft bezeichnet[14]. Die 21 000 katholischen Priester tragen durch ihre seelsorgerische Beeinflussung Jahr für Jahr zur Erhaltung und Mehrung deutscher Volkskraft unendlich viel mehr bei, als wenn sie selbst an der Zeugung von Nachkommen Anteil genommen hätten. Und die „84 000 Ordensfrauen"[15] haben durch ihre aufopfernde Pflege und Fürsorge mehr Leben gerettet, als sie selbst hätten hervorbringen können. Daß nicht alle deutschen Laien heiraten, und wenn sie heiraten, nicht alle drei Kinder erzeugen, hätte dem Artikelschreiber des „Durchbruch", der die durch Zölibat und Keuschheitsgelübde dem deutschen Volke verursachte Einbuße für jede Generation auf weit über 400 000 veranschlagt, ein Blick in die amtlichen statistischen Veröffentlichungen zeigen können.

Bedauerlicher als solche Äußerungen in einer polemischen Zeitschrift ist es, wenn in einem Übersichtsbericht über den Internationalen Kongreß für Bevölkerungswissenschaft in Berlin in der Zeitschrift „Der öffentliche

---

[14] Nach „Schönere Zukunft" Nr. 5 vom 8. November 1835.

[15] Im Jahre 1932 waren es (ohne Novizinnen, die ja das Keuschheitsgelübde noch gar nicht haben) 77 525.

Gesundheitsdienst" der Berichterstatter Dr. med. G. Friese sagt[16]: „Wir haben uns gewundert über die häufig angewandte Doppelsinnigkeit des Wortes Zölibat in dem Sprangerschen Vortrag. Wir wollen mit aller Entschiedenheit dieses Wort für die dogmatisch erzwungene, widernatürliche, lebenslängliche Ehe- und Kinderlosigkeit des katholischen Priesters reserviert wissen.... Dieses Zölibat steht für den Rassenhygieniker auf dem Index." Der Zölibat hat mit dem Dogma nichts zu tun. Er war in der Urkirche nicht vorhanden und hat sich erst allmählich — allerdings schon von den ersten christlichen Jahrhunderten an — durch die Praxis herausgebildet und, nachdem er sich bewährt, die kirchliche Anerkennung gefunden, bis er dann schrittweise — erst für die Bischöfe, dann für die höheren Kleriker überhaupt — zur Vorschrift gemacht wurde. Aber auch heute noch besteht die Priesterehe für einen Teil der katholischen Kirche — die griechisch und orientalisch unierte — zu Recht, was natürlich nicht möglich sein würde, wenn der Zölibat dogmatisch festgelegt wäre. Ebensowenig ist der Zölibat „erzwungen". Niemand zwingt die jungen Männer, den Priesterberuf zu ergreifen. Wenn übereifrige, aber unverständige Eltern bisweilen einen gewissen moralischen Druck in dieser Richtung auf ihre Kinder ausüben, so wird das von der Kirche entschieden verurteilt, und die Kandidaten des Priesteramtes werden gleich beim Beginn der Berufsausbildung eindringlich ermahnt, in den Priesterstand nur dann einzutreten, wenn sie sich innerlich dazu von Gott berufen fühlen. Auch die Größe des Opfers, das sie mit dem Verzicht auf Ehe und Kindersegen auf sich nehmen, wird ihnen dabei klar vor Augen gestellt. Der Verzicht ist also ein freiwilliger, den die katholischen Priester aus höheren Motiven, um sich ganz und ungeteilt dem Dienste am Seelenheil des Nächsten widmen zu können, gebracht haben und immer wieder von neuem bringen.

Für diesen sozialen Wert des Priesterzölibates hat kein Geringerer als der Führer und Reichskanzler Adolf Hitler klares Verständnis bewiesen. Er sagt[17]: „Hier kann die katholische Kirche als vorbildliches Lehrbeispiel gelten. In der Ehelosigkeit ihrer Priester liegt der Zwang begründet, den Nachwuchs für die Geistlichkeit statt aus den eigenen Reihen immer wieder aus der Masse des breiten Volkes holen zu müssen. Gerade diese Bedeutung des Zölibates wird aber von den meisten gar nicht erkannt. Sie ist die Ursache der unglaublich rüstigen Kraft, die in dieser uralten Institution wohnt. Denn dadurch, daß dieses Riesenheer geistlicher Würdenträger sich ununterbrochen aus den untersten Schichten der Völker heraus ergänzt, erhält sich die Kirche nicht nur die Instinkt-Verbundenheit mit der Gefühlswelt des Volkes, sondern sichert sich auch eine Summe von Energie und Tatkraft, die in solcher Form ewig nur in der breiten Masse des Volkes vorhanden sein wird. Daher stammt auch die staunenswerte Jugendlichkeit dieses Riesenorganismus, die geistige Schmiegsamkeit und stählerne Willenskraft."

Das ist wirkliches Verständnis für die Eigenart des katholischen Priestertums und für die Bedeutung, die es für das Volksganze hat. Der

---

[16] 1. Jahrgang, Heft 17 (Berlin 1935) S. 699. [17] Mein Kampf II[57] (1933) 481.

Priester ist in seiner freiwilligen Ehelosigkeit die Verkörperung des Grundsatzes: „Gemeinnutz geht vor Eigennutz". Durch das Opfer, das er mit dem Verzicht auf Ehe und Familie auf sich nimmt, pflanzt er die Opferbereitschaft für das Gemeinwohl auch den Kreisen ein, aus denen er selbst hervorgegangen ist und unter denen er arbeitet. Es sind jene Kreise, in denen, wie die obige Untersuchung gezeigt hat, das Heldentum der Lebensbereitschaft auch heute noch blüht.

Umschau

Gottes Ehre und des Menschen Würde

In seiner unlängst erschienenen Schrift „Die Kirche und die Kirchen" („Theologische Existenz heute" Heft 27; München 1935, Chr. Kaiser) rührt Karl Barth an die tiefste Frage aller Religion. Es ist die Frage nach dem letzten und grundlegenden Verhältnis Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott. Ausgehend von den Darlegungen in Calvins Katechismus über Ziel und Ende des Menschen, erläutert er die Worte des Genfer Reformators, daß die wahre und richtige Erkenntnis Gottes nur diejenige ist, in der ihm die ihm gehörige und geschuldete Ehre erwiesen wird, kurz, aber sehr bedeutsam dahin: „Gott ehren heißt ganz schlicht, Gott Gott sein lassen" (S. 32).

Das ist nun freilich keine neue, unerhörte Wahrheit. Jeder katholische Katechismus belehrt uns über die Pflicht, Gott als Gott und Herrn zu ehren; auch das Exerzitienbüchlein geht von der Ehrfurcht gegen Gott aus, um so das rechte Fundament für die religiöse Lebenshaltung überhaupt zu legen. Aber die Formulierung Barths kann uns doch behilflich sein, tiefer in den Sinn einer Wahrheit einzudringen, die uns zwar von Jugend auf in den Ohren klingt, deren Gehalt und Tragweite zu erschöpfen wir hienieden gleichwohl niemals fertig werden.

Gott ehren oder Gott Gott sein lassen, heißt die objektive Seinsordnung anerkennen, die in Gott ihren Grund hat, heißt in der logischen Welt und der religiös-sittlichen Welt das Rangverhältnis der Werte bewußt und freiwillig herstellen, das in der ontologischen Welt unabhängig von unserer Erkenntnis und unserem Willen besteht. Gott ist der Herr, der höchste, unumschränkte Herr, von dem alles Sein und Leben stammt, und der alles Sein und Leben nach seinem Willen lenkt; wir sind seine Geschöpfe, die nur ein von ihm geschenktes Sein und Leben haben, seiner Führung unterworfen sind und stets seines Befehles gewärtig sein müssen. Wir sind wie der Ton in der Hand des Töpfers (Is. 64, 8) und haben von Gott unsere Bestimmung und unser Schicksal entgegenzunehmen.

Das Überragende in allem Weltgeschehen ist daher nicht der Mensch oder irgend eine Veranstaltung Gottes nach außen, sondern immer und überall der heilige, ewige Gott, „der da war, und der da ist, und der da kommt" und wegen seiner großen Herrlichkeit, von der Himmel und Erde voll sind, einzig würdig ist, zu empfangen den Ruhm und die Ehre und die Macht (Offb. 4, 8 11). Nicht der Mensch ist das Maß aller Dinge, sondern Gott ist der Mittelpunkt, um den unser Leben kreisen muß, ohne daß der Versuch gestattet wäre, ihn menschlichen Interessen und Wünschen dienstbar zu machen. Die Verneinung dieses Herrscherrechtes Gottes, die Aufkündigung des dem Geschöpfe obliegenden Gehorsams macht eben das Wesen der (schweren) Sünde aus (Sir. 10, 14 15).

Gott Gott sein lassen heißt also, dem Götzendienst der eigenen Ehre entsagen und jeden Krampf des Größenwahns ablegen oder abwehren, der wie Gott sein will (1 Mos. 3, 5) und in der Hinnahme und Erfüllung der sittlichen Normen als göttlicher Gebote eine Bedrohung der Menschenwürde und eine Verfälschung der wahren Ethik sieht; heißt vielmehr, sein ganzes Sein und jeden Lebensbereich vorbehaltlos Gott unterordnen und sich somit ohne Widerrede, ohne geheimen

Stolz, Groll oder Trotz in die Rolle des Geschöpfes fügen. Geschöpflichkeit aber umschließt nicht nur die Tatsache der Abhängigkeit, sondern auch die ganze Summe von Flüchtigkeit, Hinfälligkeit und Unzulänglichkeit des Lebens, von Gesundheit und Krankheit, von Freud und Leid, von Glück und Unglück, die lange Kette von oft unbegreiflichen und kaum tragbaren Fügungen und Heimsuchungen. In alledem Gott gelten und walten lassen, seinen heiligen Willen als höchstes Gesetz anbeten und vollziehen und sich dabei immerfort in lebendigem Vertrauen überzeugt halten, daß Gott allein groß und gut ist und seine Vorsehung weiser und weiter ist als alle menschliche Einsicht und Voraussicht, das bedeutet Gott die Ehre geben und seine wahre Stellung vor Gott und zu Gott einnehmen. Das ist in der Tat eine große Verherrlichung Gottes, wenn der Mensch in der bittersten Trübsal unter Tränen betet: „Gerecht bist du, o Herr, mit allen deinen Werken; alle deine Wege sind Erbarmen und Wahrheit, und gerechtes, wahrhaftes Gericht hältst du bis in Ewigkeit“ (Tob. 3, 2).

Gott Gott sein lassen, heißt endlich den Blick nicht verschließen vor dem Abgrund der Schuld und in der Zerknirschung des Herzens „aus der Tiefe“ zu ihm rufen, damit er in unverdienter und unverdienbarer Erbarmung uns Verzeihung gewähre und seine Gnade schenke, indem wir uns überzeugt halten, daß niemand vor ihm bestehen kann, wenn er unserer Missetaten gedenken will. Gottes Heiligkeit zerschmettert jeden Stolz des Unheiligen, und er widersteht jedem, der sich vor ihm und gegen ihn erhebt; aber er richtet den Reuevollen aus dem Staube auf und setzt ihn wieder in seine Kindesrechte ein, mag er auch in trauriger Gottesferne sein väterliches Erbe schimpflich vergeudet haben. Gott ist eben größer als unser Herz (1 Joh. 3, 20), und seine Barmherzigkeit geht über alle seine Werke (Ps. 144, 9). Der Abgrund der Schuld ruft nach dem Abgrund der göttlichen Huld; ja Gott erscheint uns Menschen nie so groß und preiswürdig, so göttlich wie in der Rechtfertigung des Sünders.

Wer die rechte Mitte zwischen der Anmaßung der Gottgleichheit und der Zermürbtheit der Ohnmacht gefunden hat, ist zu jener innern Gleichgewichtslage gelangt, die einzig dem Geschöpfe zusteht. Wir nennen sie in der Sprache des Christentums Demut. Demut ist weit davon entfernt, irgend eine Verstellung, Künstelei oder Selbsterniedrigung zu sein; sie ist das geschöpfliche Echo auf die Größe Gottes, sie ist Wahrheit und beruht auf Wahrheit. Wer aber die rechte Ordnung zu Gott nicht anerkennen will, wer den höchsten, maßgeblichen Wert (summum bonum) in etwas anderes setzt als Gott, der unternimmt den frevelhaften Versuch, Gott zu entthronen; er gleicht dem Irrstern, der seine Bahn verloren hat, und wird zur innern Lüge, zum Zerrbild seiner selbst, da er sich von dem Wesensgesetz alles Geschaffenen entfernt hat (vgl. Joh. 8, 44). Denn gegen die innere Unwahrhaftigkeit und Geschwollenheit des Geschöpfes ist die vorwurfsvolle Frage wie ein durchdringendes Schwert gezückt: „Was hast du, das du nicht empfangen hättest? Wenn du es aber empfangen hast, warum rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen?“ (1 Kor. 4, 7.) Während der Demütige in seiner gewollten Hinordnung auf Gott eine unzerstörbare Mitte des Friedens besitzt, aus der ihn keine Gewalt der Erde, keine Not und Bedrängnis vertreiben kann (Ps. 61, 6), während er, unabhängig von den wechselnden Tagesströmungen und dem schwankenden Urteil der Menschen, gleichsam an der Festigkeit und Unerschütterlichkeit Gottes selbst teilhat, wird der Stolze, der sich wider Gott aufbäumt, von einer beständigen Unruhe umgetrieben, gegen die es keine Sicherung gibt. Daher das Wort des Herrn: „Die Gottlosen haben keinen Frieden“ (Is. 48, 22).

Freilich genügt es nicht, die Ehrung Gottes in bloßen Gedanken und Worten zu vollziehen. Die eigentliche Bewährung für die Echtheit der demütigen Gesinnung ist die Tat. Zufrieden sein mit den empfangenen oder verweigerten Gaben und Gnaden, mit dem gütigen oder herben Geschick, gewissenhaft bei Lob und Tadel den wichtigen oder bescheidenen Posten verwalten, auf den die Vorsehung uns gestellt hat, kein Amt erstreben, dem wir nicht gewachsen sind, und an kein Amt uns klammern, dessen Pflichten wir nicht mehr erfüllen können, das heißt die Sache vor die eigene Person stellen und damit Gott die Ehre geben.

Das ist stilles, aber unverfälschtes Heldentum, und eben weil es Heldentum ist, darum gibt es so wenige wirklich sachlich eingestellte Menschen. Aber die entschiedene Hinordnung auf die Ehre Gottes, dieses im höchsten Sinne objektive Gut, erzieht zu solcher innern Überlegenheit über die kleinlichen, persönlichen Rücksichten, macht das Herz weit, frei und froh, und so läßt sich in Wahrheit hier anwenden, was in der Friedensvotivmesse gesagt wird: „Deo servire regnare est" (Gott dienen heißt herrschen).

Gott die Ehre geben, will auch besagen, ihn als Schöpfer und Herrn in der Weise gelten lassen, wie er uns in der Natur und als Urheber unseres Heiles begegnet. Er selbst hat den Menschen mit Eigenkräften, mit Verstand und freiem Willen ausgestattet; er behandelt ihn deshalb weder wie einen toten „Klotz" noch wie einen „Hohlraum", sondern als ein lebendiges, eigentätiges Wesen, das für seinen guten oder schlechten Willen selbst verantwortlich ist und auch bei seiner Rechtfertigung und Heiligung positiv mitwirken soll. Ohne diese freie Mitwirkung des Menschen würde das durch Gottes Gnade geschenkte Leben aufhören, ein sittliches Gepräge zu tragen und ein dem Menschen entsprechendes zu sein; es wäre keine frei erwiesene Ehrung Gottes. Die Allmacht Gottes und die Freiheit des Menschen, die beide auch von der Heiligen Schrift bezeugt werden, müssen bestehen bleiben, wenn wir Gott, dem Schöpfer der Natur und der Übernatur, in der rechten Weise die Ehre geben sollen. Wohl fordert die Ehre Gottes den Verzicht auf die Selbstherrlichkeit und die Selbstgerechtigkeit des Menschen, aber sie widerspricht auch einer jede Selbstbestimmung des Menschen ausschließenden Alleinwirksamkeit Gottes; denn die Alleinwirksamkeit Gottes, die für menschliches Verdienst, aber auch für menschliche Schuld keinen Raum läßt, führt folgerichtig schließlich dahin, den Grund der Sünde in Gott zu sehen und ihm damit die denkbar größte Unehre anzutun. Das anerschaffene Maß von Freiheit und Selbstbestimmbarkeit muß daher gewahrt bleiben und macht es unmöglich, aus dem Heilsprozesse die Mitwirkung des geschaffenen Ich verschwinden zu lassen. Gott selbst hat die Ordnung aufgestellt, in dem er mit seinem Geschöpfe zusammenwirkt, und diese heilige Ordnung, die gewiß von undurchdringlichen Geheimnissen umwittert ist, gilt es in Dankbarkeit und Demut zu verehren.

Damit schwindet die echt lutherische Besorgnis, die Anerkennung von sittlich-religiösen Fähigkeiten und Verdiensten im Menschen sei eine Beeinträchtigung der göttlichen Majestät oder der Heilsgnade Jesu Christi. Es wird ja dem Menschen keinerlei Fähigkeit oder Verdienst unabhängig von Gott oder gar gegen Gott zugeschrieben. In unübertrefflicher Kürze sagt Augustinus (De doctr. christ. 1 c. 32; ML 34, 32): „Weil Gott gut ist, sind wir"; und Thomas von Aquin bemerkt mit Recht: „Es ist nicht aus Gottes Ungenügen (insufficientia), daß er den Geschöpfen Wirkkräfte verleiht, sondern aus seiner vollkommenen Fülle, die hinreichend ist, allen mitzuteilen" (Quaest. disp. de spirit. creaturis a. 10 ad 16). Und hinsichtlich des übernatürlichen Heilswerkes erklärt das Konzil von Trient: „Fern sei es, daß der Christ auf sich selbst sein Vertrauen und seine Ehre gründe und nicht auf den Herrn, dessen Güte gegen alle Menschen so groß ist, daß nach seinem Willen das ihre Verdienste sind, was seine eigenen Gaben sind" (Denzinger, Enchiridion n. 810).

Gott die Ehre geben, heißt schließlich, den Gedanken weit von sich weisen, als ob die Ehrung Gottes gleichsam auf Kosten des Geschöpfes erfolgte. Wenn wir die Worte lesen, daß Gott alles seiner selbst wegen geschaffen hat (Spr. 16, 4) und als ein „eifernder" Gott seine Ehre keinem andern geben wird (2 Mos. 34, 14; Is. 48, 11), so kann in unserem Geiste leicht die Vorstellung von einem göttlichen Egoismus auftauchen, der nach Art schrankenloser Herrscher zum eigenen Vorteil seine Geschöpfe ausbeutet. Eine solche Vorstellung verkennt den abgrundtiefen Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Schaffen. Gott, der unserer Güter und auch unserer Ehre nicht bedarf, kann niemals wirken, um uns irgend etwas zu nehmen und sich zu bereichern; er kann nur schenkend und sich offenbarend von seiner Vollkommenheit den Geschöpfen mitteilen. Wie die Sonne den Gestirnen nichts nimmt, wenn sie von dem emp-

fangenen Lichte widerstrahlen, so noch viel weniger Gott seinen Geschöpfen, wenn sie Nachbilder seiner Größe sind und dadurch seine Ehre verkünden. Darum bezeichnet der hl. Thomas Gott allein als „äußerst freigebig" (solus maxime liberalis), weil nicht ein Nutzen für sich, sondern nur die eigene Güte ihn zum Wirken bewege (S. th. 1, q. 44, a. 4 ad 1). Die Hinordnung auf Gott, der wesenhaft Urgrund und Endziel alles Geschaffenen ist, die Gottverbundenheit ist also nicht eine Erniedrigung oder Beraubung des Menschen, sondern begründet und erklärt seine Würde, seinen Adel und sein Glück. Aus Gott geboren und für Gott bestimmt, soll der Mensch, wiewohl ein endliches Wesen, doch nur von dem unendlichen Gott ganz erfüllt und beglückt werden können. Indem aber der Mensch als Geschöpf Gottes unabdingbar auf dessen Ehre hingeordnet ist, erlangt er zugleich gegenüber seinen Mitmenschen den unverlierbaren Eigenwert der freien Persönlichkeit, so daß er niemals als bloßes Mittel zu irgend einem irdischen Zwecke betrachtet und verwandt werden darf.

Nietzsche, der seinen Zarathustra die ebenso törichten wie vermessenen Worte sprechen läßt: „Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter", gesteht an einer andern Stelle („Die fröhliche Wissenschaft" Nr. 285) den ganzen Jammer eines Lebens ohne Gott. Aber er sucht sich mit folgendem Vergleich zu trösten: „Es gibt einen See, der es sich eines Tages versagte, abzufließen, und einen Damm dort aufwarf, wo er bisher abfloß: seitdem steigt dieser See immer höher. Vielleicht wird gerade jene Entsagung (der Verzicht auf Gott) uns auch die Kraft verleihen, mit der die Entsagung selber ertragen werden kann; vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott ausfließt." Das heißt, die Sache auf den Kopf stellen. Die Seele ohne Gott ist vielmehr ein See, der zum Austrocknen verurteilt ist, weil er der Zuflüsse von den Firnen der Ewigkeit entbehrt (Jer. 2, 13; 17, 13).

Der Mensch ist nicht ein Bergwerk, aus dem zur Ehre Gottes alles Gold und Silber herausgeholt wird, so daß eine Entleerung und Aushöhlung eintritt, sondern umgekehrt: erst die Hinordnung auf Gott gibt dem Menschen seinen wahren Wert und bringt den Edelgehalt seines gottverliehenen Wesens zum vollen Leuchten, während er ohne Gott dem Irrtum und der Verkümmerung preisgegeben ist und sein Leben jeden Sinn verliert. Wenn Dante (Convivio IV c. 12) es das höchste, von der Natur selbst eingepflanzte Verlangen aller Wesen nennt, zu ihrem Ursprung zurückzukehren, so spricht er damit die große Wahrheit aus, daß der Mensch seine Vollkommenheit und sein Glück nur finden kann, indem er Gott dem Herrn sich bewußt unterordnet, ihm die Ehre gibt. Nur die Ehre Gottes verbürgt dem Menschen Friede und Würde.

Max Pribilla S. J.

Forderungen und Ergebnisse einer urchristlich-antiken Religionsvergleichung

Unter der religiösen Umwelt des alten Christentums darf man sich, auch wenn man dabei zunächst nur das hauptsächliche Verbreitungsgebiet der neuen Religion, das römische Imperium, im Auge hat, nicht einseitig den kaiserzeitlichen Synkretismus vorstellen. Dieser Begriff umfaßt jedenfalls zunächst die bunte Welt der Ostkulte: die bilden aber nur einen Teil der damaligen Religionen, allerdings einen recht bedeutsamen und im 3. Jahrhundert wenigstens ausschlaggebenden. Daneben war in den verschiedenen Provinzen des römischen Imperiums als wichtiges Religionsgut immer noch der angestammte Volksglaube für sich und selbständig in Geltung; namentlich war dies in den ländlichen Gegenden der Fall. Auch die Philosophie wahrte für die gebildeten Schichten, diesen Begriff recht weit genommen, immer noch eine hohe Bedeutung als selbständige Quelle der religiös-weltanschaulichen Urteilsbildung, so widerstreitend auch die Antworten auf die letzten Fragen lauteten. Gerade in der Kaiserzeit beginnt übrigens eine Vereinheitlichung des philosophischen Weltbildes, indem der Neuplatonismus die Führung mehr und mehr an sich reißt. An vierter Stelle ist der Kaiserkult zu nennen. Seine gedanklichen Unterlagen sind bei aller Anknüpfung auch an mythische Vorstellungen doch wieder recht eigengeartet. Er wird mehr und mehr

die verbindliche Religion des römischen Staatsbürgers und schiebt sich mit seinen unwürdigen Anforderungen an die Unterwürfigkeit der Untertanen unter die vergöttlichte Majestät der Kaiser unheilvoll in den Vordergrund der tatsächlich verlangten religiösen Betätigung.

Die heutige religionsvergleichende Betriebsamkeit hat sich nun leider vielfach das vorgefaßte Beweisziel gesteckt, die angebliche Verschuldung des Christentums gegenüber seiner Umwelt darzutun, ja eine rein natürlich-genetische, von der Offenbarungstatsache absehende Ursprungsdeutung der christlichen Religion vorzulegen. Wer nicht durch die Hemmung solch vorgefaßter Untersuchungsziele behindert ist, wird sich den freien Blick bewahren, um neben den Übereinstimmungen die konkreten und weit überwiegenden Unterschiede zu sehen. Auf jeden Fall darf man, um Christentum und antike religiöse Umwelt vergleichend zu beurteilen, an keinem der vier erwähnten großen Anschauungskreise vorbeigehen, auch wenn man die Begegnung von Christentum und zeitgenössischem Heidentum zunächst nur unter einer Rücksicht darstellen will, etwa der des religiösen Denkens, und in zweiter Linie erst des Kultes, der sich ja nicht reinlich vom Bereich des Glaubens scheiden läßt.

Noch ein anderes wissenschaftliches Erfordernis erweitert den einzubeziehenden Stoffkreis: Oft muß auf entlegene Anfänge zurückgegangen werden, weil das für die Wertung sehr erwünschte religionspsychologische Verständnis eigenartiger Religionsbefunde sonst vielfach kaum zu gewinnen ist. Selbst letzte Fragen der Religionswissenschaft müssen bei diesen Vorstößen nach den Anfängen hin gestreift werden, so etwa die Frage nach dem Ursprung des Mehrgötterglaubens, von dem die griechische und die römische Religion ja nur besondere Ausprägungen darstellen. Weit über den Rahmen der zunächst zur Erörterung stehenden religionsgeschichtlichen Erscheinungswelt hinaus greifen auch andere nicht zu umgehende Fragen, wie die nach der Entstehung und geschichtlichen Wandlung der bedeutsamen Gestalt der Muttergöttin und des Wachstumsheros.

Der genetischen Darstellungsweise muß aber ebenso für die christliche Seite des Stoffes ihr volles Recht gewahrt bleiben. Es sind ja zunächst die ältesten Ausdrucksformen des christlichen Dogmas, die in den Umweltrahmen hineingestellt werden sollen. Ihre neutestamentliche Einkleidungsweise wirkte auf die sprachliche Form der ältesten Versuche einer Zusammenfassung des wesentlichen christlichen Lehrinhaltes sichtlich ein. Es ist aber nicht erlaubt, die verschiedenen Farben der einzelnen neutestamentlichen Quellen, die eigentümlich synoptische Darstellungsweise und Erkenntnisstufe einer christlichen Grundwahrheit und die paulinische oder johanneische Weise der Wiedergabe und Ausbildung des gleichen Gedankens, ohne weiteres zu vermengen. Bei Paulus und Johannes ist zudem auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß sie auf die heidnische Gedankenwelt, mit der sie in so enge Fühlung treten mußten, bei der sprachlichen Fassung ihrer Botschaft in ganz anderer Weise Rücksicht nahmen als etwa der Verfasser des ersten Evangeliums. Aus diesem Grund allein schon muß die Darlegung der christlichen Lehrgebiete, die dem Vergleich mit dem zeitgenössischen heidnischen Religionsgut ausgesetzt werden sollen, in der Form offenbarungsgeschichtlicher Abrisse gegeben werden. Besonders drängt diese Forderung, wenn es sich um so wichtige Grundbegriffe handelt wie Logos, Geist, ewiges Leben, natürlich auch bei dem vom Herrn so langsam und vorsichtig enthüllten Plan seines Heilstodes und seiner Kirchenstiftung, beides Lehrstücke, die in allen apostolischen Schriften, zumal aber bei Paulus, tief und reich beleuchtet und entfaltet werden[1].

Als Gliederungsgrundlage wählten wir in unserem Buche das Apostolische Symbolum. Gewiß wurde dadurch die Darbietung, die wesentlich geschichtlich sein will, auch in etwa in das Systematische gewendet. Auch gewann die

[1] Die soeben umrissene Aufgabe, die Glaubenswelt des alten Christentums mit den religiösen Grundanschauungen seiner Umwelt zu vergleichen, stellten wir uns in dem zweibändigen Werk: Der christliche Glaube und die altheidnische Welt (Leipzig 1935, Hegner. Geb. M 44.—).

Verbindung, in der die christlichen Wahrheiten im Symbolum dastehen, Einfluß auf die Vorlegung der heidnischen religionsgeschichtlichen Stoffe; das christliche Begriffsgut dient als Grundlage, von der aus eine klarere Erfassung der heidnischen Anschauungen und ihrer Unterschiede von der christlichen Wahrheit erstrebt wird. Dieses Verfahren hat vom religionsvergleichenden Gesichtspunkt aus überhaupt keine Bedenken. Aber unser Vorangehen ist auch vom geschichtswissenschaftlichen Standpunkt aus in jeder Hinsicht berechtigt. Das Christentum hat eben in der bestimmten Vollendung des Glaubensbewußtseins, die das Symbolum festhält, dem ganzen Gemenge heidnischer Religionsanschauungen gegenübergestanden, das sich im Hellenismus (diesen Begriff im weiteren Sinn, mit Einschluß der römisch-kaiserzeitlichen Kultur verstanden) zusammenfand. Dieses objektive Zusammentreffen bot die Möglichkeit eines Zusammensehens schon für die Alten, und es gehört auch abgesehen davon zum Amt des Historikers, die hier obwaltenden Zusammenhänge mit zu zeichnen. Der heutige Geschichtsforscher ist ja sogar berechtigt, Kategorien, die aus der späteren Entwicklung geschöpft sind, die vielleicht erst der Gegenwart verdankt werden, an die alten und ältesten Geschichtsbefunde heranzubringen. Die Geschichtstreue des Bildes, das man von einem Tatsachenbefund entworfen hat, einmal vorausgesetzt, kann solch ein Verfahren, das auch eine Art Vergleichung ist, einer tieferen Erkenntnis des geschichtlichen Sachverhaltes nur förderlich sein. Der Maßstab unserer Vergleichung ist aber ein den heidnischen Befunden zeitnaher, und somit geschichtlich auf jeden Fall gerechtfertigt.

Die Abzweckung des Ganzen auf Beziehungserfassung trug naturgemäß eine starke Abwechslung in die Stoffdarbietung. Es war hier nicht angebracht noch möglich, ein fortlaufendes Geschichtsbild abzurollen. Die durch die einzelnen Artikel des Symbolums nahegelegten antiken „Parallelanschauungen" waren freilich zunächst in gesonderten Längsschnitten durch die gesamte Geschichte des Altertums zu verfolgen, aber bei der hellenistischen Erscheinungsform des jeweiligen Gedankengutes war mit besonderer Ausführlichkeit zu verweilen. Da das Symbolum nur die bedeutsamsten christlichen Wahrheiten zusammenstellt, führte das Aufsuchen des heidnischen Vergleichsgutes zwangsläufig zu einem Überblick über alle wichtigeren Religionsanschauungen des hellenistischen Heidentums. Wenn man das Vergleichsgut zu den Grundwahrheiten der Religion aufspürt, die im ersten Glaubensartikel ausgesprochen und grundgelegt sind, Eingottglaube und Schöpfungstatsache, findet man, während der Volksglaube hier wesentlich nur Gegensätze bietet, bei der Philosophie auch beträchtliche Annäherungen an die Höhe der Offenbarungswahrheit. Wenigstens seit Anaxagoras hat sie sich immer wieder für den Eingottglauben erwärmt, so sehr sie es auch an dem Ernst einer folgerechten Durchführung des Gedankens fehlen ließ. Beim zweiten Absatz des ersten Glaubensartikels, der die Schöpfungstatsache einführt, damit aber auch Urstand und Sündenfall des Menschengeschlechtes sowie das Dasein der Dämonen- und Engelwelt berührt, gelangt die vergleichende Betrachtung schon in den Bereich der orphischen Mystik, an die auch die platonische und später die neupythagoreische sowie die neuplatonische Philosophie anklingt.

Die Tatsache der Gottessohnwürde Jesu nötigt dazu, der Geschichte des Vergottungsgedankens im Heidentum, namentlich der unheilvollen Entwicklung, die das an sich nicht unedle Verlangen nach einer Angleichung an die Gottheit in der Geschichte des Herrscherkultes genommen hat, nachzugehen. Man könnte meinen, wenn hier die Göttlichkeitsansprüche Jesu mit denen der Cäsaren in widerstreitende Berührung traten, so sei damit auch ein engeres Zusammentreffen in den Anschauungen über die menschliche Entstehung derer gegeben, die diese Ansprüche erhoben. Allein der Kreis der Hilfsvorstellungen, die zur Beglaubigung der angemaßten Gottheitsrechte der Herrscher im Altertum benutzt wurden, hat den Gedanken der jungfräulichen Empfängnis, den Kerninhalt des dritten Artikels, nicht an sich gezogen. So war die Zielsetzung des Kapitels, das dieser Frage der Eigenständigkeit des christlichen Dogmas von der jungfräulichen Empfängnis und Geburt des Herrn gewidmet werden mußte, wesentlich negativ. Wegen der Bedeu-

tung, die der mütterlichen Göttin gerade auch im hellenistischen Zeitalter zukam, und wegen der Tatsache, daß vielfach geschichtliche Beziehungen zwischen diesem heidnischen Kult und der Werbung und Verehrung der Gottesmutter in der alten Kirche behauptet werden, war hier eine weitere Untersuchung anzuschließen, die jene heidnische Gottgestalt aus ihren animistisch-manistischen Wurzeln her verständlich macht, aber natürlich die haltlose Annäherung an die Vorstellung der christlichen Theotokos auflöst.

Die Seitenstücke zu den Glaubenssätzen über das Heilswerk des Herrn, die der moderne Versuch, das Christentum synkretistisch, d. h. als Ergebnis heidnischer Religionsmischung, zu erklären, mit so viel Geräusch aus der Fülle der heidnischen Anschauungen hervorgezogen hat, sind wesentlich der Welt der östlichen, meist geheimen Vegetationsdienste entnommen. Es sind die sog. sterbenden und auferstehenden Götter, sicherlich bemerkenswerte Gebilde der religiösen Gestaltungskraft. Urtümlich mit der Entstehung und Pflege des Bodenbaues verknüpft, hatten sie eine lange Entwicklungsgeschichte in ihren östlichen Stammesländern hinter sich und waren meist bis zu einer starken Veränderung ihres ursprünglichen Charakters umgebildet, ehe sie dem Abendländer näher bekannt wurden. Vermutlicher Ursprung, Verlauf und vor allem Endpunkt dieses Entwicklungsganges waren hier darzulegen, der Sinn des „Sterbens" und „Wiedererstehens" war zu ergründen. Den Fragen der zeitlichen und räumlichen Verbreitung der Kulte war mit Hinsicht auf die so vielfach behauptete Abhängigkeit des Christentums von ihren Mythen und Riten mit Genauigkeit nachzugehen. Dabei war die eigenartige Struktur eines Mysterienkultes, sein Aufbau als nachahmende Wiederholung des mythischen Erlebens des Heros, eigens darzustellen. Denn nach der paulinischen Auffassung, die gerade im kirchlichen Altertum lange lebendig geblieben ist, verläuft der Taufhergang ebenfalls als Nachahmung des Todes und der Auferstehung des Gottessohnes.

In der Art, wie diese Kapitel die wesentlichen Fragen der Beziehungen zwischen Christentum und Mysterienreligionen behandeln, zeigt sich, daß der gewählte Rahmen des Symbolums durchaus mit der Forderung einer Ganzheitserfassung der Grundprobleme der urchristlich-antiken Vergleichung vereinbar ist, auch wenn Untersuchungen zu den letzten Glaubensartikeln sich dazwischenschieben. Nur auf der Seite des Christentums gibt es eine innerliche Verknüpfung der einzelnen Glaubenstatsachen und Glaubenslehren zu einer echten Synthese. Im Gegensatz dazu muß man für die heidnische Seite des Vergleichstoffes immer wieder verschiedene, miteinander kaum verbundene Vorstellungsgruppen heranziehen. Es leuchtet ein, daß die Entscheidung für ein bestimmtes Einteilungsprinzip andere wünschenswerte Grundlinien, von denen die darzustellenden Stoffgebiete ebenfalls mitbeherrscht sind, zurücktreten läßt. Aber das Sachverzeichnis deutet sie durch Hinweise auf die oftmals begegnende Wiederkehr gleicher Beobachtungen an. So werden viele Querverbindungen offenbar, die die einzelnen Fragen miteinander verklammern.

Nur mit dem höchsten Ausmaß von Objektivität kann man die urchristlich-antike Vergleichung wesentlich unter den vorstellungsgeschichtlichen Gesichtspunkt rücken. In Wahrheit aber hat das Christentum niemals bloße Vorstellungsinhalte in den Geisteskampf der Zeit hineingeworfen, sondern Geschichtstatsachen und geschichtliche Heilsveranstaltungen Gottes, freilich auch Heilspläne der Vorsehung, die einmal erst noch zur Wirklichkeit werden. Auf diese Unterschiede, die des Christen gesamte Haltung gegenüber seinem Glaubensgut von der mythischen Einstellung ebenso wie von bloß philosophischem Wissen trennen, war nicht nur in einem grundlegenden Einleitungsabschnitt, sondern im Verlauf vieler Kapitel hinzuweisen. Diesen Abschnitten kommt heute vielleicht eine besondere Gegenwartsbedeutung zu, wie auch einigen Stoffgebieten, die in vorstehendem Überblick kaum berührt wurden; wir denken hier besonders an die Begriffsgeschichte der Sünde und den Verlauf der eschatologischen Vorstellungsgebilde.

Karl Prümm S. J.

Besprechungen

Bücher des Lebens

Bis an die Sterne. Ein Lebensbuch für junge Menschen. Hrsg. von Johannes Maaßen. Mit Originalbildern von Alfred Riedel, Fritz Stelzer und Eugen Altrogge nebst einigen Reproduktionen. gr. 8° (VIII u. 246 S.; 6 Tafeln.) Freiburg i. Br. 1935, Herder. Kart. M 3.—, in Leinen M 3.80

Bis an die Sterne — seltsam mutet der Titel auf den ersten Blick an. Langsam öffnet sich uns das Verständnis beim Lesen von Maaßens Einführung: Uns rufet die Stunde.... Das Buch ist denen zugeeignet, die auf die Stunde warten, da sie gerufen werden, damit sie die ihnen jeweils an ihrer Stelle zufallende Aufgabe auf sich nehmen in Familie und Beruf, in Volk und Nation, in Stadt oder Land.... Dies Buch will den einzelnen Christen anrufen und ihn hinformen auf die Begegnung mit dieser Welt, daß er in ihr als Christ dasteht und standhält.... Mit staunender Freude erfahren wir beim Eindringen in den reichen Inhalt des Buches, daß diese Verheißungen und Ziele wahr werden. Dabei ist alles lebenswahr und lebensnah, verständlich für jeden aufgeschlossenen jungen Menschen. Wenn wir dann schließlich mit Josef Höfer in dem leider nur zu wenig bekannten gastlichen deutschen Schwesternheim, dem lieblich vor den Toren Roms am Braccianersee gelegenen Thermalbad Vicarello, eine letzte trauliche Rast machen, dann haben wir wirklich, geleitet von Buch und Bild, eine frohe Reise voll tiefer Erlebnisse „in das Reich Gottes" gemacht. C. Noppel S. J.

Kartothek des Ich. System einer Lebensführung. Von Viktor Esdorp. 8° (244 S.) Wien 1934, Saturn-Verlag. M 3.75

Das Buch enthält in einer Masse von Selbstverständlichkeiten auch sehr viele kluge und brauchbare Gedanken, Beobachtungen, Fingerzeige. Es ist aus praktischer Selbsterkenntnis und aus kritischer Menschenerkenntnis hervorgegangen. Schon die Kapitelüberschriften lassen das verspüren: Das Tagebuch. Der Bekannten-Kataster. Die Berufsevidenz. Selbstrechnung. Inventur der Komplexe.

Freilich nicht alles wird man widerspruchslos hinnehmen. Die körperliche Grundlage des seelischen Charakters wird allzu sehr ins Äußere verlegt; nach dieser Diagnose würde z. B. den „Dicken" oft bitteres Unrecht getan. Das menschliche Erkennen erscheint allzu relativistisch und subjektivistisch gedeutet; darum wird auch der Religion und besonders der Konfession eine völlig ungenügende Stellung im geistig-seelischen Haushalt zugewiesen. Die gesamte Lebenskunst wird im wesentlichen zu einem Problem der Buchführung, kaufmännisch, sauber und ein wenig pedantisch. Darum ist in diesen Anweisungen zu viel von Reflexion, Ichbezogenheit, Bewußtheit, Übervernünftigkeit. Wer sie alle getreulich ausführen, etwa das „Tagebuch" und die „Kartothek des Ich" so anlegen wollte, wie es da beschrieben ist, würde wohl zu sonst nichts mehr Zeit finden. Diese Lebensführung ist zu formalistisch. Man vergleiche etwa die hier gegebenen Anweisungen zum Reisen mit der Art, wie ein begabter Reisender, z. B. Richard Katz, tatsächlich reist: Papier und Leben. P. Lippert S. J.

Heimkehr in die Wirklichkeit. Von Idamarie Solltmann. 8° (60 S.) Berlin-Tempelhof 1935, Hans Bott. Geb. M 2.40

Ein kleiner Briefwechsel, voll Ernst, Feinheit und Gehaltenheit! Zwischen Martin und Gertrud. Aber Erotik ist nicht darin, sondern eine Auseinandersetzung über letzte Lebensfragen. Über die wahre Wirklichkeit. Martin und Gertrud hatten in der Zeit ihrer Universitätsstudien einem heftig disputierenden Schülerkreis um einen kantianischen Ethiker angehört. Nachher wurden sie vom äußern Leben in weit auseinanderliegende Bahnen gerissen, aber inwendig immer dringlicher vor das gleiche quälende Problem gestellt: Was ist Wirklichkeit? Als sie sich wiedertrafen nach 20 Jahren, da hatten sie beide ihre Flucht vor dem leeren Denken und Disputieren hinter sich. Er war geflohen zur Natur, mit der er eins sein wollte, den Tannen, Wassern und Sternen; sie aber zu einer Glaubensheimat aus Gott, in der sie die Einheit von Geist und Leben, von Denken und Wirken fand. Martin sieht enttäuscht, daß

sie in die Kirche eingegangen ist; er aber muß „draußen" bleiben, weil er nicht in einer „Weihrauchwolke" verschwinden will. Und doch kann er sich nicht ganz ausschließen, er muß „jemanden spüren, jemandem nahe sein, der wurzelt in unzerstörbarem Boden".... „Und Sie werden mich in Ihrer Sphäre voll Freundlichkeit dulden, ich weiß es. Mir scheint, ich gehöre doch auch in Ihren Garten. Und da lasse ich mich nicht wieder forttreiben, von keiner Unruhe der Welt." In Gertrud ist auch Martin der Wirklichkeit nahe gekommen, viel näher, als er selbst weiß.

P. Lippert S. J.

Mechthild. Aus den Erinnerungen eines Arztes. Hrsg. von Dr. A. Geering. 8° (79 S.) Berlin-Tempelhof, Hans Bott. Geb. M 2.—

Das Büchlein umfaßt nur wenige, aber gehaltvolle Seiten. Sie sind geschrieben von einem Menschen, der eine Ahnung hat vom Wesen und Geheimnis der mütterlichen Frau, in der auf geniale Weise Eigenart, Eigenleben und Eigenwille vereinigt sind mit Gemeinschaftswille, Hingabe, Verbundenheit. Das Büchlein will nicht bloß literarische Leistung sein, sondern ethische Verkündigung; eine Mahnung und Warnung an unsere heutige mechanisierte Zivilisation, die in Gefahr ist, sogar in der Frau nur noch das Zuchttier zu sehen, zur Erzielung gesunder und brauchbarer Jungtiere. Trotz dieser Tendenz ist das Büchlein auch literarisch wohltuend. Die Form „Erinnerungen eines Arztes" wird ja nun allmählich abgegriffen sein, aber hier ist sie doch auf neuartige Weise behandelt, mit einer eigenen Gehaltenheit und Schonung, fast Pietät — gerade als ob es wirkliche Erinnerungen wären.

P. Lippert S. J.

Philosophie

Philosophie und Zeitgeist. Von Theodor Litt. 2. Aufl. 12° (62 S.) Leipzig 1935, Meiner. M 1.50.

Der scheinbare Widerspruch, die Philosophie sei ihre Zeit auf Begriffe gebracht, und anderseits sei sie die Darstellung des Allgemeinen, Ewiggültigen, löst sich nach Hegel dadurch, daß das Allgemeine nicht jenseits des Besondern in einem starren Fürsichsein sich findet; es kann nur in der Besonderheit des jeweils Gegenwärtigen angetroffen werden. Umgekehrt erschließt nur dem auf das Allgemeine gerichteten philosophischen Gedanken das Besondere seinen Wesenskern. System der Philosophie und Geschichte der Philosophie gehören also zusammen. Dadurch, daß die Philosophie in Verfolg ihrer Aufgabe zur Selbstdurchleuchtung des Allgemeinen wird, leistet sie ihrer Zeit, was sie ihr schuldig ist. Denn so erfaßt sie den ganzen Geist in der gegenwärtigen Gestalt seiner Selbstverwirklichung, sie bringt den Geist ihrer Zeit auf die Form von Gedankenbestimmungen. Beides fällt zusammen, ist eins, weil es ein und derselbe Geist ist, der sich im Ganzen seiner Geschichte und in seiner philosophischen Bewegung entfaltet. Damit wird die Philosophie zu derjenigen Offenbarmachung des Zeitgeistes, in der er sich selbst in einem bislang nicht erreichten Maß durchscheinend wird, — Offenbarmachung in dem Sinn, daß die Philosophie nicht ein schon fertig Gestaltetes bloß widerspiegelte, sondern ein sich noch Gestaltendes zur Vollendung führt.

So beantwortet hegelianisierend der bekannte Pädagoge, Psychologe, Philosoph die Lösung des fraglichen Problems. Er hat sie in den vorausgehenden Kapiteln vorbereitet, wo er „Weltanschauung" in schillerndem Zwielicht untersucht und „Das Unmittelbare und das Denken", „Wesen und Wesensäußerung", „Das Allgemeine und das Besondere", „Die Philosophie und die Philosophien", „Die Philosophie und ihre Geschichte" im Geist des Panlogismus der dialektischen Entwicklung Hegels darlegt.

Das Schlußkapitel „Der Idealismus und die deutsche Gegenwart" macht sich mit Recht den naheliegenden Einwurf, ob die hegelisierende Antwort eine sachlich begründete sei. „Wir gingen auf sie [Hegels Gedankenwelt] zurück in der Überzeugung, daß sein System durchaus noch nicht ‚historisch geworden' sei, sondern uns noch Entscheidendes zu sagen habe." Daß Hegels System viel Krauses, Verzerrtes, Überholtes hat, gibt Litt natürlich ohne weiteres zu. Dieser „Generalangriff" kann aber zur Befestigung des deutschen Idealismus, speziell Hegels, beitragen: er rückt ihn erst in

seine volle Mittagshelle, offenbart erst seine ganze Fruchtbarkeit, denn er zeigt, daß er sich selbst von innen aus ergänzt, verbessert, über sich hinausführt. „Die Widerlegung — Hegels Worte — muß nicht von außen kommen.... Die wahrhafte Widerlegung muß in die Kraft des Gegners eingehen und sich in den Umkreis seiner Stärke stellen." Sind wir durch diese Gefolgschaft nicht zur Rolle des Epigonen verurteilt? „Epigonenwerk zu sein ist um so mehr Schicksal des philosophischen Gedankens, je reicher jeweils das Erbgut ist.... Keinem Volk ist es gegeben, seinen Beitrag zum Aufbau des philosophischen Kosmos in der Gestalt zu leisten, daß es, nachdem ihm in gewaltiger Anstrengung der große Wurf gelungen, noch einmal von vorne anfangen und in ganz anderem Stile bauen könnte."

Litts Lösung steht und fällt mit Hegels System. Im Jubiläumsjahr 1931 haben wir an dieser Stelle ein allseitig abwägendes Werturteil darüber abgegeben. Es trifft erst recht für die Epigonenleistung zu. B. Jansen S. J.

Das Antlitz Gottes. Versuch einer christl. Ästhetik der bildenden Kunst. Von P. Thaddäus Zingg O. S. B., Maria-Einsiedeln. 8° (155 S. u. 25 Abb.) Schlieren-Zürich 1934, Verlagsanstalt Neue Brücke. Geb. M 3.—

Das Werk stellt einen Versuch dar, Sinn und Deutung des Schönen aus der ganzen Fülle christlicher Erkenntnis zu begründen, aus Einsicht und Glaube. Das allein müßte schon genügen, die Aufmerksamkeit auf diese Arbeit zu lenken. In systematischem Aufbau geht der Verfasser von der letzten Quelle des Schönen, von Gott, aus: „Gott, des Künstlers Urbild, das göttliche Wort, aller Kreaturen Urbild." Sehr anregend ist der Gedanke, Adam und Christus als Prototypen menschlicher Schönheit zu sehen, originell auch das Kapitel „Die Sünde, das Geheimnis künstlerischer Fruchtbarkeit". Vieles in diesem Buche wirkt unmittelbar überzeugend wegen der schönen und tiefen Zusammenhänge, die es aufdeckt. Doch möchte man gerade deshalb das Ganze etwas mehr wissenschaftlich unterbaut und dargestellt sehen. Immerhin verdient das Gebotene unsere dankbare Anerkennung, zumal es sich um ein Gebiet handelt, das von der christlichen Philosophie etwas vernachlässigt wurde. E. Kirschbaum S. J.

Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte übersetzt und eingeleitet. Von Wilhelm Capelle. (522 S.) [Kröners Taschenausgabe Bd. 119.] Leipzig 1935, Kröner. Geb. M 4.50

Die Vorsokratiker sind ohnehin schon, vor allem gegenüber Aristoteles, dadurch gekennzeichnet, daß in ihnen die Anfänge einer „rationalen" Philosophie in der Haltung und Sprache religiöser Verkündung sich geben: am stärksten in dem Gegensatz zwischen Heraklit und Parmenides, die eigentlich jeder einen „neuen Gott" künden, Parmenides das göttlich unbewegte Sein, Heraklit einen göttlichen je neuen Umschwung; aber eigentlich in der ganzen Auffaltung von Thales an, da es in der Frage nach dem „Urgrund" eben um die Frage nach Gott geht. Das wird schon aus der klassischen Ausgabe der Vorsokratiker durch Diels klar. Capelle hat das in seiner Ausgabe noch mehr verdeutlicht, da er vor die Texte Diels' noch die Fragmente der Orphik setzt, die am ausgesprochensten mythisch-hymnisch sind und, wie Capelle ausdrücklich hervorhebt, die Tendenz in sich tragen, den Polytheismus in eine (freilich pantheisierende) Ein-Gott-Lehre zu überwinden, und dies in einer Sprache, die irgendwie bis Thomas von Aquin bestimmend geblieben ist. Nimmt man hinzu, daß auch Aristoteles selber in den Partien, wo er nach dem „Urgrund" fragt, trotz aller Kritik gegenüber den „Trunkenen", der gleichen religiös-hymnischen Sprache verfällt, so wird diese Sammlung (in ihrer etwas freien, aber doch das Original gut wiedergebenden Übertragungsart) zu einer eindringlichen Veranschaulichung der Frage nach einer sogenannten „reinen Philosophie": da auch und gerade das entscheidende Werden der antiken Philosophie theologische Form trägt: Religion eines „reinen Gottes" gegenüber den „Volksgöttern". E. Przywara S. J.

Grundlagen der Rassenpsychologie. Von E. Frhr. v. Eickstedt. 8° (164 S.) Stuttgart 1936, Enke. M 5.40, geb. M 6.80

Der Verfasser will vor allem Brücken aus der allgemeinen Psychologie zur

Rassenpsychologie bauen helfen, „vom Standpunkt der Rassenforschung ... einen Überblick geben ..., welches Material vonseiten der Psychologie zum weiteren Ausbau einer Rassenpsychologie geeignet erscheint" (S. 1). Nach verhältnismäßig breit ausholenden Erörterungen über die notwendige Ganzheitsschau in der modernen Forschung und über die Leib-Seele-Einheit werden Grundbegriffe geklärt, erste Fragen formuliert, drei Angriffsfronten gezeigt, von denen aus die Psychologie sich dem Geheimnis nicht nur des individuellen Charakters, sondern auch der Rassenseele nähern kann. Diesen mehr vorbereitenden Darlegungen folgt die Besprechung verschiedener Fragen der Massen- und Gemeinschaftspsychologie; so werden die Beziehungen von Völker- und Ideenpsychologie behandelt. Das anschauungsgebundene, bildhafte Denken der Primitiven wird in besonnener Weise gekennzeichnet (hier würde u. a. ein Vortrag Lindworskys über „die Primitiven und das kausale Denken", gehalten in der „Internationalen Woche für Religions-Ethnologie, Mailand 1925, Ergänzungen bieten können). Die Entwicklung der Nationalitäten-Charakterologie aus mehr gefühlsmäßiger „Intuition" zu methodisch-wissenschaftlicher Genauigkeit wird geschildert. In zwei großen Abschnitten führt uns der Verfasser schließlich den geschichtlichen Weg, der aus einem einseitig von Wertgefühl gesättigten „Historismus über Rassenphilosophie zu drei Ansätzen exakter Rassenpsychologie führte: zu intuitiver Rassenpsychologie (Günther), zu phänomenologischer Ausdruckskunde (Clauß) und zu Testmethoden (Garth u. a.). Zuletzt gezeichnete Linien der Entwicklung führen von Peters über Hofmann, Pfahler, Petermann zu mehr und mehr ganzheitspsychologischer Seh- und Arbeitsweise. — Wie die zahlreichen Einzelheiten des Buches von der dafür zuständigen anthropologischen und anthropologiegeschichtlichen Forschung endgültig gewertet werden, bleibt abzuwarten. Jedenfalls aber dürfte das geschichtlich wie systematisch einführende, sehr klar geschriebene, zu den vielen Einzelfragen auffallend reiche Literaturhinweise bietende Werk ein sehr willkommener Führer bei der Einarbeitung in ein ebenso interessantes wie schwieriges Gebiet der Forschung werden. A. Willwoll S. J.

Johannes Reinkes dynamische Naturphilosophie und Weltanschauung. (Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie, 17. Heft.) Von Moritz Kluge. gr. 8° (168 S.) Leipzig 1935, S. Hirzel. Brosch. M 5.—

Der Verfasser hat in diesem Buch eine sehr gründliche und nützliche Arbeit geleistet. Reinke kann zwar nicht als zünftiger Philosoph gelten, und er selbst wollte es auch nicht sein. Aber er ist ein typisches Beispiel, wie ein anerkannter Naturforscher im engsten Anschluß an seine naturwissenschaftlichen Fachstudien zu einer allgemeinen und streng folgerichtigen Deutung der Gesamtnatur kommen kann. Für das, was Reinke jeweils als Überzeugung in sich trug, ist er auch stets mannhaft eingetreten, zu einer Zeit, wo vitalistisch und theistisch abgeschlossene Problemlösungen nicht beliebt waren. Das einem Biologen nächstliegende Problem war das Leben. Der Verfasser zeigt nun, wie Reinke von der wenigstens methodologisch zuerst angenommenen mechanistischen Erklärung des Lebens allmählich zu einer vitalistischen vordrang. Den ersten Schritt zur Überwindung des Mechanismus bedeutete die Einführung von Dominanten, d. h. von „Kräften", „Funktionen", die das chemisch-physikalische Geschehen lenken und einheitlich zusammenfassen. So ist der für jeden Vitalismus kennzeichnende Dualismus betont. Allerdings haben diese Funktionen noch kein substantielles Substrat, in dem sie begründet sind. Ganz befriedigend ist diese Dominantenlehre von Reinke nie ausgearbeitet worden. Man weiß nie eindeutig, wie sie zur Seele steht, die Reinke doch annahm. Es ist aber zu bedenken, daß Reinke je nach dem Leserkreis, für den er schreiben wollte, sich bewußterweise Beschränkungen auflegte. In Werken, die sich mehr an die Allgemeinheit richteten, drang er in das Gebiet der Metaphysik und der Naturphilosophie vor, indem er die Fragen nach der Entstehung und Entwicklung der gesamten Schöpfung, der Zielstrebigkeit im einzelnen und der Planmäßigkeit des gesamten Naturgeschehens erörterte. Die letzte Lösung fand er in der Annahme Gottes

als eines persönlichen Wesens. Gelegentlich nur streifte er den christlichen Glauben; er wollte eben in seinen Veröffentlichungen in den Grenzen der natürlichen Forschung bleiben. Persönlich war Reinke ein überzeugter Christ, wie man aus seiner Selbstbiographie und aus seiner ganzen Lebenshaltung weiß.

K. Frank S. J.

Der Okkultismus. Täuschungen und Tatsachen. Von F. Moser. 2 Bde. 4° (996 S.) Mit 37 Bildern im Text und 63 Tafeln. München und Zürich 1935, Ernst Reinhardt & Orell Füssli. Zusammen kart. M 19.—

Die Verfasserin, Frau Dr. Fanny Moser-Hoppe, hat mit diesem Werk eine wirklich erstaunliche und sehr gute Arbeit geleistet. Man kann dieses Buch von rund 1000 Seiten, davon ein gut Teil in Kleindruck, von Anfang bis zu Ende mit gesteigertem Interesse lesen, ohne in Verwirrung zu geraten, wie es bei Büchern ähnlichen Inhalts so leicht der Fall ist. Das beweist, daß wir in diesem Buch einen sicheren Führer haben, der, stets von Bekannterem ausgehend, allmählich und immer tiefer in das Gebiet des sog. Okkulten, d. h. des noch nicht Aufgeklärten und scheinbar überhaupt einem eigentlichen „Wissen" Unzugänglichen, einführt. Die Verfasserin ist stets bemüht, nur solche Berichte anzuführen, die von zuverlässigen Zeugen stammen, und sie in der Form vorzubringen, die dem Leser ein selbständiges Urteil ermöglicht, nämlich in Form der ursprünglichen protokollarischen Niederschrift. Wo es noch möglich war, wurden in zweifelhaften Fällen die Zeugen der Vorgänge von der Verfasserin um Auskunft befragt. Sie bietet auch persönlich die Gewähr für eine zuständige Beurteilung der berichteten Dinge; sie steht den Ergebnissen völlig objektiv gegenüber, wie das aus der Kritik erhellt. Stets werden die verschiedensten Deutungsversuche einander gegenübergestellt und, falls nicht Gewißheit zu erreichen ist, das Urteil offen gelassen. Auch konnte die Verfasserin an sich selbst und an andern Personen ihres vertrauten Bekanntenkreises Beobachtungen anstellen.

In der Einleitung wird gesagt, daß das Gebiet des Okkultismus endlich einmal mit wissenschaftlichen Methoden, wie man sie bei der Untersuchung „normaler" psychologischer Probleme anwendet, durchforscht werden muß. Die Zeit dazu sei gekommen, da über die Tatsächlichkeit mancher ganz rätselhafter Geschehnisse nicht mehr gezweifelt werden könne. Auch fange man an, diese tatsächlich beobachteten, wenn auch noch gar nicht erklärten Ergebnisse im praktischen Leben zu verwerten, so in der Rechtspflege, in der Heilkunde und besonders auch in der Seelsorge. Der Seelsorger wird in der Tat in diesem Buch über sehr vieles zuverlässig aufgeklärt, was er zur moralischen Beurteilung menschlichen Tuns und zur Verhütung verhängnisvoller Irrtümer tagtäglich gebrauchen kann und muß. In dem Buch wird auch vieles aus der Heiligen Schrift und aus dem Leben der Heiligen angeführt, was offenbar in das Gebiet des natürlich Okkulten gehört. Es ist gut, das zu wissen, um derartige Vorkommnisse von den wirklichen Wundern, d. h. unmittelbar auf göttliches Eingreifen zurückzuführenden Taten, abgrenzen zu können. In der Heiligen Schrift werden beide Arten von Geschehnissen völlig unbefangen, manchmal in direkter Gegenüberstellung, berichtet, ohne eine Spur von Verlegenheit oder Furcht, beide Arten könnten nicht voneinander unterschieden werden. Vieles allerdings, was man in andern Zeiten als wunderbar bezeichnete, ist einfach „okkult" geworden, d. h. noch nicht auf seine natürlichen Ursachen wissenschaftlich, aber doch schon tatsächlich zurückgeführt.

Um wenigstens eine Andeutung des reichen Inhalts zu geben, wollen wir einige der wichtigsten Untersuchungsgebiete anführen:

In der Einführung wird ein allgemeiner Überblick über Pro und Contra gegeben. Contra: Wissenschaft, Vernunft und gesunder Menschenverstand. Pro: Bedeutende Denker und Forscher, wobei die historisch berühmt gewordenen Untersuchungen alle herangezogen werden. Contra: Betrug und Täuschung. Pro: die Geschichte aller Zeiten und Völker.

Im Hauptteil werden dann zunächst die uns zwar auch nicht durchsichtigen, aber doch aus der Erfahrung einigermaßen vertrauten Geschehnisse ausführlich behandelt, wie das anormale In-Wirksamkeit-Treten des Unterbewußtseins; der Somnambulismus; Hypnotismus; die Hy-

sterie. Vieles Okkulte kann auf extreme Fälle dieser „bekannten" Erscheinungen zurückgeführt werden. Jene Züge des Okkulten, wo das nicht möglich ist oder einstweilen als nicht möglich betrachtet wird (sog. Grenzfälle), werden immer am Schluß eigens angeführt und erörtert. Nach dieser Methode werden geprüft: die Telepathie, das Hellsehen (räumliches und zeitliches), gemischte Erscheinungen, die Telephysik, der animale Magnetismus. Überall werden genaue Begriffsbestimmungen vorausgeschickt und am Schluß der einzelnen Abschnitte Zusammenfassungen geboten. Der Leser weiß dann immer, wie weit man mit einer Erklärung der betreffenden Vorkommnisse einstweilen gekommen ist, und was noch der Erklärung bedarf. Spuk- und Geistergeschichten werden nur gestreift, da die Verfasserin mit Recht der Ansicht ist, vorläufig einmal jene Geschehnisse zu prüfen, bei denen die Ursachen in den Menschen (Medien) zu suchen und zu finden sind.

Der Preis des Buches ist bei seinem Umfang, seiner guten Ausstattung, besonders mit zahlreichen guten Abbildungen und Tafeln, erstaunlich billig.

K. Frank S. J.

Schöne Literatur

Die Sünderin. Roman. Von Hildur Dixelius. 8° (158 S.) Berlin 1935, Wichern. Geb. M 3.—

Evangelium heute! Daß wieder eine Sünderin da ist, überrascht nicht. Daß auch Pharisäer nicht fehlen, noch weniger. Daß Männer kommen, die durch ihre herbe Güte und durch ihr starkes Vertrauen einem verwirrten Menschenkinde helfen, sich wieder zurechtzufinden, ist das Schöne an diesem Buche. Wer möchte nicht gerne einem Pfarrer Göran Holm oder Ingeson begegnen — mag auch das eine oder andere Wort über Sünde und Sühne nicht von katholischer Auffassung eingegeben sein! Zwar fällt Hildegard, wie aus Trotz gegen ihr besseres Ich, noch einmal ganz tief, aber da ihre Umgebung auch diese Krisis des Vertrauens besteht, ist sie für immer gerettet. Die Zeit im Gefängnis faßt sie als Sühneleben auf, um alles gutzuleiden, und dann kehrt sie ins Dorf zurück, nunmehr ganz genesen. Das alles wird mit echt nordischer Verhaltenheit erzählt, Dinge und Gebärden wirken oft schon wie bedeutungsschwere Worte.

J. Loosen S. J.

Vermischte Schriften. Von Jakob Haringer. 8° (255 S.) Salzburg 1935, A. Pustet. M 3.60, geb. M 4.80

Ein Lyriker, Träger des Gerhart-Hauptmann-Preises, des Kleist-Preises und der Ehrengabe der Schillerstiftung, sammelt in diesem Band eine Reihe eigener Gedichte, Nachdichtungen aus dem Chinesischen und Französischen und einige kleine Prosaschriften. Er erinnert an Peter Altenberg oder Hille, weil er die Kunst besitzt, ein kleines Stück Leben und Erleben unmittelbar in Worte zu fassen. Leise Trauer durchweht alles, Trauer um verlorene Liebe und verlorenes Glück. Die Rhythmen gemahnen — wie auch der Inhalt — zuweilen an Heines kleine Lieder, und auch Haringer durchbricht den Fluß der Verse durch eine gegenströmige Zeile, die den Leser, der sich mit den schwebenden Versen schon erheben wollte, wieder an die harte, traurige Wirklichkeit erinnert. Die ursprünglich und neu gesehene Natur und das Leben in Café und Kino, die wir fast immer vereint finden, haben den Dichter, der über ein zerbrochenes und verdorbenes Leben trauert, durch seine Tage begleitet. Empfindung, reine, wundersame, aber auch grausame Empfindung, die über Mißverstehen und Treulosigkeit klagt! Jedoch nur das! Der Dichtung mangelt es an Kraft. Empfindungsreichtum eines zarten Gemütes, das „für die Erde nicht paßt", hat seinen Wert, aber auch seine Grenze.

H. Becher S. J.

Hunsrückweihnacht. Erzählungen von Jakob Kneip mit Holzschnitten von Maria Braun. (80 S.) Köln 1934, Staufen-Verlag. Kart. Mk 1.50, geb. M 2.—

Ein Dichter erzählt, der seine Heimat im Herzen trägt. Die Menschen und die Landschaft um die Weihnachtszeit sind der Gegenstand der kleinen Erzählungen. Dem Dichter selbst kann man sagen, was er seinen Landsleuten schreibt: „Laß Dich glücklich preisen, daß Du alle Geister der Erde und des Himmels um Dich spürst, und daß Gottes Atem noch ungehemmt und beglükkend in dieser heiligen Nacht an Deine

Seele rühren kann." Denn Kneip schreibt aus Besitz, nicht aus Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies seiner Kindheit. H. Becher S. J.

Gesammelte Märchen. Von Manfred Kyber. 8° (319 S.) Leipzig o. J., Hesse & Becker. Geb. M 4.80

In diesem Sammelband sind enthalten: 37 kleine Märchen und dazu das schöne indische vom Königsgaukler. Sie sind meist für Erwachsene geschrieben, und wer nach dem Schreibmaschinengeklapper des Tages noch die innere Frische hat, ein Märchen zu lesen, der wird erstaunt sein über den Reichtum an Lebenswahrheiten, der hier zu finden ist. Man lese nur einmal, was Kyber etwa im zweiten Märchen sagt über einen Teekessel mit seiner Schnauze und innern Leere oder über den Schneemann, den Hampelmann und all die vielen kleinen Dinge unserer Umgebung, die im Märchen sprechen dürfen, weil sie ja nur Gleichnis sind für das krumme und gerade Menschenleben. Die Sprache ist einfach und bescheiden, dem Inhalt dienend und nie ihn überstrahlend, ist aber auch immer von der Farbigkeit, die aus der Tiefe einer reichen und reinen Menschenseele kommt. A. Kling S. J.

Wohin wandern unsere Söhne? Roman von Georg Elert. 8° (221 S.) Berlin 1934, Universitas. Kart. M 3.80, geb. M 4.50

Elert erzählt die Jugendgeschichte dreier Brüder. Lehrerssöhne sind es. Der Vater ist „in seiner Art ein ganz ausgezeichneter Kerl", eigentlich ohne sein Zutun in die Kleinstadt verschlagen. Die Mutter ist die Tochter eines stolzen Bauern. In der friedlichen Stille des Städtchens, zur Vorkriegszeit, gehen die drei Jungen ihren Weg. Aber so ganz anders, als die Eltern sich dachten. Und hier zeigt Elert, was er kann: es ist ein gut Stück Elternlos, das er zeigt. Auch ein gut Stück Jugenderlebnis, das so häufig da ist: im jungen Menschen will etwas werden, was den Eltern fremd ist, ihnen gar Angst einflößt. Der alte Schulmeister imponiert, wie er seinen zweiten Jungen den so „verdächtigen" Weg zur See gehen läßt, auf dem doch der älteste verschollen ist. Aber ihm ist wohl klar geworden, daß altes Erbe in seinen Kindern sie hinaustreibt in die Weite. Schließlich kommen sie ja zum Ziel, wenn er selbst es auch nicht mehr erlebte. Sie wären nicht so dahin gekommen, wenn ihr Vater nicht Seelengröße und Opfermut zugleich besessen hätte, wenn er nicht frei gewesen wäre von allem Egoismus. Wahrhaftig: „Ein Schulmeister von Gottes Gnaden!" Dieses Buch birgt Lebensweisheit in sich, die ihm zweifellos den Weg zu den Menschen — den alten und den jungen — bahnen wird. A. Freiburg S. J.

Ewiges Suchen. Englischer Roman aus den Erlebnissen einer jungen Generation in dem Zeitgeschehen vor und nach dem großen Krieg. Von Philipp Gibbs. Übersetzung. 8° (300 S.) Berlin 1935, Universitätsverlag. M 4.80

„Dies ist die Geschichte der Frau, die ich liebte", so beginnt das Werk. Aber es ist weit mehr als das rein menschliche Streben des jungen Gilbert zur treuesten Freundin und vollkommensten englischen Frau, die seinem Leben begegnete. Immer wieder geht er auf die Suche nach ihr, immer tritt sie in ihren Lebenskreis zurück, und auch als Gattin eines andern, suchenden Menschen trägt sie ihm das Frauenideal seiner Jugend in der Reife seines Mannesalters voran, selbst über die furchtbaren Erlebnisse des Weltkrieges und die Enttäuschungen der russischen Revolution hinaus. Alles spiegelt das Suchen einer Generation nach Menschen, die ihrem jungen Leben Erfüllung und Inhalt bringen sollen. Dabei kennen sie keine Grenzen; weder der selbstsichere Genuß einer englischen Feudalzeit noch die Grenzen der Nation oder der Rasse vermögen das ewige Suchen zur Ruhe zu bringen. Denn letztlich und eigentlich ist es nicht die Sehnsucht nach dem Menschen, sondern das Suchen nach Wahrheit und Freiheit, nach dem Rätsel des Lebens und seinem Sinn. Erst in Gott finden all diese Menschen Lösung und Erfüllung. Mit diesem Buch tritt der bekannte englische Schriftsteller zum ersten Male vor die deutsche Öffentlichkeit. In vornehmer Zurückhaltung zeigt er fast spielend Tiefe, Tragik und Schönheit des ewig suchenden Menschen. H. Pauquet S. J.

Als die Männer im Graben lagen. Von Käte Kestien. 8° (269 S.) Frankfurt a. M. 1935, Societätsverlag. M 4.80

Es ist ein Kriegsbuch, das nicht vom Leben an der Front redet, sondern, wie der Untertitel sagt: Ein autobiographischer Roman vom Heldenmut und der stillen Ausdauer der deutschen Frau im Weltkrieg. Die Erzählung gibt den einfachen Bericht über ein Frauenschicksal. Aber was hier als einmalige Begebenheit erscheint, ist doch zugleich ein umfassendes Bild von der Not der Heimat im Weltkrieg, der Mütter und Kinder vor allem. Die Darstellung sieht ab von allem Außerordentlichen. Sie ist groß allein dadurch, daß sie den marternden Alltag erzählt. Die einzige Kraft, die hier noch durchhalten könnte, ist die Liebe der Gattin und Mutter. Aber auch diese Liebe wird zertreten. Von einem Sinn, der über all dieser Not steht, ist nicht die Rede. Es ist auch ganz klar, daß vor der schicksalhaften Willkür, die das Leben zerreißt, jedes Suchen nach einem natürlichen Sinn versagt. Es ist viel, erst gar nicht mehr nach einem solchen Sinn zu suchen und nicht in ein lügnerisches Ethos zu verfallen, wenn man schon nicht die Kraft hat, einem Sinn zu vertrauen, der jenseits der Natur liegt.

J. Neuner S. J.

Naturwissenschaft

923 Meter unter dem Meeresspiegel. Von William Beebe. Mit 128 bunten und einfarbigen Abbildungen sowie einer Karte. 8° (255 S.) 2. Aufl. Leipzig 1935, F. A. Brockhaus. M 8.—, geb. M 9.50

Ein aufregendes Buch! Viel aufregender als eine der „Seltsamen Geschichten" von Allan Poe. Denn hier handelt es sich nicht um Phantasie, sondern um Wirklichkeit. Zwei amerikanische Forscher (ja, wirkliche Forscher, nicht bloße Abenteurer oder Rekordjäger!) ließen sich in einer hermetisch verschlossenen, mit zwei kleinen Quarzglasfenstern versehenen Stahlkugel, an einem 1 km langen Drahtseil baumelnd, bis zu 923 m in die Tiefe des Ozeans versenken, um dort Tiefseebeobachtungen an der Tierwelt zu machen. Vielleicht erfaßt der gewöhnliche Mensch nicht sofort, was das heißt, denn 923 m sind für einen heutigen Kilometerfresser nicht viel; aber man beachte etwa dies: in jener Tiefe hatte die Kugel einen Druck von 7000 Tonnen auszuhalten! Die Verfasser (in einem doppelten Anhang sind nämlich auch zwei Mitarbeiter Beebes zu Wort gekommen) verstehen es, uns zweierlei zum Bewußtsein zu bringen: einmal das ungeheure Wagnis: das wird man inne an den zahllosen genauesten Vorbereitungen und Sicherungen, die zum Gelingen notwendig waren; sodann die psychische Lage, in die diese zwei Menschen sich da begaben: die unerhörte Preisgegebenheit in der ewigen Nacht in der Tiefe des Meeres, die nur erhellt wird von den seltsamen lebendigen Lampen, die in den Körpern der Tiefseetiere glimmen und strahlen. Beebe meint mit Recht, daß die psychische Lage der beiden Taucher sich nur vergleichen lasse mit jener, in der einmal der Mensch der Zukunft sein wird, der zum ersten Mal in einem Weltraumschiff die heimische Erdkugel hinter sich gelassen hat. Man kann nicht leugnen, diese beiden Amerikaner sind Typen des modernen Menschen, der sich das Weltall untertänig macht, und zwar bewunderungswürdige und auch menschlich liebenswerte Typen.

P. Lippert S. J.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftwalter: Theo Hoffmann S. J., München. Für Österreich im Sinne des Preßgesetzes verantwortlich: W. Peitz S. J. (Feldkirch, Vorarlberg, Leonhardsplatz 2). Mitglieder der Schriftwaltung: A. Koch S. J., J. Overmans S. J., M. Pribilla S. J. Anschrift der Schriftleitung: München 2 NO, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher 32 749). Verantwortlich für den Anzeigenteil: Max Brendel, Freiburg i. Br. — DA. II. Vj. 1936 8170 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.

Innenleben eines Weltmannes

Von Anton Pummerer S. J.

Gewaltige Spannungen auf den verschiedensten Gebieten bewegen in unsern Tagen mächtig das Gemüt und drängen zu wichtigen Entscheidungen und Neuordnungen. Die folgenden Zeilen handeln nur von Innerlichkeit, Seelenfrieden und Gottinnigkeit. Aber es gibt wahre Innerlichkeit auch mitten im Lärm der Welt. Wir denken hier an einen Mann, der reichlich beladen mit irdischen Geschäften, den Weg in diese überweltliche heilige Stille fand, Hieronymus Jaegen.

Die Lebensgeschichte dieses Mannes ist in ihren wesentlichen Zügen schnell erzählt. In Trier geboren am 23. August 1841, wuchs der zu Schelmereien geneigte Roni in einer tief katholischen Lehrerfamilie heran, besuchte dort Volks- und Mittelschule und ergriff nach dreijährigen technischen Studien in Berlin den Ingenieurberuf, den er in einer Maschinenfabrik seiner Vaterstadt, vorübergehend auch auf der Friedrich-Wilhelms-Hütte zwischen Köln und Siegburg, ausübte. Unterbrochen wurde diese Tätigkeit durch das Einjährigen-Freiwilligen-Jahr und durch den böhmischen Feldzug 1866. — Als später, 1880, die Triersche Volksbank gegründet wurde, übertrug man ihm die Direktorstelle, und in dieser Stelle leitete er die Bank 19 Jahre mit steigendem Erfolg. Abgearbeitet und ermüdet legte er die Stelle nieder; doch war ihm noch keine Ruhe gegönnt. Man wählte ihn 1899 als Vertreter des Wahlkreises Wittich-Bernkastel zum Abgeordneten für den Preußischen Landtag, und er blieb es bis zu dessen Schluß. Noch im vorgerückten Alter suchte er sich trotz störender Erkrankung durch unentgeltliche Buchführung für allgemein nützliche Vereine hilfreich zu betätigen, bis ihm fortschreitende Altersgebrechen auch dieses noch unmöglich machten. Am 26. Januar 1919 starb er im Krankenhaus der Barmherzigen Brüder.

Ist ein solches Leben, das aufgeht in Maschinenkonstruktionen und trockenen Zahlenreihen, in Buchungen, Leih- und Forderungsgeschäften; ein Junggesellenleben, das nötigte, in Gasthöfen zu speisen, auf den vielen Geschäfts- und Agitationsreisen auswärts zu nächtigen und zu wohnen; das Leben eines Laien, der in der Gesellschaft froh und munter, ein gerngesehener Hausfreund, am Familienkartenspiel ein reger Teilnehmer, bei Verlobungen und Hochzeiten ein gern gehörter Festredner war, — ist ein solches Leben der geeignete Boden für die Pflege eines gehobenen Innenlebens? Und nun stehen wir vor dieser Wirklichkeit, über die man nicht so leicht hinweggehen kann wie über einen merkwürdigen Sonderfall, der

[1] Genaueres bietet die Schrift: „Hieronymus Jaegen, Ein heiligmäßiger Bankdirektor." Herausgeber und Selbstverlag: Jaegengesellschaft, Geschäftsstelle Trier, Bergstr. 61.

vielmehr geeignet ist, eine nur allzuweit verbreitete leichtere Auffassung eines innerlich vertieften religiösen Lebens Lügen zu strafen, und die Entschuldigungsgründe, auf die hier sich gar so viele vom Streben nach Verinnerlichung entbunden glauben, zu zerstören. Innenleben, Innerlichkeit, auch bis in die tiefsten Tiefen gepflegt, stört nicht in Ausübung irgend eines Berufes, macht nicht zu einem Sonderling, ja braucht nicht einmal in irgend einer Weise aufzufallen. Auch die besten Freunde unseres Vorbildes ahnten nichts von seinem überreichen Gnadenleben. Sein äußeres, eifriges standesgemäßes Wirken lief mit seinem innern innigsten Verkehr mit Gott friedlich nebeneinander. „Der Staatsbürger", das sind seine eigenen Worte, „der in der Welt auf hoher Stelle wirkt, kann, wenn er in das mystische Gnadenleben eingeführt ist, dieses Doppelleben ebenso leicht und unauffällig führen wie der Einsiedler in der Wüste oder der Ordensmann im Kloster. Seine besten irdischen Freunde werden das Geheimnis seines innern Seelenlebens, das ihn überaus beglückende ständige mystische Zusammenleben mit dem Allerhöchsten nicht ahnen."

Aber vielleicht handelt es sich in unserem Fall um eine ganz außerordentliche Berufung? Ein Laie, der nicht nur ein innerliches Leben in irgend einem Grade führt, sondern bis in den höchsten Bereich mystischen Gnadenlebens erhoben wird, der dieses Leben nicht nur für sich führt, sondern zum Werber, zum Apostel wird, und das wieder nicht bloß durch ein gelegentlich gesprochenes Wort, sondern durch eigene Schriften — ist das nicht etwas Eigenartiges, das eine ganz ausdrückliche göttliche Berufung voraussetzt? Er selbst rührt an diese Frage, und wir werden ihr nicht ausweichen, wir wollen aber vorher sehen, wie er zu diesem innerlichen Menschen und gottbegnadeten Mystiker geworden ist. Diesen Werdegang, der für ihn ein steter Aufstieg war, können wir glücklicherweise hinreichend verfolgen. Zwar führte er keine Tagebücher, ja er scheint überhaupt keine Aufzeichnungen gemacht zu haben; aber er verfaßte zwei zu gesteigertem religiösem Leben anregende Bücher[1a], die ganz deutlich der Niederschlag seines eigenen Lebens sind. Die Niederschrift einiger besonderer Gnadenerweise, ein kurzer von ihm selbst erzählter Lebenslauf und ein mystischer Selbstbericht heben den Schleier von den in den beiden belehrenden Büchern niedergelegten Tatsachen, so daß wir mit Sicherheit seiner ganzen Entwicklung folgen können.

Von seiner ersten Jugendzeit schreibt er: „Mein geistliches Leben war wohl ein normales Studentenleben, wobei ich immer bedauerte, daß ich über meine Versuchungen und Sünden nicht gründlich Herr wurde. Dieser Zustand besserte sich, als ich im Jahre 1857 in den Verein der Heiligen

---

[1a] 1. „Der Kampf um das höchste Gut." Erlebnisse und Bekenntnisse eines heiligmäßigen Laien über die christliche Vollkommenheit in der Welt. Von H. Jaegen, Bankdirektor, Mitglied des Preußischen Hauses der Abgeordneten, fünfte, neubearbeitete Aufl. Hrsg. von der Jaegengesellschaft unter Mitarbeit von Priestern der Gesellschaft Jesu. o. J. — 2. „Das mystische Gnadenleben." Erlebnisse und Bekenntnisse eines heiligmäßigen Bankdirektors. Von H. Jaegen, Mitglied des Preußischen Hauses der Abgeordneten. — Beide erhältlich durch die Jaegengesellschaft, Geschäftsstelle Trier, Bergstraße 61.

Familie eintrat und ein Redemptoristenpater mein Beichtvater wurde." Jugendlicher Ernst leuchtet uns aus diesen Worten entgegen; aber der eigentliche Umschwung trat erst während seines Hochschulstudiums in Berlin ein. Auch hierüber seien seine eigenen Worte angeführt: „Ich trat sofort in die Jünglingskongregation, den katholischen Studentenverein Akademia, den Vinzenzverein und katholischen Kirchenchor ein. So befand ich mich bald in Mitte des katholischen Lebens und Wirkens der Hauptstadt, das einen guten, dauernden Einfluß auf mich ausübte. Mein energischer Beichtvater (der spätere Geistl. Rat Müller) räumte bald mit meinen Sünden auf und verlangte von mir, ich sollte womöglich täglich eine kleine geistliche Lesung halten, die Tugenden systematisch üben und ihm darüber im Beichtstuhle Rechenschaft ablegen. So befand ich mich bald mitten im Streben nach der christlichen Vollkommenheit" (Myst. Selbstbericht). In seinem „Lebenslauf" bemerkt er von seinem Seelenführer: „Der Herr Geistliche Rat Müller, den ich mir zum Beichtvater wählte, übte einen so energischen und gesunden Einfluß auf mich, daß bei meiner Abreise von Berlin mein geistliches Leben auf einem festen Fundamente stand."

Rege Teilnahme am katholischen Vereinsleben, willige Hingabe an eine feste Führung, die treue Anwendung der einfachsten Mittel des geistlichen Lebens: geistliche Lesung und Betrachtung, planmäßige Tugendübung und Überwachung vonseiten des Beichtvaters bildeten den Grundstock seines geistlichen Strebens, und wie entschlossen er darauf weiterbaute, zeigt ein Zug aus seinem damaligen Leben, den er in seinem mystischen Selbstbericht verzeichnet. Er war noch nicht lange in seinen Ingenieurberuf eingetreten, hatte erst vor kurzem sein Jahr beim Militär abgedient, da mußte er am böhmischen Feldzug teilnehmen. Am 3. Juli 1866 machte er die Schlacht von Königgrätz mit. „Das Gewehr auf der Schulter, den gefüllten Tornister auf dem Rücken, trug ich dem Heiland mein Kreuz nach", so erzählte er. „In der Schlacht war ich etwa sieben Stunden in großer Lebensgefahr. Als ich einmal im heftigen Kartätschenfeuer stand, erfaßte mich ein schöner Gedanke. Ich bat recht lebendig den himmlischen Vater, er möge mir jetzt die Gnade geben, daß ich ihn nie mehr durch eine Todsünde beleidige, oder er möge bewirken, daß mich eine der Kartätschen, die beständig an meinem Kopf vorbeizischten, sofort töte. Ich begann die Kugeln zu zählen. Aber es traf keine." So sehr war er damals schon ganz auf das Übernatürliche eingestellt. Aus dem Krieg zurückgekehrt, nahm er seine Ingenieurlaufbahn wieder auf, und von seinem geistlichen Leben schreibt er wie ganz selbstverständlich: „Ich wohnte wieder bei meinen Eltern einige Jahre und nahm wieder meinen früheren Beichtvater. Die in Berlin begonnenen geistlichen Lesungen und Betrachtungen setzte ich wieder fort"; und wir müssen hinzufügen: „ebenso das planmäßige Tugendstreben".

Wie das im einzelnen geschah, ersehen wir aus seinem Buch „Der Kampf um die Krone", das er 1883 veröffentlichte und das ein treuer

Niederschlag seines eigenen Lebens war[2]. Dieses Buch ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Zunächst wegen seiner Ursprünglichkeit. In Deutschland war zwar kein Mangel an aszetischen Schriften, sie waren aber, abgesehen von Grundkötters 1867 erschienener „Anleitung zur christlichen Vollkommenheit", entweder Einzelabhandlungen oder Übersetzungen von Werken berühmter Geistesmänner. Hier erschien nun eine Gesamtdarstellung des geistlichen Lebens echt deutschen Wuchses, und was sie noch mehr aus gleichgearteten Schriften heraushebt, ist der Umstand, daß sie das Werk eines Laien ist, ausdrücklich für Leute in der Welt geschrieben. Gerade ihre Urwüchsigkeit ist ein auszeichnendes Merkmal dieser Schrift. Der Verfasser hat sich im religiösen Schrifttum tüchtig umgesehen und kennt sich darin genügend aus, fordert er doch selbst als ein wichtiges Mittel des Fortschrittes das Lesen und „Studium" einschlägiger Schriften. Aber die eigentliche Quelle, aus der er schöpft, ist doch sein eigenes Leben mit den mannigfachen Erfahrungen. Es ist darin nicht abgesehen auf scharfe wissenschaftliche Begriffsbestimmungen und Gliederungen, sondern hier ist alles erlebt, gelebter Kampf, gelebte Tugend, erlebtes Gnadenwirken Gottes in der Seele, das sich in immer reicherem Strom über sie ergoß und hineindrang bis in ihr allertiefstes Heiligtum. Als er die erste Auflage seines „Kampfes" abfaßte, war Jaegen schon lange in außerordentlicher Weise von der Gnade Gottes heimgesucht worden und zu einer Höhe mystischer Einigung gelangt, die überhaupt nur von wenigen erreicht wird, und wie er dazu kam, das ersehen wir eben aus seinem Buche, das ganz sein eigenes Gepräge hat.

Und Jaegen war ein Kämpfer, angefangen von dem nicht immer glücklichen Ringen seiner Jugendjahre bis in sein hohes Greisenalter. Darum sieht er auch das ganze geistliche Leben unter dem Gesichtspunkte des Kampfes, und es handelt sich für ihn nicht bloß um einen Verteidigungskampf, sondern er will Eroberer sein. Eine Krone, die Krone will er erringen, wie es der Titel der beiden ersten Auflagen ausspricht, ja das Höchste, das man erreichen kann, darum heißt die dritte und vierte Auflage: „Der Kampf um das höchste Gut". Kampfgeist bildet den Unterton bis hin zu den letzten Seiten, wo der beharrliche Kämpfer vor uns steht, umflossen vom Verklärungslicht des Sieges. Die Schlachtfelder, die Hauptfeinde, die Waffen, die Führer und Bundesgenossen werden uns vorgeführt, und es ergeht an uns die Aufforderung, uns nach militärischer Art eine Dienstordnung, einen Feldzugsplan zu machen und diesen mit militärischer Pünktlichkeit durchzuführen. Hier ist nichts schwach, nichts weiblich oder weibisch, sondern immer heißt es: „Stelle deinen Mann! Steh

[2] Das Buch erschien in vier von ihm selbst besorgten Auflagen: die beiden ersten Auflagen unter dem Titel „Der Kampf um die Krone", Dülmen 1883 u. 1887, A. Laumann, ohne Verfassernamen; die dritte und vierte Auflage als „Kampf um das höchste Gut" im Kommissionsverlag und mit Verfassernamen, 1912 u. 1917. Diesen beiden Auflagen ist eine kurze Abhandlung über Mystik beigefügt. Über der Herausgabe der fünften Auflage starb er. — Die fünfte, neubearbeitete Auflage [s. oben] gab die Jaegen-Gesellschaft heraus mit einer Einführung von Prof. Hamm zum 92. Geburtstag des edlen Verfassers, 23. August 1932.

einsam und fest wie ein Fels im tobenden Meer!" In der von ihm gestifteten Kirche organisierte Christus den geistlichen Kampf, und wie nun die Kirche der von Christus organisierte Kampf ist, so wird sie auch von den Feinden Christi, vom bösen Menschengeist, Weltgeist und Satan stets befehdet, teils mit geistigen Waffen, teils mit den rohen Mitteln der Macht. „Bei ungünstiger Lage will der Herr uns Gelegenheit geben, gerade wegen der schwierigen religiösen Lage reichliche Verdienste für unsere Seele zu gewinnen. Nicht im Frieden, sondern im heißen Kampfe bewährt sich der echte christliche Streiter" (S. 27). Das Kämpferische, das als ein kennzeichnendes Merkmal germanischer Eigenart gilt, gibt somit dem ganzen Buch das eigentümliche Gepräge.

Wer nur obenhin die Blätter durchgeht, meint vielleicht eine gewöhnliche Anleitung zum geistlichen Leben vor sich zu haben, die nur altbekannte Dinge wiedergibt. Durchgeht man aber das Werk mit gesteigerter Aufmerksamkeit, so schimmert allenthalben, mag es sich um die ersten Kampfhandlungen des geistlichen Lebens oder um den Fortschritt im christlichen Tugendleben handeln, ein ferneres hohes Ziel durch, das die Seele mit heiligen Ahnungen erfüllt und geeignet ist, Sehnsucht danach zu erwecken. War es doch das übergroße Glück, das er durch die Gnade und in der Gnade gefunden hatte, und ein liebevolles Bedauern, daß so wenige Christen bis in diese seligen Höhen vordringen, die ihn zur Abfassung des Werkes bewogen.

Verhältnismäßig schnell wurde Jaegen zu den Höhen des geistlichen Lebens erhoben, die man gemeiniglich mystisch nennt. Am 12. Mai 1866 wurde mobil gemacht und er mußte sich sofort in Aachen beim 1. Bat. 28. Inf.-Rgt. melden. Bei der Abreise besuchte er im Kölner Dom die Marienkapelle und erhielt dort die erste „größere" mystische Gnade[2a]. Sie bestand in einer innern Ansprache. „Als er innerlich betete, war es ihm auf einmal, als wenn eine Stimme aus der Höhe ihm klar und eindringlich sage: ‚Ziehe in Frieden; in allen geistigen Nöten bitte den Heiland, in allen leiblichen Nöten bitte Maria um Hilfe, beide werden dir helfen.' Mit den Ohren hörte er nichts, es war also eine imaginative Ansprache." Bemerkenswert ist die starke Wirkung dieses innern Wortes: „Der junge Krieger war wie umgewandelt; er zog so freudig in den Krieg, daß seine Umgebung ihn für einen außergewöhnlich begeisterten Patrioten hielt." Es war das erste Mal, daß er vollbewußt mit der andern Welt in Verbindung kam. Nach dem Kriege nahm er wieder seine Ingenieurtätigkeit auf, er setzte die in Berlin begonnenen geistlichen Lesungen und Betrachtungen fort, und dann kam der große Einschnitt in seinem Leben.

[2a] Für den mystischen Werdegang Jaegens kommen in Betracht: zunächst die kurze Abhandlung über Mystik in den späteren Auflagen des „Kampfes"; dann sein reifstes Werk: „Mystisches Gnadenleben" von H. Jaegen. Trier 1911. 2. Aufl. 1914. Die Niederschrift zur dritten Auflage gab er kurz vor seinem Tode in die Druckerei; aber die Drucklegung erlebte er nicht mehr. Dafür erschien im vorigen Jahr „die dritte, neubearbeitete Auflage", Herausgeber und Selbstverleger Jaegengesellschaft, Geschäftsstelle Trier, Bergstraße 61. Dieser Auflage ist S. XXV—XXXI der mystische Selbstbericht des Verfassers vorgedruckt.

„Nun begann im Jahre 1867 mein mystisches Gnadenleben", so lautet die ebenso bündige wie bedeutsame Bemerkung in seinem „Mystischen Selbstbericht". Nach einer kurzen Zwischenbemerkung über die im gleichen Jahre erfolgte Gründung eines religiös-wissenschaftlich-geselligen Vereins für junge Kaufleute heißt es dort weiter: „Im Jahre 1867 oder 1868 erhielt ich in meinem Schlafzimmer, bei meinen Eltern wohnend, die Gnade der mystischen Freundschaft mit dem Heiland." Aus dem Zusammenhalt dieser beiden Angaben und den Darlegungen in seinen beiden Büchern können wir einigermaßen der Entfaltung seines außerordentlichen Innenlebens folgen[3].

„Die Zahl derer, die am Berge der Vollkommenheit aufwärts steigen, wird von Stufe zu Stufe kleiner. Erst bleiben die Gewissenhaften, dann die Tugendlichen, sodann die Eifrigen zurück. Die noch höher steigenden sehr Eifrigen gelangen bald an eine Stelle, wo von ihrem Wege ein zweiter steiler Pfad voller Gefahren abzweigt, der schnell zum Ziele führt. Die Steigenden sehen ihn nicht, wenn ihr göttlicher Führer sie nicht auf ihn führt, um sie von der Menge geistig zu trennen und schon hienieden dem göttlichen Seelenbräutigam und himmlischen Vater zuzuführen"; mit diesen Worten[4], die ähnlich in allen Auflagen des „Mystischen Gnadenlebens" wiederkehren, bezeichnet Jaegen die Stelle, an der er 1867 nach treuem Kampf und Streben mit Gottes Gnade angelangt war. Da er das geistliche Leben erst in Berlin 1860 mit vollem Ernste begann, da das Berufsstudium, das Einleben in den neuen Beruf, das Militärdienstjahr und der Krieg mit Österreich dazwischen lag, gelangte er verhältnismäßig rasch zu dieser hohen Stufe. Er kam dahin auf dem Wege des Gebetes. Die eifrig fortgesetzten Betrachtungen wurden lichtvoller, die Anmutungen vertieften und verstärkten sich, und schließlich wandelte sich die Betrachtung in einen von heiliger Stimmung getragenen und durchdrungenen Dauerblick, den die alte Schule „erworbene Beschauung", den man jetzt besser „Gebet des einfachen Blickes" nennt. Das Gebetsleben nahm die Wendung nach innen. In seinem Innern, in dem nach heißen Kämpfen Gottesfriede herrschte, suchte er Gott durch möglichst ausgedehnten Verkehr mit ihm und sehnte sich nach ihm. „Wenn Gott mit einer bestimmten Seele in nähere Beziehung treten will, so flößt er dieser Seele eine stille, friedliche, andauernde Sehnsucht nach ihm ein", mit diesen Worten[5] hat Jaegen selbst seinen damaligen Übergangszustand beschrieben, und es ist

[3] Von besonderer Wichtigkeit sind der V. Abschnitt in seinem „Kampf" und dann die älteren Auflagen vom „Myst. Gnadenleben". Je älter die Auflage, um so lebensnaher; darum ist zu bedauern, daß mir der Wortlaut der 3. und 4. Auflage des „Kampfes" nicht zugänglich war. Die 1. und 2. Auflage des „Myst. Gnadenlebens" werden wir ganz besonders berücksichtigen müssen. Soweit Belege namhaft gemacht werden, bedeutet K = Kampf; I. II. III. = erste, zweite, dritte Auflage des „Myst. Gnadenlebens". Die Berechtigung dazu, seine Darlegungen auf sein Leben zu übertragen, entnehmen wir seiner eigenen Aussage. Im Sommer 1911 überbrachte er die Niederschrift seines „Mystischen Gnadenlebens" dem Herrn Professor Hamm zur Begutachtung. Als er sich von ihm verabschiedete, sagte er: „Wissen Sie, die Beispiele, die ich in meinem Manuskript von einer Seele angeführt habe, sind von mir. Das habe ich alles selbst erlebt" (K XVIII).

[4] K. 232. [5] I. 63.

wieder seine eigene Erfahrung, wenn er weiter schreibt: „Befindet sich eine Seele in dieser Verfassung und stehen keine besondern Hindernisse im Wege, so wird die Seele so allmählich aus dem gewöhnlichen in das mystische Gebiet hinübergeleitet, daß sie die Tatsache dieses Überganges oft gar nicht merkt." Deshalb ist er über die Morgendämmerung seines mystischen Lebens erst ganz allmählich klar geworden. Im „Kampf" sind diese Frühzustände recht verschwommen dargestellt, auch in der ersten Auflage seines „Mystischen Gnadenlebens" fehlt es noch an Bestimmtheit; erst in der zweiten Auflage gelingt es ihm, zwischen seiner ersten und zweiten mystischen Stufe eine Grenze zu ziehen; aber auch hier ist es noch eine biegsame Grenze.

Jaegen wandte sich nunmehr in seinem Gebete nach innen, da ja dort, wie der Glaube lehrte, Gott in seiner Seele wohnte. Da kam es wie ein Sonnenaufgang über ihn. Ein vorher nicht gekanntes Licht durchstrahlte seine Seele und verlieh ihr ganz ungewohnte Einsichten und Erkenntnisse. Die ersten Wonneschauer über die gnadenvolle Gottesnähe begann das Herz zu kosten, und es kam wie eine süße Ahnung über ihn, was es heißt: Ruhe in Gott. Jaegen war damit, ohne es selbst recht zu gewahren, in das geheimnisvolle Gebiet der Mystik eingeführt, in die erste Stufe, wie er sie nennt: In die Sammlung des Geistes und die Ruhe des Herzens in Gott. „Diese Gnaden wirken", wie er schreibt, „so stark auf die Seele ein und reißen sie so stark zur ruhigen Erkenntnis und Liebe Gottes und göttlicher Dinge hin, daß es der Seele ungemein schwer wird, sich von dieser beschaulichen Ruhe in Gott loszulösen, um selbständige Erwägungen anzustellen und selbständige Affekte der Liebe zu erwecken" (I. 69, II. 85). Das Arbeiten ist in ein Ruhen übergegangen, das Streben in ein Gezogenwerden, das Suchen nähert sich dem Frieden. Sein Gebet ist zur mystischen, eingegossenen Beschauung erhoben.

Aber das war doch nur ein Anfang. Neue Erfahrungen, neue Einsichten reihen sich daran. Zunächst wird die Seele bei ihrer Annäherung an Gott mit gesteigerter Demut erfüllt, und mit einem innern Erschrecken gewahrt sie ihre vielen Fehler und Unvollkommenheiten, mit denen sie noch schlecht in die erfaßbare Nähe Gottes passe. Deshalb ist sie nach Möglichkeit bestrebt, sich davon zu reinigen, wobei ihr Gott durch schmerzliche Schickungen über Körper und Geist behilflich ist. Die mit dieser aktiven und passiven Reinigung verbundenen übernatürlichen und natürlichen Leiden sind überaus groß, weshalb von den Seelen, die bis dahin gelangt sind, der größere Teil bald den Mut verliert. Die großmütigen Seelen halten aber durch und nehmen diese schmerzvollen Zubereitungen bei ihrer mächtig anwachsenden Sehnsucht gerne auf sich. Nun kommt es der Seele vor, als sei sie selbst ungemein tief und in ihrem tiefsten Grunde wohne Gott. Zu ihm drängt sie sich mit unstillbarer Sehnsucht hin, und der in ihr verborgene Gott zieht sie mit unwiderstehlicher Kraft stets näher zu sich hin. Nur wer es erfahren hat, kann es verstehen, wie Gott zugleich so unaussprechlich nah und doch so fern sein kann und wie die Seele diesem fernnahen Gott immer näher kommen kann. Dabei macht sie die Beobachtung, daß sie den äußern Sinnen entsprechend

auch innere Sinne hat, und sie versucht es, ob sie etwa Gott mit diesen innern Sinnen erfassen könne. Sie dringt innerlich immer mehr zu ihm hin, und immer stärker wird die Ahnung, daß sie ihn bald finden werde. Dann kommt der gnadenvolle Augenblick, in dem das angstbeschwerte Suchen in ein wonnevolles Finden übergeht. Zwar sagte sie sich schon vorher, gehoben von lebendigem Glauben: Gott ist in mir! Gott wohnt in mir! Jetzt aber weiß sie es; es ist nicht mehr ein bloßes Glauben, sondern eine unbedingt sichere Erfahrung. Sie sieht ihn nicht, sie hört ihn nicht und doch weiß sie ihn in sich gegenwärtig in einer Weise, die sie mit keinen Worten auszudrücken vermag. Die Seele gerät vor Freude und Erstaunen in Ekstase, und wenn sie nach kurzer Zeit daraus erwacht, weiß sie, daß sie wirklich bei Gott war und Gott bei ihr, und sie ist überglücklich, ihn endlich so weit gefunden zu haben, und die herrlichen Wirkungen dauern in ihrem Herzen noch lange fort. Die Seele ist damit zur zweiten mystischen Stufe aufgestiegen, zum Finden Gottes im tiefsten Grunde der Seele. Sind solche Erlebnisse anfänglich nur selten, kurz und unbestimmt, so nehmen sie mit dem Fortschritt zu an Häufigkeit, Dauer, Klarheit und Tiefe.

Diese beiden Stufen hat Jaegen verhältnismäßig rasch erstiegen und trat so in ein mannigfach abwechselndes Gnadenleben ein. Seine Seele verkehrte nun mystisch mit der Gottheit; aber sie fand noch nicht die einzelnen göttlichen Personen auf diese Weise. Mit dem zunehmenden Verkehr mit der Gottheit nahm aber auch die Sehnsucht nach dem Verkehr mit den einzelnen göttlichen Personen zu, und besonders sehnte er sich beim Gebet nach dem Heiland. Betend, wirkend, leidend wollte er ihm ganz nahe kommen, unter seine Augen, an sein Herz; aber er fand ihn nicht nach Wunsch. Zwischen ihm und dem Heilande war ein Etwas, das er nicht durchdringen konnte, bis der Heiland eines Tages ganz unerwartet sein inniges Sehnen befriedigte und ihn so in die dritte Stufe des mystischen Gnadenlebens einführte, in das Finden des Heilandes beim Beginn mystischer Freundschaft. Zwar hatte ihn der Heiland schon nach der Kommunion einmal in besonderer Weise an sich gezogen, aber im Jahre 1867 oder 1868 erhielt er eines Abends die Gnade der mystischen Freundschaft mit dem Heilande, wie er im Mystischen Selbstbericht ausdrücklich hervorhebt. In seinem dunklen Zimmer überkam ihn eine solche Sehnsucht nach dem Heiland und ein solches Vertrauen auf Maria, daß er sich, von einem innern Drange angetrieben, dicht vor der Zimmerwand auf die Kniee warf und Maria anflehte, sie möchte ihn dem Heilande zuführen. Da sieht er bei geschlossenen Augen Maria in Lebensgröße vor sich stehen. Ein innerer Jubel überkam ihn, ein augenblickliches Stutzen, aber der Jubel überwand sein Bedenken. Er erhebt sich von seinen Knieen und sieht in dem dunklen Zimmer neben sich den Heiland in Lebensgröße. Er stürzt in seine Arme, der Heiland nimmt ihn darin auf, und plötzlich waren alle Phantasiebilder verschwunden. Jaegen fügt diesem Berichte hinzu: „Die begnadete Seele muß lange, vielleicht viele Monate lang warten, bis der Heiland sie zum zweiten Mal in ähnlicher Weise heimsucht. Bleibt die Seele ihm treu, so kommt er

immer öfter; die Entfernung seines Aufenthaltes im Himmel von dem Aufenthalte der Seele scheint immer kleiner zu werden. Besonders gern sucht der Heiland die Seelen heim, wenn sie eine Betrachtung über sein Leiden halten." Es folgten nun Jahre dieses innig freundschaftlichen Verkehrs mit dem Heiland, der ihn öfters persönlich aufsuchte und unter anderem eines Tages sagte: „Wir wollen einander Freund sein; ich dein Freund und du mein Freund."

Jaegen stand mit dem Heiland sieben oder acht Jahre in diesem schönen Verhältnis innigster Freundschaft, da ließ er ihn durch verschiedene Erleuchtungen und Antriebe ahnen, daß er eine noch innigere Verbindung mit ihm eingehen und ihn zu seiner mystischen Braut erheben wolle. Ein heißer Kampf entstand da in seiner Seele zwischen Demut und Liebe, und der Heiland bereitete selbst ihn auf diese neue Gnade vor, indem er ihm die noch vorhandenen kleinen Fehler vorhielt. Nochmal mußte er in ein reinigendes Leiden eintreten, das zwar nicht von langer Dauer, aber darum um so eingreifender war; eine Läuterung, wie er schreibt, bei der die Seele wie ein Spielball hin und her geworfen wird — sie weiß von wem —, und läßt sich gerne werfen. Nachdem die Seele so zubereitet war, kam ein großer Gottesfriede über sie, die Freuden des unmittelbaren Verkehrs mit Gott steigerten sich oft bis zu einer wahren Trunkenheit, innere Erfahrungen entzündeten immer mehr das Feuer der göttlichen Liebe und steigerten den Wunsch, zeitlich und ewig sich dem Heiland hinzugeben. Endlich war die Seele bereitet. Eines Tages stillte er das heiße Verlangen nach ihm: er suchte die Seele heim und erklärte sie zu seiner Braut.

Es war im Jahre 1876 oder etwas vorher oder später, da erhielt Jaegen die Gnade der mystischen Verlobung, nach ihm die vierte mystische Stufe. Den Tag wußte er selbst nicht mehr, wie er überhaupt kein mystisches Tagebuch geführt hat, was sehr zu seinen Gunsten spricht. In tiefes innerliches Gebet versunken kniete er auf seinem Betstuhl. Plötzlich verlor er das äußere Bewußtsein und war, wie im Traum, scheinbar an einem andern Orte vor dem in Lebensgröße vor ihm stehenden Heiland. Er warf sich ihm zu Füßen, der Heiland lud ihn ein, näher wie bisher mit ihm zu verkehren. Er wehrte sich im Gefühle seiner Unwürdigkeit gegen die Bestrebungen des Heilandes, ihn aufwärts zu ziehen. Plötzlich findet er sich wieder auf seinem Betstuhl in seinem Zimmer, von Freude durchströmt, vor Wonne trunken den ganzen Tag. Klar und deutlich erkannte er, daß ihn der Heiland zur Braut erküren wollte und er sich in seiner Demut dagegen gewehrt hat. Ein mächtiger Zug drängt ihn hin zum Heiland, aber trotzdem wehrt er sich noch den zweiten und dritten Tag, dann kann er aber nicht mehr widerstehen, die gegenseitige Liebe ist zu groß. Er gibt sich gefangen, findet innerlich den Heiland, ist seine Braut. Er kennt jetzt den Weg zu seinem Herzen. Es begann nun die Zeit eines glücklichen, aber auch wechselnden Brautstandes.

Durch ein eindrucksvolles visionäres Erlebnis ist hier der mystische Brautstand von der mystischen Freundschaft geschieden. Aber nicht so leicht ist es, den wesentlichen Unterschied zwischen diesen beiden Seelenzuständen festzustellen. Jaegen nennt ihn eine „noch innigere und festere

Verbindung", die, weil Gott ein Geist ist, eine rein geistige Vereinigung in der edelsten Form darstellt. „Da ist kein Raum für sinnliche Sentimentalität oder dergleichen." Wodurch unterscheidet sich dann dieser Brautstand von der Freundschaft, kann diese nicht auch noch „inniger und fester" werden? Wir haben doch die ergreifendsten Beispiele innigster Freundesliebe und Freundestreue bis in den Tod sowohl bei den alten Griechen wie bei unsern Vorfahren. Oder ist es eine Art noch vollkommenerer Hingabe des ganzen Menschen an Gott, als sie schon bei der mystischen Freundschaft erwähnt wird (I. 87). Wenn es ferner heißt: „Sittlicher Ernst, ritterlicher Mut, Liebe zum eifrigen Wirken und heroischen Leiden sind die Eigenschaften, wodurch die Braut den Bräutigam erfreut" (I. 89), so möchte man diese Tugenden eher einem Freund als einer Braut zuschreiben.

Kennzeichnend ist die Weise, in der nach Jaegen der Heiland mit der ihm verlobten Seele verkehrt — wiederum nur ein Spiegelbild seiner eigenen Erfahrungen. Die Besuche mit solcher Klarheit wie bei der Verlobung sind anfänglich selten; oft muß die Seele ihn innerlich lange mit heißem Sehnen suchen, bis er sich finden läßt; dann suchte er sie öfter heim, wenn sie ihn auch noch nicht halten kann. Dieser persönliche Verkehr vollzieht sich meistens in der Form imaginativer, phantasiereicher Visionen und Ansprachen und ist oft begleitet von Ekstasen. In diesen Visionen und Ansprachen kommt namentlich das Bräutliche zum Ausdruck, eine feine Zartheit, ein Absehen auf gegenseitiges Wohlgefallen. „Bräutigam[6] und Braut wirken zusammen, um durch heroische Tugenden und Vermehrung der heiligmachenden Gnade die Seele immer schöner in den Augen des Bräutigams zu gestalten.... Der himmlische Vater und der Heiland haben beide eine große Freude an der göttlichen Schönheit und Liebe einer echten mystischen Braut.... Als Jaegen einst nach langer Trostlosigkeit eines Tages in die Klage ausbrach: ‚O Gott! kann ich denn nie mehr froh werden?' antwortete darauf der Heilige Geist ihm innerlich: ‚Deine Freude sei dir das Bewußtsein, daß du den Heiland durch deine Schönheit und Liebe erfreust.' Auch der Heiland will zuweilen seiner mystischen Braut einen kleinen Begriff seiner Schönheit bereiten. Alsdann versetzt er die Seele in Verzückung und gestaltet ein entsprechendes Bild seiner Menschheit, geschmückt mit einer Farbenpracht und beleuchtet mit einem Licht, welche alle menschlichen Begriffe übersteigen." Ob er selbst derartiges erlebte, ist aus seiner Darstellung nicht mit Sicherheit zu entnehmen.

Bei all dem müssen wir uns überhaupt bewußt bleiben, mit wem wir es zu tun haben. Jaegen war durch und durch ein Mann, der mit eisernem Willen und unerbittlicher Folgerichtigkeit an sich arbeitete und überall zur Stelle war, wo es etwas Gutes zu schaffen gab. In der Zeit seiner mystischen Freundschaft 1867/68—1876 fiel der Deutsch-französische Krieg, den er größtenteils im Heimatdienst mitmachte. Nach dem Friedensschluß brach der Kulturkampf aus, und alsbald trat Jaegen als Vereinsredner

[6] Nach Jaegen der Mensch gewordene Gottessohn (II. 111).

gegen die Anfeindungen der Kirche auf. Eine Aufforderung, davon zu lassen, beantwortete er mit einer Verwahrung und wurde daraufhin 1873 aus jedem Militärverhältnis entlassen. Er versah mit Gewissenhaftigkeit seine Stelle als Ingenieur, als er ungefähr 1876 das Gnadenleben der mystischen Verlobung hatte, und gerade in dieser Zeit ekstatischer Ansprachen und Visionen mußte er 1879 die Stelle des Direktors an der neugegründeten Trierischen Volksbank übernehmen, sich also ganz in den kaufmännischen Beruf einleben. 1881 kam er einem Wunsch des neuen Oberhirten Bischofs Korum entgegen, indem er die offizielle Leitung der dortigen Fronleichnamsprozession übernahm, und schrieb an seinem „Kampf", dessen erste Auflage 1883 erschien und den man genau lesen muß, wenn man ihn ganz kennen lernen will.

Wie lange sein Brautstand dauerte, kann man aus seinen Darstellungen nicht mehr entnehmen. In der ersten Auflage des „Mystischen Gnadenlebens" schreibt Jaegen bei Darstellung des mystischen Brautstandes: „Bleibt die Seele nun in allem dem Bräutigam treu, so kommt er immer öfter, schließlich täglich, und dann ist es ihr, als gehe er nicht mehr fort." „So ist es auch", heißt es bei der Darstellung des mystischen „Ehestandes", der fünften mystischen Stufe des Verfassers. „Wenn eine solche Seele mit dem Heilande verkehren will, so hat sie nicht nötig, ihn erst zu suchen.... Mag sie in stürmischer Gesellschaft oder in einsamem Walde sein, überall ist er bei ihr, innig lieb, als wenn er sie auf den Händen trage. Sie sieht ihn nicht mit körperlichen Augen und nicht mit der Phantasie, sie erfaßt ihn als göttlichen Geist geistig, gleichsam mit einem neuen Sinne; aber sie kann niemandem erklären, wie es geschieht." [7] Wann nun Jaegen in diesen Dauerzustand eingetreten ist, dafür haben wir keinen Anhalt; denn er kam allmählich ohne irgend eine Art Vermählungsfest zu diesem ständigen Verkehr mit dem Heiland. Deshalb schrieb er in der zweiten Auflage: „Wir sind der Ansicht, daß überhaupt ein der irdischen Vermählung entsprechendes mystisches Hochzeitsfest nicht stattfindet, und daß die mystischen Bräute bis zu ihrem Tode Bräute bleiben. Dieses stimmt auch überein mit dem, was der Heiland eines Tages einer solchen mystischen Braut sagte: ‚Ich wünsche dich immer umzugestalten, von Stufe zu Stufe, auf daß du in der Todesstunde befähigt bist, mit mir das himmlische Hochzeitsfest zu feiern.' Wir behalten zwar in diesem Werke die allgemein übliche Beziehung, mystischer Ehestand, bei, wir verstehen darunter aber nur einen definitiven Brautstand" (II. 113).

Jaegen behält nicht bloß die Bezeichnung „mystischer Ehestand" bei, sondern teilt ihn sogar in Perioden. Im „Kampf um das höchste Gut" unterscheidet er drei Perioden, die etwas künstlich so abgegrenzt werden: in der ersten Periode lebt die Seele vorwiegend ihr menschlich übernatürliches Leben; während der zweiten Periode sind der Heiland und die Seele gewissermaßen gleichmäßig tätig; in der dritten, wesentlich verschiedenen Periode sind Erlöser und Seele in ihrem Sinnen und Trachten fast eins

[7] I. 93 95; in der zweiten Auflage fügt er erklärend hinzu: „Niemand versteht es, als wer es persönlich erfahren hat. Dieser ‚Sinn' ist kein Sehen, Hören, Fühlen, Riechen, Schmecken" (II. 112).

geworden (K. 257/258). — Mit Recht hat er dann in seinem „Mystischen Gnadenleben" diese dritte, wesentlich verschiedene Periode als eigene, sechste Stufe aufgestellt und unterscheidet nur mehr zwei Perioden des mystischen Ehestandes: in der ersten Periode soll die Seele sich in das Zusammenleben mit Gott eingewöhnen, in der zweiten Periode wird das geistige Zusammenleben mit dem Heilande der Seele immer mehr zur zweiten Natur" (I. 98).

Wenn Jaegen auch keine mystische Hochzeitsfeier kennt, so erwähnt er doch einen mystischen Ehevertrag. In der ersten Auflage des „Mystischen Gnadenlebens" schreibt er nach Darstellung der ersten Periode des mystischen Ehestandes: „Hat die Seele sich solcherweise in das innerliche Zusammenleben mit dem Heilande eingelebt, dann kann es vorkommen, daß er sie einladet, in irgend einer mystischen Form die Tatsache des ferneren, andauernden Zusammenlebens zu bekräftigen. Dabei ist es Nebensache, in welcher Form diese Bekräftigung geschieht, ob mittelst imaginativer oder intellektueller Vision, mit oder ohne Ekstase oder Verzückung. Der hl. Theresia stellte sich der Heiland, nachdem sie eben kommuniziert hatte, in einer glänzenden, mit Schönheit und Majestät ausgestatteten Gestalt dar, wie nach seiner Auferstehung, und sprach zu ihr, daß sie das Seinige als ihr Eigentum betrachten möge, wogegen er Sorge für das Ihrige tragen würde (Seelenburg VII 2). Bei andern Heiligen fand ein Austausch der Herzen, die Übergabe eines Eheringes oder etwas Ähnliches statt. Dabei ist es auch Nebensache, wie man diese Bekräftigung des ferneren Zusammenlebens nennt, ob Ehekontrakt, Ehevertrag, geistliche Ehe oder dergleichen."[8]

Damit hätten wir einen Anhalt dafür, wann Jaegens in die zweite Periode des mystischen Ehestandes eingetreten ist, denn in seinem mystischen Selbtsbericht teilt er mit: „Nach dem Jahre 1900 erhielt ich die mystische Gnade einer besondern Art Ehevertrages mit dem Heilande. Ich war damals zur Erholung in Engelberg in der Schweiz" (III. XXX). In näherer Ausführung heißt es S. 182/183: „Eine mystische Braut wurde vom Heilande eines Tages belehrt, nachdem ihr Ehebund schon längere Zeit bestand, wie sie mit ihm zusammen leben, wirken, leiden und den innern Verkehr pflegen sollte, wie er also in ihr und mit ihr dauernd innerlich zusammenleben wollte. Diese Heimsuchung des Heilandes und Aussprache vollzog sich in der Form einer intellektuellen Vision und Ansprache durch Zuwendung von Begriffen bei klarem Bewußtsein, also ohne Ekstase...." Jaegen wurde demnach nach dem Jahre 1900 durch eine Art mystischen Ehevertages in die zweite Periode des „mystischen Ehestandes" eingeführt. Von ausschlaggebender Bedeutung ist die bereits angeführte Stelle aus dem „Kampf", der kurz darauf in dritter Auflage zum ersten Mal den mystischen Anhang brachte; es mußte daher damals das gnadenvolle Erlebnis noch in frischester Erinnerung sein. Wüßten wir

[8] I. 97; ähnlich in den späteren Ausgaben. Durch diesen Ehevertrag wird die Seele nach K 255 und I. 98 in die zweite Periode des mystischen Ehestandes eingeführt, nach II. und III. wird dadurch die Tatsache des weiteren, dauernden Zusammenlebens bekräftigt (II. 114, III. 182).

nun, was der Ausdruck „schon längere Zeit" bedeutet, dann könnten wir auch den Zeitpunkt feststellen, wann er überhaupt zur Stufe der mystischen Ehe erhoben wurde. So klar das scheint, so erhebt sich doch eine bedeutende Schwierigkeit. Nach allen drei Auflagen des „Mystischen Gnadenlebens"[9] wurde Jaegen „in der zweiten Periode des mystischen Ehestandes" durch Christus dem Vater zugeführt, war also damals schon tief in der zweiten Periode des Ehestandes und im Übergang zur sechsten, höchsten Stufe, zur „mystischen Einheit mit Gott". Dieses Erlebnis hatte er aber nach der Aufzeichnung eines vertrauten Ohrenzeugen zur Zeit des Dortmunder Katholikentages 1896 (III. 189 Anm.). Wer war der vertraute Ohrenzeuge? Etwa Professor Hamm selbst? Hat sich der geirrt, oder hatte Jaegen selbst nicht mehr die klare Übersicht über seine Entwicklung?

Uns scheint das letztere als wahrscheinlicher. Die Bemerkung in seiner zweiten Auflage, daß er der Ansicht sei, die mystischen Bräute blieben Bräute bis zu ihrem Tode, und daß er in seinem Werke nur die allgemein übliche Bezeichnung „mystischer Ehestand" beibehalte, zeigt zur Genüge, daß ihm hierin die Linien verschwinden und er nur bestrebt ist, sich nach Möglichkeit einem überlieferten Aufriß anzugleichen. Nur die höchste, sechste Stufe, die er im „Kampf" noch als dritte Periode des Ehestandes anführt, hat sich mit ihrem wesentlich anderem Gepräge als eigene Stufe abgehoben und erscheint als „die mystische Einheit mit Gott". So schön und erhaben diese Höhenstufe ist, kann hier doch nur das Wesentlichste angeführt werden. Jetzt übernimmt der Heiland in der Seele die Herrschaft. Er ladet die Seele durch eine intellektuelle Ansprache ein, sie solle sich ganz auf den Standpunkt stellen, daß sie aus keinem andern Grunde mehr auf dieser Erde sei, als um mit ihm das Leben zu leben, das er von nun ab mit dem Vater und dem Heiligen Geiste in ihr leben wolle. Die Seele geht freiwillig in das volle Eigentum Gottes, in das Teilnehmen an seinem göttlichen Leben ein, und jetzt kann der Heiland — als Gott, nicht mehr als Gottmensch — in der Seele und mit der Seele das Leben auf der Erde gewissermaßen fortsetzen.

Das Ziel ist jetzt erreicht. In der ersten Auflage schrieb Jaegen zu Beginn (S. 10): „Der Heiland, die Mensch gewordene zweite Person der allerheiligsten Dreifaltigkeit, wünscht in uns und mit uns eine überaus innige Einheit in zwei Personen zu bilden. Der Leser möge diese sehr wichtige Wahrheit nicht mehr aus dem Auge verlieren. Auf dieses Ziel sind alle Abhandlungen dieses Buches gerichtet." Und jetzt, auf dem Höhepunkt, heißt es: „Wenn diese Vereinigung des göttlichen Heilandes mit der menschlichen Seele auch wesentlich anders ist wie die zwischen seiner Gottheit und der aus Maria angenommenen Menschheit, so gibt es doch nichts auf der Erde, was dieser Vereinigung so ähnlich ist wie diese mystische Einheit mit Gott, wozu der Heiland sie eingeladen hat" (I. 102).

Durch entschlossenes Ringen und hochherziges Streben war Jaegen an jene Stelle des geistlichen Lebens gelangt, an der sich die Wege zweigen.

---

[9] I. 100, II. 119, III. 189.

Wie er dahingelangte, hat er in seinem Kampfbuche beschrieben und in das eiserne Gesetz gefaßt: „Ohne eine gediegene Aszese gibt es keine echte Mystik" (I. 66). Nun hieß es auf neuem, noch ganz unbekanntem Weg voranschreiten. Er sieht sich nach Weisung um und findet nur gelehrte und zurückhaltende Aufklärung. Da drängt es sich ihm auf: „Ich bin für mehr Licht" (I. 4) und er setzt sich hin und schreibt sein „Mystisches Gnadenleben". Fast unbemerkt war er durch den Heiligen Geist in dieses Gebiet eingeführt worden, aber immer klarer wird das Licht, das ihn durchströmt. Gott gibt ihm seine Anwesenheit in der Seele immer klarer kund, nicht nur durch lebendigen Glauben, sondern durch eine jedesmalige, unbedingt sichere Erfahrung (I. 27), es geschieht durch ein außergewöhnliches, persönliches, der Seele jedesmal zum Bewußtsein kommendes Eingreifen Gottes (I. 14). Das Suchen geht über in ein tatsächliches Finden, der früher einseitige Verkehr mit Gott wird zu einem äußerst beglückenden, zweiseitigen (II. 43). Die Vereinigung mit Christus wird schließlich so innig, daß man von einer Einheit in zwei Personen sprechen kann (I. 10). Das hat er als das Wesentliche seines mystischen Lebens erkannt. Die Mittel, wodurch Gott in außergewöhnlicher Weise die Seele belehrt, sind körperliche, imaginative und geistige Ansprachen und Visionen, deren Darstellung einen verhältnismäßig breiten Raum einnehmen (in den beiden ersten Auflagen 30 Seiten, in der dritten 56). Die körperlichen und imaginativen Einwirkungen bilden mit den Folgezuständen mystischer Heimsuchungen die Begleiterscheinungen des mystischen Verkehrs (I. 28 ff.). Die dritte Gruppe, solche mystische Vorkommnisse, welche nicht notwendig zur Erlangung der mystischen Vereinigung mit Gott sind, die sog. mystischen Phänomene, wie außerordentliche Abtötungen, außergewöhnliche Tätigkeiten der verschiedenen Sinne, ekstatisches Wandeln, Schweben, Fliegen, Sprechen, Leuchten, Stigmatisation u. dgl. bleiben völlig ausgeschlossen (I. 6, III. 19).

Die Frage, ob zwischen dem mystischen und dem gewöhnlichen Gnadenleben ein Art- oder nur ein Gradunterschied sei, berührt Jaegen nicht ausdrücklich. Er gebraucht ausschließlich das Wort „außergewöhnlich" (ob das „außerordentlich" in den Überschriften K 244—249 auf ihn oder die Herausgeber zurückgeht, vermag ich nicht zu entscheiden). Das spräche scheinbar für das letztere. Aber tatsächlich ist bei ihm die Sache völlig klar. Das Wesentliche des mystischen Gnadenlebens besteht nach Jaegen in dem geistigen Finden Gottes in unserem Innenleben. Dieses ist nicht etwa nur ein besonders lebhaftes Glauben an die Gegenwart Gottes, sondern eine jedesmal unbedingt sichere Erfahrungstatsache; es geschieht nicht so sehr durch ein Versetzen des Menschen in die Gegenwart Gottes, sondern vielmehr durch ein Versetzen Gottes in die Gegenwart des Menschen (II. 38). So beantwortet er die Frage: „Wodurch unterscheiden sich Aszese und Mystik voneinander?" dahin, daß der aszetisch strebende Mensch nur zu einem einseitigen Verkehr mit Gott gelangt: „Er spricht mit Gott, aber dieser schweigt. In großer Sehnsucht nach ihm sucht die Seele in ihrem Innern ihren tatsächlich dort jederzeit anwesenden Gott, aber sie findet ihn nicht." „Zur Vereinigung zweier Geister ist aber eine stetig zuneh-

mende gegenseitige Hingabe erforderlich. Eine solche, der Seele jedesmal zum Bewußtsein kommende gegenseitige Hingabe zwischen Gott oder einer der drei göttlichen Personen einerseits und der Seele anderseits findet aber im mystischen Gnadenleben statt. Dieses außergewöhnliche, der Seele jedesmal zum Bewußtsein kommende persönliche, liebevolle Eingreifen Gottes ist also das Charakteristische des mystischen Gnadenlebens. Dadurch unterscheidet sich dieses wesentlich von der Aszese“ [10]. Die Mittel, wodurch Gott in außergewöhnlicher Weise mit den Seelen verkehrt, sind körperliche, imaginative und intellektuelle Visionen und Ansprachen. Die körperlichen und imaginativen gelten als Begleiterscheinungen und sind als solche unwesentlich; die intellektuellen gehören nicht zu den Begleiterscheinungen (II. 39 ff.), vielmehr bildet der intellektuelle Verkehr mit Gott auf der höchsten Stufe bei allen besondern Mitteilungen die Regel [11]. Überhaupt findet der rein geistige Verkehr nur auf den beiden obersten Stufen des mystischen Gnadenlebens statt [12]. Die imaginativen Visionen und Ansprachen kommen auf der obersten Stufe nur selten und ausnahmsweise vor, weil sie eben fast nicht mehr nötig sind [13]. Es handelt sich hier nicht etwa um rein wissenschaftliche Darlegungen. Man muß nur Jaegens eigene Erlebnisse verfolgen, um zu sehen, wie sehr sein mystisches Gnadenleben von derartigen Visionen und Ansprachen getragen ist, ja wie sie geradezu die Hauptgrenzscheiden in seiner Stufenfolge bilden. Nun sind Visionen und Ansprachen jeder Art charismatisch, nicht bloß etwas Außergewöhnliches, sondern etwas Außerordentliches im strengen Sinn; sind aber zugleich Heiligungsmittel, weil Gott dabei die Absicht hat, seine Ehre und das Heil der Seelen zu fördern, insbesondere die so heimgesuchte Seele zu vervollkommnen [14]. Der Artunterschied steht also bei Jaegen, sowohl was das Wesen als auch die Mittel betrifft, außer Frage.

Viel erörtert wird bei den einzelnen Schriftstellern die Stufenfolge des mystischen Gnadenlebens, wobei die altüberkommenen Vorstellungen von Brautschaft und Ehe eine hervorragende Rolle spielen. Die von Jaegen aufgestellten sechs Stufen sind das Ergebnis seiner eigenen Erfahrungen und des Strebens, diese in die überkommenen Aufrisse einzuzeichnen. Er geht dabei von der Frage aus: „Was bezweckt Gott mit den mystischen Gnaden und nach welchem System steigt er dabei immer höher?“ [15] Deutlich zeigt sich in seinen Darstellungen vom „Kampf“ an durch die verschiedenen Auflagen seines „Mystischen Gnadenlebens“, wie er bemüht ist, Erlebnisse und überlieferte Vorstellungen in Einklang zu bringen, was ihm nicht leicht ist, und man kann sich nur schwer des Eindruckes erwehren, daß die althergebrachte Braut- und Ehemystik stark auf ihn eingewirkt und sein eigenes Erleben wenigstens mittelbar beeinflußt hat. Schließlich mußte er doch sein eigenes Gefüge aufstellen, eine Stufenfolge, die wie die aller andern etwas Persönliches hat und deshalb in ihrer Weise etwas Einmaliges ist. Die wesentliche Zunahme des mystischen Gnaden-

[10] II. 43. Vgl. S. 26: „Aszese ist menschliches Wirken unter Mitwirkung der göttlichen Gnade; Mystik ist göttliches Wirken unter Mitwirkung des Menschen.“
[11] II. 75. [12] II. 71. [13] II. 121.
[14] II. 40. [15] II. 36.

lebens besteht, wie er schon in seiner ersten Auflage [16] bemerkt, darin, daß „Gott sich erstens von der Seele immer häufiger finden läßt, und zweitens mit ihr immer klarer und inniger verkehrt." Das wird aber bei den Einzelnen und im einzelnen stets verschieden sein. Es geht daher nicht an, die Stufen des einen einfachhin auf andere zu übertragen, und noch viel weniger, sich nach liebgewordener Lehrmeinung von vornherein ein Fachwerk zurechtzuzimmern, um alsdann die Tatsachen wohl oder übel hineinzuzwängen. Die Gnade waltet zwar nicht gesetzlos, aber dennoch frei, und die geheimnisvollen Vorgänge an der begnadeten Seele sind Geist und Leben.

Im Vordergrund der Erörterungen steht die Frage nach dem Beruf zum mystischen Leben: Gibt es einen allgemeinen Beruf zu diesem tatsächlich außergewöhnlichen Verkehr mit Gott, oder ist eine besondere Berufung hierzu erforderlich? Auch Jaegen stellt sich diese Frage, doch bei ihrer Wichtigkeit bedarf sie einer eigenen Behandlung.

Mensch als Transzendenz

Von Erich Przywara S. J.

Die Jahrhunderte der Renaissance, Reformation, Aufklärung und demokratischen Revolution haben an die Stelle des Primates der souveränen göttlichen Majestät und ihres unbedingten Dienstes den Primat des freien Menschen gesetzt und seines unbedingten Fortschritts. So ist es nicht erstaunlich, daß ihr Zusammenbruch eine, ja die Erschütterung des Bildes vom Menschen mit sich bringt. Die Weise, in der seit dem Weltkrieg die Anthropologie, die Frage nach dem Menschen, geradezu zur prima philosophia ward, ist der Ausdruck hierfür. Nietzsche und Kierkegaard haben sich durchgesetzt: in ihrer gemeinsamen Richtung, alle Idealitäten zu entlarven in das Gesicht des Menschen, wie er nicht ein anderer Name für reines Bewußtsein oder reinen Geist oder reine Idee oder reine Wahrheit ist, sondern der „Übergang als Untergang" (Nietzsche) oder „Riß als Opfer" (Kierkegaard) zwischen Tiefe und Höhe, Hölle und Himmel, Fluch und Seligkeit. Die Jahrhunderte des „freien Menschen" übertrugen die Transzendenz eines echt transzendenten Gottes auf den Menschen: da der ideale Mensch der „Vernunft" als der sichtbare Gott erschien (in innerer Verweltlichung des menschgewordenen Logos in einen gotthaften Mensch-Logos). Im Zusammenbruch dieser Jahrhunderte bleibt das Wort Transzendenz für den Menschen, aber wandelt sich aus einem Wort, das ein ideales Über-hinaus sagt, zu einem Wort, das den innern je neuen Aufbruch im realen Menschen bezeichnet. Einstmals war (in der grammatischen Bedeutung des Wortes) das „scandere" in einem möglichsten Höchstmaß ins „trans" gestellt: als je größeres Aufsteigen (scandere) des idealen Über (trans) der „reinen Menschlichkeit". Nun aber wird umgekehrt das „trans" in einem möglichsten Höchstmaß ins „scandere" gebannt: als das Je-immer-hinaus (trans) der je immer neuen Auf-

[16] I. 30.

gebrochenheiten und Aufbrüche des Menschen als des wesenhaften Auf-dem-Weg (scandere).

Die Auseinandersetzung heute geht darum, bewußt oder unbewußt, mit den zwei letzten Richtungen des 19. Jahrhunderts, die, in schärfstem Gegensatz freilich zueinander, den idealen Menschen noch zu wahren suchten. Es ist einmal der deutsche Idealismus: da er den realen Menschen untergehen ließ in eine reine Erscheinung von Wille und Ordnung (Fichte) oder des absoluten Geistes (Hegel) oder der kosmischen Grund-Polarität zwischen Natur und Geist (Schelling). Es war, ihm entgegen, die Philosophie der Naturwissenschaften (vom Extrem des Materialismus bis zu einem ausgleichenden kritischen Realismus): da sie zwar umgekehrt alles An-sich von Idee und Ordnung und Geist und Wille untergehen ließ in das Forschen und Ordnen des realen Menschen in der realen Welt, aber eben so doch die Welt innerlich rundete um diesen Mensch Forscher und Ordner. So aber wahren beide Richtungen deutlich das Erbe der Jahrhunderte des Menschen: die innere Zuordnung zwischen einem idealen An-sich und dem Menschen, — diese Zuordnung als das eigentlich Göttliche. Nur die Akzente verteilen sich anders. Im deutschen Idealismus geht der Akzent vom Menschen zum idealen An-sich: in eine Transposition des Menschen ins Ideale. In der Philosophie der Naturwissenschaften umgekehrt schlägt der Akzent vom idealen An-sich zum Menschen: in eine Transposition des Idealen in den Menschen. —

Die große Philosophie Heinrich Maiers, die (mit dem dritten Band, aus dem Nachlaß) nun vollendet vorliegt[1], steht deutlich unter der Auseinandersetzung mit diesen beiden Richtungen. Das kritische Denken der Philosophie der Naturwissenschaften ist in ihr lebendig, da sie den „naiven Realismus" der Unmittelbarkeit von Ich und Geist ablehnt, der von Descartes zu Hegel sich entfaltet habe (3—20). Umgekehrt aber muß eine „naive" reine Philosophie der Naturwissenschaften sich sagen lassen, daß alle „Wirklichkeit" sich in der Wirklichkeits-Erfahrung konstituiere: in der „personal-dinglichen Beziehung" als dem unauflöslich Einen (443 ff. usw.), das folgerichtig seine letzte Gestalt in der innern Korrelation zwischen einem „universalen Bewußtsein" und einer „universalen Personalsubstanz" hat (82 usw.). Aller induktiven Erforschung zuvor liegt die Metaphysik dieser letzten Korrelation: als Zu-ende-denkung der „leitenden Idee der Immanenzbewegung" (96), als Wieder-Aufnahme der Monaden-Metaphysik Leibniz' ohne den „Dualismus" zwischen Gott und Welt (86), als philosophische Gestalt der „unsichtbaren Kirche Sebastian Francks" (154) und des mystischen „Teilhaben der Menschenseele am Werk und Weben der Gottheit" (85). Aber, gegen den deutschen Idealismus, geht der Akzent vom ideal Universalen auf das real Individuale, im Unterschied zur „rationalistischen" wie „romantischen Degradierung" des Individuums (97): da es „in der Natur des universalen Bewußtseins

[1] Heinrich Maier, Philosophie der Wirklichkeit. III. Teil: Die psychisch-geistige Wirklichkeit. (XIX u. 566 S.) Tübingen 1935, J. C. B. Mohr. M 25.60.

(liegt), sich in einem System partikulär-individualer Bewußtseine zu entfalten", und „in der Natur des universalen Ichsubjektes..., sich in einem System partikulär-individualer Ichsubstanzen zu differenzieren" (82), so sehr, daß es „die Bestimmung des menschlichen Individuums ist, ein autonomer Faktor im universalen Subjekt zu werden" (153) und die „Ewigkeitsbedeutung" der Teilnahme am universalen Subjekt als einziges Ziel die „Hervorbringung sittlich freier Persönlichkeiten" hat (152), wie auch die „Wurzel der kulturellen Aprioritäten und Absolutheiten... im menschlich sittlichen Begehren" liegt (147), und folgerichtig das Leben der Einheit der Individuen mit dem „universalen Ichsubjekt" sich „durch Bewältigung der Natur, der physischen und psychischen Natur" offenbart (149), im „Freiheitsglauben" (544) des „ethischen Individualismus" (147) der „Aktivität der Einzelsubjekte" (300), wie er wurzelt in der „Immanenz der menschlich endlichen Subjekte im universalen Subjekt" (544). „Einen Gott jenseits und außerhalb des Universums gibt es nicht" (539), aber „Gott ist das universale unendliche Subjekt" (ebd.). Auf der einen Seite besteht eine „unendliche Annäherung der immer umfassender werdenden Teilbewußtseine an das unendliche Bewußtsein" (540). Auf der andern Seite aber bleibt eine unendliche Distanz: „Wie ... das universale Bewußtsein, so sehr es sich in einer stufenförmig aufsteigenden Vielheit partikulär individualer Bewußtseine entfaltet, unendlich über dies hinausragt, so ragt auch das universale Subjekt unendlich über die Stufenreihe partikulär endlicher psychischer Subjekte hinaus" (433). So gleitet auch diese letzte Philosophie alten großen Stils (die einzige dieser Art seit Eduard von Hartmann) in die Jahrhunderte der Humanität zurück: da in ihr, trotz aller neuen Ansätze, die Souveränität Gottes verweltlicht und vermenschlicht bleibt in ein „Reich der freien Persönlichkeiten" (154), für die das Göttliche im Grunde nur der Stachel ringenden Fortschritts ist. Es ist immer noch der Mensch der idealen Transzendenz: Aufstieg ins Unendliche als Ersatz des unendlichen Gottes.

Die Gedankenwelt von Ludwig Klages, wie Hugo Bendiek sie in einer guten Studie zeichnet[2], erscheint an und für sich als schärfster Gegensatz dazu. Sah Maier den Menschen als „Teil-Individuum" eines universalen Ich-Subjektes, das reiner Geist ist, wenngleich innerliches Ich-Subjekt des Kosmos, so ist für Klages der Mensch der Ort des verzweifelten Kampfes des „Lebens" gegen die „toddrohende Schneide" des Geistes (1). War für Maier der Mensch die „Aktivität" einer „unendlichen Annäherung ... an das unendliche Bewußtsein" (300, 540), so hängt nach Klages die Kraft des Menschen am Untertauchen in das „Leben" als in „das magische Weben der Allseele, das Wirken der Mächte und Dämonen" und den „trächtigen Mutterschoß alles Daseins", zum „Gamos von wirkendem Dämon und erleidender Seele" (124). Gegen das funktionale Denken, wie es im Menschen der Philosophie Maiers mächtig ist, tritt im Menschen Klages' das „Bild". „Die funktionale Betrachtungsweise der

[2] Hugo Bendiek O. F. M., Der Gegensatz von Seele und Geist bei Ludwig Klages, Grundlinien seiner philos. Systematik. (XII u. 163 S.) Werl 1935, Franziskus-Druckerei. M 4.—

mathematischen Naturwissenschaft und der an ihr sich orientierenden Philosophie hatte die Welt ihres gestaltigen Seins entkleidet.... So himmelweit Klages auch entfernt ist etwa von dem Exemplarismus des Mittelalters, so zeigt sich hier doch das Bestreben, den Funktionsbegriff der modernen Wissenschaft zu überwinden und der Welt ihren Bildcharakter zurückzugeben" (66 f.). Während bei Maier Leben und Geist in eine unendliche Bewegung eingehen, steht bei Klages „der orgiastischen, nur in dionysischer Trunkenheit zu erfahrenden Werde-Wirklichkeit der Bilder... die Seins-Welt der vom Geiste geschaffenen Wahrheiten" entgegen (49). Ist bei Maier der Mensch die in der Teilnahme am universalen Geist reifende „Persönlichkeit", so entwird er bei Klages zum „Gegeneinander zweier impersonaler Mächte, des Lebens und des absoluten Geistes" (162). Erscheint er darum bei Maier im Zeichen der Einheit des universalen Geistes, so liegt gemäß Klages „im Wesen des Menschen ... ein absoluter Bruch" (153). Aber tiefer gesichtet, ist die Transzendenz im Menschen Klages' eben nur vom „Geist" in das „Leben" gewendet. Die „Werde-Wirklichkeit der Bilder" geschieht einerseits in einem Rücktauchen des Menschen ins „Leben", anderseits aber, als „Welt des magischen Schauens" (30), eben im Eingehen des „Lebens" in dieses „magische Schauen", das als „magisches" bannt und formt.

Die Objekt-Subjekt-Korrelation ist für Maier wie Klages das Letzte, nur bei Maier als eine im „Geist", bei Klages aber im „Leben". Es waltet zwischen ihnen nur der Gegensatz zwischen der Transzendenz des „vitalen Menschen" und des „idealen Menschen", wie Gerhardt Kuhlmanns „Theologische Anthropologie"[3] formuliert: als „idealer Mensch" ist der Mensch „die Offenbarung des Logos im Logischen als die Transzendenz seiner selbst" (12); — im „vitalen Mensch" ist der Mensch „selbst der Gott, der sein Sein im Kosmos richtig erfassen kann" (6). In beiden Fällen bleibt es bei der Unterstreichung des Trans im Menschen: der Mensch als das reine Über-hinaus des „Geistes" oder des „Lebens". Es bleibt bei einer „reinen Humanität": einer klassischen (bei Maier) oder einer romantischen (bei Klages). Insofern ist es eben das wirklich Revolutionäre der kleinen „Theologischen Anthropologie" Kuhlmanns, daß sie, in einer letzten Zu-Ende-Denkung dessen, was Grisebach wie Tillich, Scheler wie Heidegger wie Nikolai Hartmann in ihrem Mensch-Bild entwarfen, radikal gegen alle ideale Transzendenz des Menschen (eines absoluten Lebens oder eines absoluten Geistes) die reale setzt; „die Unruhe ist das Wesen des Menschen" (20), „der Mensch versteht sich selbst nur richtig als der konkrete Augenblick auf dem Wege von seinem eigensten Tier zu seinem eigensten Gott" (5), so sehr daß einerseits das „konkrete Wiegottseinwollen" „das Wesen des Menschen" ist (25) und darum anderseits „das Tier Mensch, der Gott Mensch" wird (ebd.).

So aber kommt es zur entscheidenden Enttäuschung und zum unbedingten Zusammenbruch: „Das Sein des Menschen vollendet sich zum eigentlichen Sein im Riß seiner selbst, der durch die Sehnsucht zur Klar-

[3] Tübingen 1935.

heit und durch den Willen zur Heimatlosigkeit mitten hindurchgeht" (18). Nur noch eine doppelte Transzendenz wird dann möglich. Entweder die zum „Nichts" als solchem hin: „ das Nichts ist ausgezeichnet durch die Möglichkeit, im Menschen und nur in ihm von allen Erscheinungen des Seins zur Erfahrung kommen zu können.... Das Nichts ist Phänomen des Menschen im strengen Sinne.... Jede Transzendenz des Menschen ist ihrer Möglichkeit nach eine solche des Nichts als des Schöpfers von Sein überhaupt. Transzendenz geschieht unmittelbar im Auftrag des Nichts" (24). Oder es wird die eigentliche Beugung im Glauben unter die Transzendenz Gottes, wie sie in „der Kirche als der Stellvertretung der wesenhaft unerkennbar bleibenden Transzendenz" erscheint (28): „der Mensch, der die Tiefen seines Seins erspäht hat und die Transzendenz, die dort aufzuleuchten schien, als Götzen seines fleischlichen Seins entlarvt hat, der Mensch, der die Höhen des Geistes erfuhr und dessen Absolutheit als das schemenhafte Bild der Transzendenz seines esoterischen Ich durchschaute, dieser Mensch mit der Unruhe als dem Grundexistential seines Seins zerbricht in aller Öffentlichkeit sich selbst, um so der einzig möglichen Transzendenz seines Seins gehorsam zu sein" (29). Für die Transzendenz zum Nichts hin aber gilt: „das Dasein ist (zwar) ... an den Punkt gekommen, wo es nichts mehr fragen kann, ohne durch die mögliche Verneinung seiner Frage das Nichts als seinen je eigenen Schöpfer bekennen zu müssen. Trotzdem ist der innere Drang des Daseins zum Fragen über das Nichts hinaus nach dem Alleinen über dem Sein und dem Nichts nicht zur Ruhe gekommen" (26). Die Transzendenz des Glaubens anderseits erscheint im Schatten der Verzweiflung des Menschen an sich selbst: „Der Mensch wird irre an sich selbst. Und nur in diesem fortwährenden Irresein an sich selbst ist sein Sein das, was es sein soll: sein Dasein. Als der zutiefst an sich selbst verzweifelte Mensch offenbart er die wesenhaft unerkennbar bleibende Transzendenz des wirklichen Gottes" (31). So aber tritt in letzter Folgerichtigkeit gegen „die vitale Theologie des sich an seine Natur anheimgebenden Menschen" und die ideale Theologie des „Reich des Geistes als Ziel oder Ursprung" die Theologie einer „rein formalen Wissenschaft von den existenzgebenden Kräften im Menschen. Sie enthüllt diese Kräfte in ihrem Ziel auf Gemeinschaft, die doch nur Gemeinsamkeit auf Grund eines imaginären Dritten ist. Wirkliche Gemeinschaft ist nur zwischen zwei Existenzen in der nackten Vollkommenheit ihres schlechthinnigen Einsamseins" (42 f.).

Dieses furchtbare Bild vom Menschen ist aber nicht einfach erbarmungslose Konsequenz aus den drei Jahrhunderten einer „Theologie des Menschen" und aus den letzten Jahrzehnten der Kritik an dieser Theologie (wie gerade Grisebach, der Lehrer Kuhlmanns, sie bis zum Äußersten zuspitzte), — sondern es erhebt sich ebenso geradezu als Letztes aus wirklichen Theologien der Gegenwart und wird in ihnen zum Formgrund ihrer Sicht des Christlichen.

So tritt es nun deutlich aus der Theologie Karl Barths hervor. Menschwerdung Gottes ist Annahme des zerstörten Menschen durch Gott,

und so allein geschieht die Erlösung dieses Menschen. „Das Wort ward Fleisch, das heißt: ohne aufzuhören, Gott zu sein, nahm es zu seinem Gottsein hinzu und in sich auf zu unauflöslicher, aber auch unvermischter Einheit mit sich selber unser Menschsein, und zwar wohlverstanden: unser Menschsein in seiner durch die Sünde verfinsterten und zerstörten Gestalt.... Und nun hat dieses ewige Wort Gottes, indem es Fleisch trug, ertragen die Not, den Fluch, die Strafe, die den Menschen als Fleisch stempelt und charakterisiert.... Die Sünde besteht in der Eigenmächtigkeit, die Eigenmächtigkeit ist aber die Gottlosigkeit. Daß Eigenmächtigkeit Gottlosigkeit ist, kommt an den Tag in des Menschen Abscheu und Flucht eben vor der Gnade Gottes.... Das aber ist der Gnade eigentliches Werk, daß sein ewiges Wort ... es übernommen hat, an unserer Stelle die rettende Antwort zu geben, die menschliche Eigenmächtigkeit und Gottlosigkeit preiszugeben, das Bekenntnis der menschlichen Verlorenheit abzulegen, Gott gegen uns recht zu geben und also die Gnade Gottes anzunehmen.... Und das ist Gottes Gnade, daß wir als das Ende alles Menschseins, sofern es das unsrige ist, wohl nichts anderes vor uns sehen als die Altersschwäche, das Krankenhaus, das Schlachtfeld, den Friedhof, die Verwesung oder die Asche — sofern es aber zugleich das Menschsein Jesu Christi ist, ebenso bestimmt, nein noch viel bestimmter, nichts als Auferstehung und ewiges Leben“ [4].

Erik Peterson [5] betont demgegenüber ohne Frage eine auch innerweltliche positive Erlösungsordnung, — aber doch eine solche, in der alle echt menschlichen Richtungen zum Unheil des Christlichen ausschlagen. Menschwerdung ist zwar nicht Unmittelbarkeit des Mensch Rebell zu Gott, aber königliche Distanz des Göttlichen über dem antobend Menschlichen. Natur und Christentum berühren sich nicht, wie es scheint, im Monotheismus. Sondern Ein-Gott-Lehre und Viel-Gott-Lehre sind wie der letzte Ausdruck der Spannung zwischen „Nüchternheit“ und „Besessenheit“ im Menschen: „die Lehre von der Monarchie Gottes ist ein Zeichen der Nüchternheit des Geistes, die polytheistische Verkündigung dagegen der Ausdruck einer (Besessenheit) der Seele des Dichters“ (39). Ja zuletzt sind Monotheismus wie Polytheismus immanente politische Theologien von Kosmopolitismus bzw. Nationalstaatlichkeit: „zum Imperium Romanum, das die Nationalitäten auflöst, gehört metaphysisch der Monotheismus“ (78), hingegen ist „die Polis ... polytheistisch, weil alle National-Staatlichkeit pluralistisch ist“ (75). Im Unterschied dazu steht der Gott des Christentums als wesenhaft dreipersönlicher Gott über dem Kampf zwischen Monotheismus und Polytheismus: „jenseits von Judentum und Heidentum, von Monotheismus und Polytheismus“ (12). Und ebenso steht die civitas Dei des Christentums über dem Kampf zwischen Kosmopolitismus und Nationalismus: da das Christentum nur eine „eschatologische Aufhebung der nationalen Unterschiede“ kennt, aber nicht eine „Tendenz, ... diese Differenzierung schon jetzt als im Verschwinden begriffen

[4] Karl Barth, Evangelium und Gesetz (Münster 1935) S. 5—7.

[5] Erik Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem. (158 S.) Leipzig 1935, Jak. Hegner. M 4.50.

zu konstatieren" (68), und dies so sehr, daß ein „Mißtrauen (besteht) ... gegenüber einem Weltkaiser ..., der alle Reiche dieser Welt vereint und der doch nur der Antichrist sein kann" (74). So mußte und muß immer wieder „die Lehre von der göttlichen Monarchie ... am trinitarischen Dogma und die Interpretation der Pax Augusta an der christlichen Eschatologie scheitern" (99). Das Edelste im Menschen, sein Drängen zur Einheit, wird zum beständigen Herabziehen des übernatürlich Göttlichen in scheiternde zeitliche Erfüllung, während in Wahrheit der Eine Gott wie die Eine Einheit der Menschheit jenseits und endzeitlich ist, majestätisch distant gegen den Kampf der Gegensätze: „Gibt es doch das Geheimnis der Dreieinigkeit nur in der Gottheit selber, aber nicht in der Natur. Wie denn auch der Friede, den der Christ sucht, von keinem Kaiser gewährt wird, sondern allein ein Geschenk dessen ist, der ‚höher ist als alle Vernunft'" (100).

Bei Theodor Haecker[6] besteht an und für sich die gleiche Sicht der scharfen Distanz. Die gesuchte Einheit ist nur im Übernatürlichen zuhaus. „Ewigkeit und Zeit können in voller Wahrheit, also auf echte und entsprechend natürliche Art, nur sich zusammenfinden und vom menschlichen Geist zusammen gedacht werden im Dogma. Dieses Zusammen erreichen Philosophie und Metaphysik von sich aus niemals. In ihnen ist eine Kluft zwischen Ewigem und Zeitlichem" (14). „Es gibt in der Metaphysik keine gefährlichere und trügerischere Brücke als das ‚Und' der menschlichen Sprache" (30). Aber dann wird vom Menschen, mitten in dieser „Kluft", das Austragen der Zeit in Kraft der Ewigkeit gefordert: „Das Geschöpf will in die Zeitlosigkeit, aber es erreicht sie nicht durch Flucht aus der Zeit ..., sondern allein durch die leidensvolle Auskostung der Zeit" (19). Ja, das Elend des Menschen, das gerade so voll ausbricht, wird der Weg zur Einheit mit Gott: „Mangel des Seins von Natur her, das ist das Sein des Geschöpfes ..., trennt die Kreatur nicht von Gott. Im Gegenteil ..., er bringt sie ihm näher. Die Armut im Geist ist ein großes und seliges Geheimnis der Liebe des Schöpfers zum Geschöpf, des Geschöpfes zum Schöpfer. Dieser Mangel steigert, wenn das möglich wäre, noch das Sein Gottes, und in ihm wächst der Reichtum des Seins, vor ihm quillt die Quelle über" (86). In diesem Paradox der Liebe zerbricht die Distanz, da der „in der Ohnmacht verborgenen göttlichen Allmacht ... nicht zu entrinnen ist" (133), und im Menschen erscheint „das ganze Wunder der Schöpfung ...: in der Armut des Geistes dessen ganze Fülle, Gott selber, der Mensch wurde, zu gewinnen, als sein Eigentum, das ihm niemals mehr genommen werden kann; in seiner Ohnmacht die Allmacht selber menschlich ... zu haben unter der einzigen Bedingung der Liebe zu Gott, welcher ihm am allernächsten ist" (125). Ja, es geht soweit, daß die universalistische und pluralistische Seite des Menschlichen, die für Peterson als rein natürlicher Gegensatz sich darstellten, für Haecker das unmittelbare Zeichen Gottes tragen: „Die Geschichte ist uni-

[6] Theodor Haecker, Der Christ und die Geschichte. (152 S.) Leipzig 1935, Jak. Hegner. M 3.80.

versalistisch ..., weil der Eine trinitarische Allmächtige Gott ihr Herr ist als ewige unverletzliche Einheit — sie ist pluralistisch gemäß dem unerschöpflichen Reichtum des unerschaffenen göttlichen Seins, das Er in endlicher Weise und vielfältig auch in Sein Bild und Gleichnis gelegt hat" (97). Und so schlägt die Lehre von der „Kluft zwischen Ewigem und Zeitlichem" schließlich geradezu in eine neue Humanitäts-Philosophie um. Es erscheint die Persönlichkeit: „Die Person ist der Garant der Einheit des gesamten Menschengeschlechtes" (99). Es erscheint die Autonomie: „Der Mensch braucht die Führung oder die Verführung, um die Freiheit seines Willens überhaupt betätigen zu können.... Sein Ziel ist freilich die Autonomie" (87). (Hilflose) Ohnmacht des Menschen und (helfende) Ohnmacht Gottes begegnen sich in der Menschwerdung also geradezu zum Sinn einer gesteigerten innerweltlichen Humanität, — geradezu als Dynamis des Dynamismus eines christlichen „Willen zur Macht" als der „greifbarsten Realität Gottes" (60).

Von diesem Mensch-Bild Haeckers aus könnte die Formel, in die Romano Guardini zuletzt den von Augustinus her und in Augustinus gesichteten Menschen faßt[7], wie das letzte Wort erscheinen: „im Blut warm gewordener Geist; dem Schicksal zugänglich, verletzbar, preisgegeben und behütet zugleich; arm und himmlisch reich; der Tränen und des Lachens fähig. Geist des Menschen, des erlösten Menschen" (254). Es ist der Mensch, der von sich aus das ist, was Kuhlmann umzeichnete, „Ungeduld zum Absoluten" (35). In Augustinus selber trägt er die Gefahr der „Entmächtigung des Endlichen vom religiös Unbedingten her" (128). Im Ausgang der Neuzeit ist sein unbedingtes Suchen nicht nur zum „bitteren Trost-Mythos" der „Idee des Suchens um des Suchens willen" verzerrt (74), sondern das „Staunen" in ihm zu einer „metaphysischen Lächerlichkeit" zerrissen (111). Gegen die augustinische Gefahr, durch einen „religiösen Absolutismus" die „Eigendichte des endlichen Seins" (und die entsprechende „via ordinaria", der Thomas von Aquin „Führer" ist) zu gefährden (128, 130 f., 162), richtet als Lösung sich die Mitte des „Herzens" zwischen „Blut" und „Geist" auf. „Vom Triebhaften her gesehen ist das Herz Höhe; vom Geiste her Innerlichkeit. Jenem bringt es Freiheit; diesem Wirklichkeitsbeziehung.... Das Herz ist die lebendige Mitte des Menschen. In ihm ist der Mensch angelegt; aus ihm wird immer neu der Mensch. Dort steigt der Trieb zur Durchgeistung, und der Geist geht in die Verleiblichung ein. Durch die Liebe.... Aus der Liebe wird der Mensch. Was aus dem Strahlbereich der Liebe heraustritt, fällt ins Unmenschliche. Es verliert die Höhe und verliert die Innerlichkeit — jene beiden Bezüge, nach denen die Achse des Menschlichen ausgerichtet ist" (64 ff.). Gegen die Entartung des augustinischen Suchens in das neuzeitliche „Suchen als Gott" tritt dagegen das augustinische „Sterben zum Leben". „Je voller Gott im Menschen zur Geltung kommt, desto reiner wird der Mensch er selbst. Je mächtiger Gott in ihm wirkt, desto freier

[7] Romano Guardini, Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen. (294 S.) Leipzig 1935, Jak. Hegner. M 7.50.

wird der Mensch. Je umfassender und ausschließlicher Gott es ist, der wirkt, desto eigener ist sich der Mensch in seinem Tun.... Je selbstherrlicher Gott entscheidet, desto gerechter ist, und gerade vom Menschen her gesehen, diese Entscheidung. Je unabhängiger Gott seine Ehre dem Menschen gegenüber wahrt, desto voller erfüllt sich darin der Sinn des Menschen, sei es selbst in dessen Untergang" (156).

In der Spannweite dieser beiden Lösungen dürfte in der Tat die eigentliche Antwort liegen. Die immanente Transzendenz des Menschen zwischen „Blut" und „Geist" in der bewegten Mitte des Herzens antwortet auf den Widerstreit zwischen vitaler und idealer Transzendenz (wie sie im Gegensatz zwischen Klages und Maier erschien). Die transzendierende Transzendenz aber zwischen Untergang und Aufgang des Menschen (die keine „bewegte Mitte" mehr kennt, weil sie allein in Gott geschieht) steht Aug in Aug zu dem, was von Kuhlmann zu Barth zu Peterson zu Haecker sich als die Frage des Menschen aufwies: als des nur noch in formaler Dynamik „geschleuderten" Menschen. Indem Guardini einerseits das „Herz" als „Liebe" bestimmt (65), anderseits das „Gnadenverhältnis" „in der echten Liebesbeziehung" sieht, deutet er eben die Liebe als das an, worin allein echt der „Mensch als Transzendenz" geschieht. Aber die „Aufgabe eines Mittenbereiches", wie sie Guardini dem „Herzen" zuweist (66), bleibt nicht in einer einfachen Beziehung der „Schwebe" (62) zu dem elementaren Wirbel, wie er im „Untergang als Aufgang" liegt. Liebe im „Herzen" erscheint als Temperierung, Liebe im „Untergang als Aufgang" aber als ungestümer Sturm. Temperierung aber entspricht der „Humanität", wie ihre drei Jahrhunderte sie an Stelle der Stille der Göttlichen Majestät anbeteten. Sturm dagegen ist der Rhythmus, der durch das Jetzt des Sturzes der „Humanität" braust. Darf ein Mensch sich vermessen, das Ungestüm des Sturmes der Göttlichen Liebe in einem „Herzen" als „Mittenbereich" zu temperieren? Darf aber auch umgekehrt ein Mensch sich vermessen, mit seinem Dasein endlichen Maßes mit der Maßlosigkeit der Göttlichen Liebe mitzuschwingen?

Hierin ist die eigentliche Frage des Menschen erreicht, hierin aber auch die eigentliche Sicht Gottes in der Menschwerdung gewonnen. Zwischen Maß und Maßlosigkeit der Liebe entspringt der Aufruhr der Erbsünde: aus dem begrenzten Maß des Menschlichen, „über-hinaus-zuspringen" (transcendere) in das Maß der Maßlosigkeit Gottes, um dieses in das Maß des Menschlichen als „unendliche Dynamik" zu bannen. Zwischen Maß und Maßlosigkeit der Liebe entspringt aber auch der Ausbruch der Erlösung: da es der „Sprung Gottes" ist (wie ein alter Kirchenvater sagt), in das begrenzte Maß eines „Menschen wie sonst" einzuspringen und eben so das Maß der Göttlichen Maßlosigkeit als „personale Form" dem Menschlichen zu schenken, daß nun das ins Maß beschränkte Menschliche eben in der Demut dieses Beschränktseins nicht nur zur Göttlichen Maßlosigkeit sich „transzendieren" könne, sondern geradezu die Transzendenz dieser Maßlosigkeit als sprengend füllenden und füllend sprengenden Rhythmus in sich trage. So allein und wahrhaft wird es der „Mensch als Transzendenz": wie der zweite Korintherbrief im 11. und 12. Kapitel ihn

schildert. Es ist Transzendenz als „über hinaus gehoben über sich": „entrückt bis zum dritten Himmel". Es ist eben hierin aber der gerade in solcher Transzendenz gesteigerte Taumel des Preisgegebenen und Geschleuderten: in den „Faustschlägen" des „Satan-Engel". Es ist Transzendenz, wie ein Hymnus des hl. Johannes vom Kreuz es sagt:

„Um wieviel höher je hinhing ich
zu diesem Wurf so erhaben,
soviel niedriger je und rückergeben
und heruntergekommen mich fand ich;
Spielzeug: nicht hatte ich irgend Erjagen;
und heruntergab ich mich so sehr, so sehr,
daß ich war so hoch, so hoch...." (Obras III 169).

Der Aufstieg der Frau im Frühchristentum

Von Anton Koch S. J.

In einem Beitrag „Christentum und Frauentum im deutschen Mittelalter" wurde vor einiger Zeit in dieser Zeitschrift die Leistung der Kirche für die Frau, vorab im Lebensraum der christlich-deutschen Frühzeit, zusammenfassend gewürdigt (Bd. 128 [1934] 19—32). Die dort gegebene Darstellung legt schon von sich aus den Gedanken nahe, die Entwicklungslinien des Frauenproblems in der christlichen Kirche aus der Frühzeit des deutschen Volkes in die Frühzeit des Christentums überhaupt zu verfolgen, da das christlich-germanische Mittelalter naturgemäß auch in dieser Hinsicht auf dem Grund weiterbaute, den die junge Kirche des christlichen Altertums gelegt hatte. Eine solche Weiterführung und Ergänzung erscheint aber auch aus dem Grunde erforderlich, weil heute, wenn auch nicht zum ersten Mal, so doch mit erneuter Wucht Anklagen gegen die Kirche erhoben werden, die ihr nicht weniger als ein vollständiges Versagen in unserer Frage, ja die schwerste Versündigung am Frauentum überhaupt zur Last legen.

So lesen wir z. B. in einem Kampfblatt deutschgläubiger Haltung — der Name tut nichts zur Sache, da die Ausführungen dem Inhalt nach in den Blättern ähnlicher Geistesrichtung bald da, bald dort wiederkehren —, das Christentum habe das Weib und seine Bestimmung herabgewürdigt, es habe die Abkehr von der Natur und die Ertötung des Fleisches gepredigt und dadurch die Köpfe und Herzen seiner Bekenner verwirrt, es habe die Frau zur Sklavin des Mannes, ja zur Dirne erniedrigt u. a. m. Zum Beweis für diese vernichtenden Anklagen werden, abgesehen von den Ausgeburten einer groben Unwissenheit in katholischen Dingen, z. B. über das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Marias, eine Reihe von Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern bemüht, deren Aussprüche, mit sorgfältiger Einseitigkeit ausgewählt und quellenmäßig in keiner Weise belegt, die Verachtung des Weibes unter den „Leuchten theologischer Wissenschaft" dartun sollen.

Wir glauben auch in diesem Punkt, daß nicht billige Schwarzweißmalerei,

sondern nur ruhige Versenkung in den geschichtlichen Tatbestand unter Würdigung möglichst aller in Betracht kommenden Gegebenheiten Licht und Schatten gerecht verteilt und so zu einer wirklichkeitsgetreuen Klärung der Frage führt. Dieser Versuch sei hier gemacht, wobei ausdrücklich betont werden mag, daß es sich um einen V e r s u c h handelt, das wenn auch oft behandelte, so doch noch lange nicht allseitig durchforschte weitschichtige Thema in seinen wichtigsten Teilen zu beleuchten. Der Ausgangspunkt ist dabei die Lage der Frau in der Zeit um Christus und der Anruf Christi an sie. Die Frau selbst wird die Antwort auf diesen Anruf geben. Aus beiden zusammen, Ruf und Antwort, ergeben sich die geschichtlichen Auswirkungen auf Persönlichkeit und Wertung der Frau.

Die Stellung der Frau in den vorchristlichen und außerchristlichen Epochen zutreffend zu schildern, ist auch dann nicht leicht, wenn man sich allein auf jene Gebiete und Völker beschränkt, in denen das junge Christentum während der ersten Jahrhunderte seines Bestehens zunächst Aufnahme und Verbreitung fand. Handelt es sich doch hier um ein Thema der Kulturgeschichte, zu dem die Quellen besonders spärlich fließen, bei dem darum die Gefahr der Verzeichnung oder allzu raschen Verallgemeinerung besonders naheliegt. Auch die christliche Apologetik der früheren und neueren Zeit hat — diesen Eindruck erhält man da und dort — bei der Schilderung des Schicksals der Frau vor Christus die Farben nicht selten dunkler gewählt, als es der Wirklichkeit, wenigstens der Gesamtwirklichkeit entspricht. Vielleicht mag dabei unbewußt das Streben geleitet haben, auf solch dunklem Hintergrunde die Erlösung des Weibes durch Christus um so heller hervortreten zu lassen, obgleich man dann nicht so leicht zu erklären vermag, wie ein also geknechtetes, entseeltes, ja verkommenes Frauentum mit solcher Schnelligkeit sich den erhabenen Gedanken und Forderungen Christi erschließen konnte, wie dies tatsächlich der Fall war. Es ist sicher ein leichtes, aus den wenig günstigen Lebensbedingungen der Frau in einigen Himmelsstrichen, etwa im alten Athen, aus den Sittenschilderungen von Satirikern und Philosophen, die die Verirrungen einer entarteten Welt der römischen Kaiserzeit zur Zielscheibe ihrer Angriffe machen, oder aus gelegentlich überlieferten Großskandalen, die nirgendwo fehlen, ein Bild antiken Frauentums zu entwerfen, das zu den heutigen Auffassungen von Wesen und Würde der Frau in grellem Widerspruch steht. Aber die g a n z e Wirklichkeit ist das nicht. Es gab andere Gebiete, andere Zeiten, andere Lebensverhältnisse, die der Frau günstiger waren, die der Entfaltung ihrer Eigenart weiteren Spielraum ließen. Und vor allem: es gab immer und überall Frauen, auch in Rom, auch in Athen, die durch alle Ungunst der Verhältnisse hindurch sich ihre frauliche Eigenart bewahrten und diese auch gegen den Widerstand der Zeit- und Volksanschauungen in stiller Treue durchzusetzen wußten, wenn auch kein zufällig wiedergefundener Grabstein, keine wiederentdeckte Zeile auf Papyrusfasern, kein gelegentliches Lob eines alten Schriftstellers mehr von ihrem Sorgen und Lieben spricht. Das Hochbild einer Frau vornehmer Kreise, wie es der verbannte Seneka in dem Trostschreiben an seine Mutter Helvia

zeichnet[1], steht auch in den Zeiten des römischen Niederganges sicher nicht vollkommen vereinzelt da, und das trauliche Idyll, das Ovids Metamorphosen von dem ehelichen Zusammenleben der beiden guten Alten Philemon und Baucis schildern, ist gewiß ebenso naturwahr der Wirklichkeit nachgemalt, wie es in schlichten ländlichen Verhältnissen wohl in manchem Dorf des römischen Imperiums anzutreffen war.

Trotzdem — auch wenn man einmal alles vergißt, was an dunklen Zügen bald da, bald dort in Erscheinung tritt — von den Mädchenaussetzungen und der heiligen oder unheiligen Prostitution bis zu den Verheerungen, die Päderastie oder gar das weibliche Sklavenelend in der Seele der Frau anrichten mußten; wenn man auch alles zusammenträgt, was das Gesamtbild versöhnlicher wirken läßt: es lag und liegt über all diesem Frauentum der alten Zeit etwas wie letzte Dumpfheit und Unerlöstheit ausgebreitet, eine letzte Sinnlosigkeit und Ratlosigkeit, die Goethe, seherisch antikes Fühlen deutend, seine Iphigenie in das ergreifende Wort zusammenfassen läßt: „Ich rechte mit den Göttern nicht; allein der Frauen Zustand ist beklagenswert." Hineingeworfen in den Strudel des menschlichen Daseins und der Willkür seines Auf und Nieder preisgegeben, suchte die Frau vergebens nach einem Stern, der ihr milde und stark zugleich die Richtung wies, um ihre innerlichsten Werte, von denen sie selbst mehr ahnte als wußte, groß und unbeirrbar darzuleben. Nach allem, was sich ihr in herkömmlicher Sitte und Anschauung an Möglichkeiten bot, einzig nur als wertlose oder bestenfalls wertvolle Zugabe zum Leben des Mannes betrachtet, mußte ihr Fragen nach Eigenstand und Eigenwert ihres Wesens, wenn es überhaupt aufstieg, doch stets ins Leere verhallen. Und wagte sie es, wie etwa im späten Rom, die demütigenden Fesseln einmal zu sprengen, so erkämpfte sie sich vielleicht die rechtliche oder sexuelle Emanzipation, aber sie verlor darüber zugleich ihren fraulichen Adel und damit auch die Achtung des männlichen Geschlechts. Unmündig im Tiefsten und Letzten auch dort, wo ihr, wie z. B. im hellenistischen Ägypten[2], die Entwicklung der Verhältnisse äußerlich eine gewisse Freizügigkeit eingeräumt hatte, blieb die Frau „anonym", namenlos in jenem letzten Sinn dumpfer Namenlosigkeit, der sie im Reiche vollwacher Persönlichkeit zur Null stempelte. Denn es war keiner, der sie in diesem Sinn bei ihrem Namen angerufen hätte.

Da kam Christus — und rief die Frau bei ihrem Namen. Ganz schlicht, aber ganz groß und einmalig. Man hat, um die Gewalt und Hoheit dieses Anrufs und seine Wirkung auf die Frau zu beschreiben, sehr schön auf Max Klingers Gemälde „Christus im Olymp" verwiesen[3], wo die Gestalt der Psyche, der „jugendlichen Unsterblichen", hilfesuchend und anbetend zugleich vor Christus niedersinkt, indes die Olympier kalt und verloren auseinanderstieben; man könnte, um bei einem Bilde biblischer Wirklich-

[1] Vgl. J. Stiglmayr, Ein kulturgeschichtliches Idyll aus den Schriften Senekas — Edelgestalten einer altrömischen Familie, in dieser Zeitschrift 99 (1920) 441—454.

[2] W. Schubart, Die Frau im griechisch-römischen Ägypten, in: Internationale Monatschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik 10 (1916) 1507 ff.

[3] Ketter, Christus und die Frauen (Düsseldorf 1933) 47 f.

keit zu bleiben, das, was sich zwischen Christus und der Frauenseele zutrug, ebensogut versinnbildet sehen in der Szene, die sich am Grab des Auferstandenen ereignete: wie Er, der Herr des Lebens, am Morgen seines Ostertages sich der ratlos suchenden Magdalena mit einem Wort zu erkennen gibt, indem er sie bei ihrem Namen ruft — „Maria!", und sie sinkt zu seinen Füßen nieder mit dem Ruf, in dem sich der Jubel des Findens mit dem des Gefundenseins vereint: „Mein Meister!" (Joh. 20, 16.)

Das war es, was Jesu Erscheinung in der Geschichte des Frauengeschlechts einzig dastehen macht: daß er die Frau in der vollen Erhabenheit seines gottmenschlichen Selbstbewußtseins liebend zu sich rief und sie damit zur Vollmündigkeit ihres Wesens vor Gott und den Menschen erweckte. In dieser einen Tatsache liegt alles beschlossen; alles andere, was er an der Frau und für die Frau tat, hat hier seine Mitte und alle weitere Entwicklung hier ihren Quellpunkt.

Ganz schlicht, so sagten wir, geschah dieser Anruf. Es fiel dabei kein Wort, das nach Revolution oder Emanzipation der Frauenwelt geklungen hätte, nicht einmal ein Wort, das man als „programmatisch" für die Frauenfrage ansprechen könnte. Und doch — was immer Christus sprach und tat, wie er der Frau gegenübertrat und wie er sie aufnahm[4], alles dies trug etwas ganz Neues, Umstürzendes in sich. Denn Er sprach die Frau in ihrem Allerheiligsten an, zu dem Er allein den Zutritt wußte — in jener Tiefe ihres Wesens, wo sie gottunmittelbar dem Ewigen gegenübersteht. Nicht als ob er ihre frauliche Eigenart geleugnet oder auch nur übersehen hätte; im Gegenteil, er ging in allem mit feinstem Zartgefühl in die Besonderheit ihres Wesens ein. Aber gerade indem er, ihre Frauenart bestätigend, zugleich die Gottunmittelbarkeit ihres Menschentums über alle zeitgegebenen Bindungen und Hemmungen hinweg so selbstverständlich vor ihr und aller Welt ans Licht hob, gab er ihr jenes neue Bewußtsein, dem Paulus späterhin Ausdruck verleihen sollte mit den Worten: „Da ist nicht ... Mann noch Weib; denn allzumal seid ihr Einer — in Christus Jesus" (Gal. 3, 28). Damit war in der Tat „ein neues Frauenideal aufgestellt, nämlich das Ideal der Frau, welche in allen letzten und höchsten Fragen der Religion und Weltanschauung, der Persönlichkeit und der sittlichen Lebensführung nicht mehr abhängig ist von Sitte und Gewalt anderer, sondern als freie sittliche Persönlichkeit verantwortlich ist ihrem Gott und sich mit dem Manne zusammenfindet in dem gleichen Glauben, der auch ihr eine ewige Bestimmung verleiht"[5].

Die Frau selbst hat auf den Anruf Christi die Antwort gegeben, eine Antwort, die ebenso groß in sich wie weittragend in ihren Folgen für das Frauengeschlecht selbst war.

Es kam die Zeit der ersten Ausbreitung des Christentums, die Blütezeit des ersten Eifers und der Liebe. Und siehe da — wohin wir blicken, die Frau steht wetteifernd neben dem Mann, Christi Lehre und das neue Leben, das er schenkte, hineinzutragen in eine altgewordene

---

[4] Vgl. J. Leipoldt, Jesus und die Frauen. Leipzig 1921.

[5] H. Jordan, Das Frauenideal des Neuen Testamentes (Leipzig 1909) 16.

Welt, in Hütten und Paläste, wo immer Menschenherzen sich der neuen Botschaft öffnen wollten. Paulus vor allem ist es, der, wie er mit weitem Herzen und weitem Blick die Frau als Helferin in den Dienst des Missionswerkes stellte, so auch den treuen Mitarbeiterinnen im Danken und Grüßen seiner Briefe für immer ein Denkmal gesetzt hat[6]. Viele Hunderte von andern stillen Trägerinnen der Christusbotschaft aus den ersten Jahrhunderten sind unbekannt geblieben, soweit nicht eine gelegentliche Erwähnung bei den Schriftstellern der Frühzeit, der Titel einer Katakombe oder Kirche, die sie zum heiligen Dienste schenkten, oder eine Grabinschrift ihren Namen der Vergessenheit entriß[7]. Daß es ihrer viele waren, die ohne Aufsehen, aber wirksam durch Wort und Beispiel für Christus warben, beweist der gereizte Spott eines Celsus und anderer, die erhaben über die neue Religion der „Weiber und Kinder" lächelten. Dabei waren es nicht nur Sklavinnen und „kleine Leute", sondern auch Frauen von hohem und höchstem Rang, die sich im Dienst dessen einsetzten, der ihrem eigenen Leben Sinn und Erfüllung gegeben hatte[8]. So ist es gewiß nicht übertrieben, wenn ein Überblick über die Leistung der Frau in dieser ersten Zeit der Verbreitung ihr Lob in die Worte zusammenfaßt: „Die stille, opfermutige Tätigkeit, das häusliche Apostolat der von Christus erst zur vollen Persönlichkeit erhobenen Frau war für das Emporblühen der jungen, rechtlosen Pflanze des Christentums von hoher, ja oft von ausschlaggebender Bedeutung."[9]

Die Treue und Kraft der Hingabe an Christus sollte aber von der Frau in noch höherem Maße unter Beweis gestellt werden. Es kam die Zeit der Verfolgungen, die alles, was da hoffnungsvoll in Blüte stand, vernichten zu wollen schien. Es kam das Heldenzeitalter der jungen Kirche, die Zeit des blutigen Bekennertums. Und wieder sehen wir die Frau im Wetteifer mit dem Manne, da wo es galt, unter dem Einsatz des eigenen Lebens von Christus und für Christus Zeugnis abzulegen. Mit Ehrfurcht und nicht ohne Staunen ob der Seelengröße, die das „schwache" Geschlecht in diesem heldenhaften Ringen mit Leiden und Tod um des Glaubens willen bewies, erzählen die alten Berichte von den Martyrien der Frauen und Jungfrauen, die aus allen Ständen und Schichten der Bevölkerung, in allen Himmelsstrichen des römischen Weltreichs ihr Blut für Christus vergossen, mit keiner andern Schuld beladen, als daß sie — wie so manche aus ihnen dem Richter sagte — „durch Gottes Gnade Christin" waren. Groß ist die Zahl derer, von denen namentliche Kunde auf uns kam, größer noch diejenige der ungenannten Opfer einer gerade Frauen gegenüber (wie selbst Heiden mehr als einmal gestanden) doppelt sinnlosen und schamlosen Verfolgungswut. Mag auch um die Gestalt mancher der bekanntesten jungfräulichen Martyrinnen, wie Agatha, Lucia, Agnes, Cäcilia, sich ein Kranz von Legenden geschlungen haben, der den geschichtlichen Kern

[6] Vgl. G. Fangauer, Stilles Frauenheldentum: Frauenapostolat in den ersten drei Jahrhunderten des Christentums (Münster 1922) 49—65.

[7] Ebd. 90—99.

[8] Ebd. 107—119.

[9] Ebd. 119.

ihres Martyriums üppig umrankt: gerade diese Tatsache zeigt, zusammen mit dem verklärten Inhalt der Legenden selbst, mit welch begeisterter Liebe die Nachkommen am Gedächtnis dieser Heldinnen der Frauenwelt festhielten. Und Heldentum war es, was hier aus „schwachen" Frauen unüberhörbar sprach und vielleicht mehr noch als das gefaßte Dulden männlicher Blutzeugen dem Christentum neue Anhänger warb. Mehr als einmal mögen Heiden von der Richtstätte fortgegangen sein mit dem Eingeständnis, daß „niemals ein Weib so vieles und so Entsetzliches ausgehalten hatte" [10] wie diese Frauen, die für Christus litten. Noch heute ergreifen gerade jene Martyrerakten, deren Echtheit absolut feststeht, wie z. B. die Erinnerungen einer hl. Perpetua, durch die schlichte Größe, mit der sich hier heldenhaftes Frauentum und frauliches Heldentum offenbart. Denn eben als Frauen litten sie, und mitten in dieser männlichsten Bewährungsprobe der Furchtlosigkeit gegenüber Leiden und Tod haben sie doch nie das Weib in sich verleugnet. So konnte auch hier die geistig-moralische Rückwirkung nicht ausbleiben: „Wenn für die antike Welt der Heros, der Held, eo ipso der Mann war, so trat hier im heldenhaften Martertum die christliche Frau ebenbürtig neben den Mann." [11]

Auch die Zeit der großen Verfolgungen ging vorüber — es kamen die Tage des Friedens zwischen Staat und Kirche und damit für das junge Christentum der Beginn des Aufstiegs zur Reichsreligion. Aber — als hätte das christliche Gewissen die Gefahren der nunmehr einsetzenden Entwicklung vorausgeahnt, als sollte der heldische Schwung, der in den Tagen der großen Passion die Edelsten durchglühte, hinübergerettet werden in die kommende Zeit der Ruhe —: noch vor dem Verklingen der letzten Verfolgung waren die ersten Einsiedler in die Wüste gezogen, um dort im einsamen Ringen um die höchsten Ideale des Christentums ein unblutiges, aber dafür lange andauerndes Martyrium auf sich zu nehmen, den alten Menschen zu kreuzigen, daß der neue, christförmig gestaltete vollendet werde. Mag auch der erste Aufschwung der Begeisterung oder die Unerfahrenheit in den neuen Lebensformen dem jetzt anhebenden Aszetentum hie und da einen heute fremd anmutenden Zug gegeben haben, dem Ernst und der Kraft des Wollens, das diese neuen „Ringkämpfer Christi" beseelte, kann kein tiefer Blickender seine Achtung versagen, auch wenn er in der Wahl der Wege ihnen nicht folgen zu können glaubt. Es waren heldische Gedanken, die diese Menschen trieben, und was sie in der Einsamkeit der Wüste und bald darauf in der Gemeinschaft der ersten klösterlichen Vereinigungen lebten, war Heldentum.

Und siehe da — kaum hatte der Gedanke dieses neuen Weges der Nachfolge Christi in den Zellen der Anachoreten lebendige Gestalt gewonnen, da war wiederum die Frau zur Stelle und trat — ein drittes Mal — beherzt und begeistert in edlen Wettstreit mit dem Mann. Tausende von hochgesinnten Frauen zogen in der Folge in die Einöden und Klöster, um

---

[10] Eusebius, Hist. eccl. V 1, 55 (MG 20, 429); aus dem Martyrium der Blutzeugen von Lyon (Blandina).

[11] Jordan a. a. O. 19.

unter den gleichen Härten und Belastungsproben wie die Mönche den Zielen eines ganz Gott geweihten Lebens nachzueifern. Schon der erste Bericht aus der Frühzeit des Mönchtums, die köstliche Sammlung von Mönchsgeschichten des Palladius, weiß von einer Reihe edler Frauen zu erzählen, die je in ihrer Weise dem Beispiel der Anachoreten und Koinobiten folgten; und Theodoret von Cyrus, ebenfalls Verfasser einer Mönchsgeschichte, gedenkt ausdrücklich der „Frauen, die nicht weniger tapfer, vielleicht sogar noch tapferer gerungen haben" als die Männer[12]. Er ist es auch, der von der raschen Ausbreitung der weiblichen Klostergemeinschaften und von den treibenden Gründen ihres Aszetentums das schöne Zeugnis ablegt: „Solche Stätten der Tugend gibt es tausende, ja unzählige, nicht nur bei uns, sondern im ganzen Morgenlande.... Seitdem nämlich Christus der Herr, von einer Jungfrau geboren, die Jungfräulichkeit zu Ehren erhoben hat, grünen die Auen der Jungfrauschaft und bringen ihrem Schöpfer diese duftenden, unverwelklichen Blüten dar, ihm, der keinen Unterschied macht zwischen männlichem und weiblichem Geschlecht und die Tugend nicht auf zwei Menschenklassen verteilt.... Denn nach dem hehren Apostel ‚gibt es in Christus nicht Mann noch Weib', da ein Glaube es ist, der Mann und Weib verliehen wurde."[13]

Nicht ohne tiefe Berechtigung betont auch dieser Text die Ebenbürtigkeit des Weibes mit dem Mann „in Christus". Aber es wäre ungerecht, über dem Wort des Apostels die Leistung der Frau selbst zu vergessen: die Ebenbürtigkeit, die Christus der Frau grundsätzlich zugesprochen, die Paulus in klassischen Worten zum Ausdruck gebracht hatte — diese Ebenbürtigkeit hatte sich die Frau durch die Tat, durch den hingegebenen Einsatz ungezählter Tausender in Leben und Tod während der nunmehr verflossenen Jahrhunderte heroisch erkämpft und sich so die Gabe Christi auch in den Augen der Menschen ehrenvoll verdient. Es war eine wirkliche „emancipatio", ein Herauswachsen aus den Fesseln der Unmündigkeit und Geschlechtsgebundenheit in die Freiheit personalen Selbstandes, das um so mehr von Versuchen anderer Art absticht, als diese Emanzipation sich ohne jede Einbuße fraulicher Eigenart vollzog, sondern sie im Gegenteil adelte und damit in den Augen des andern Geschlechts erhob.

Denn die Rückwirkung auf die allgemeine Wertung der Frau konnte nicht ausbleiben. Das Männergeschlecht mußte die Leistung der Frau, ihren Idealismus und ihre sittliche Energie, wenn es gerecht sein wollte, anerkennen. Das geschah denn auch, nicht nur in gelegentlichen Äußerungen, sondern ganz bewußt und betont. Zeuge dessen ist heute noch die steigende Zahl der Schriften, in denen sich Männer der Kirche mit der Frau befassen. Hier wird sie absolut ernst genommen in ihrem Fragen und Ringen, ihrer fraulichen Eigenart und — Vollendung. Zumal die Großgestalten der Frauenwelt werden mehr und mehr ins Licht gerückt. Vom anekdotenhaften Zug und den Kurzberichten über das Leben heiliger Frauen geht die Entwicklung zur ausführlichen Lebensbeschreibung, die nun — ein

[12] Hist. relig. 29 (MG 82, 1489).
[13] Ebd. 30 (MG 82, 1493); in der Kösel-Ausgabe der Schriften Theodorets I 178.

völlig Neues in der Alten Welt — die Charakterschilderung der Frau zum Hauptgegenstand literarischer Behandlung macht. Leuchten theologischer Wissenschaft, ein Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Basilius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Gregor der Große u. a. versenken sich liebevoll in das Ringen und Reifen heiliger Frauengestalten, in deren Reihe heilige Mütter, wie Makrina, Nonna, Silvia, Anthusa, Monika, ebensowenig fehlen wie Jungfrauen, die, wie Marcellina, Placilla, Scholastica u. a., ihr Leben Gott geweiht hatten, um einzig zu denken, „was des Herrn ist". Mag dabei auch da und dort eine gewisse schematische Ausrichtung des schriftstellerischen Interesses in der Art der Ausführung wahrzunehmen sein[14], der Grundzug ist doch in allem eine aufrichtige Verehrung vor der Hoheit wahren, von christlichem Ethos verklärten Frauentums.

Schon diese schriftlichen Denkmäler zeigen, wie unbegründet es ist, der alten Kirche überhaupt oder ihren führenden Vertretern einfachhin Geringschätzung oder Verachtung des Weibes vorzuwerfen. Von einer solchen Einstellung im allgemeinen kann, wenn man alles zusammenfaßt, was die Quellen bieten, schlechthin nicht die Rede sein. Wohl mag man auf das eine oder andere temperamentvolle Wort etwa bei Tertullian oder Hieronymus hinweisen, in dem sich eine Herabsetzung der Frau auszusprechen scheint. Aber diese beiden heißblütigen Naturen — Afrikaner der eine, der andere Dalmatiner — haben bei ihrem rhetorischen Feuer wie so manchmal sonst, so auch hier nach eigenem Eingeständnis über das Ziel hinausgeschossen; beide finden bei anderer Gelegenheit, schwunghaft im Lob wie im Tadel, über die Frau Worte, die zeigen, daß sie ihre wahren Werte wohl zu würdigen wußten[15]. Wenn sich selbst bei Goethe gelegentliche Äußerungen finden, die dem Frauengeschlecht gegenüber wenig schmeichelhaft klingen[16], von Schopenhauer und Nietzsche ganz zu schweigen, so wird man Anwandlungen ähnlicher Art auch bei einem kirchlichen Schriftsteller der alten Zeit nicht allzu tragisch nehmen und vor allem nicht grundlos verallgemeinern dürfen. Ambrosius z. B., der selbst in seiner Schwester Marcellina von Jugend auf ein Bild edelster Weiblichkeit vor Augen hatte, erweist sich nicht nur als feinsinniger Kenner der Frauenseele, sondern auch als ihr gerechter und mitfühlender Anwalt, wo immer es für das Verständnis ihres Herzens und für ihre Ehre einzutreten gilt[17].

Von größerem Gewicht als gelegentliche Entgleisungen einzelner möchten gewisse dogmatische Gedankengänge erscheinen, die der Wertung der Frau in der Lehre des Christentums abträglich sein konnten. Man weist hier insbesondere auf die Rolle hin, die manche Kirchenväter im Anschluß

---

[14] Vgl. A. Kalsbach, Die Vita S. Macrinae, in: Das Bild vom Menschen, Festgabe für F. Tillmann (Düsseldorf 1934) 36—41.

[15] Vgl. z. B. die schöne Stelle über christliche Gemahlschaft bei Tertullian, Ad uxorem 2, 9 (ML 1, 1302), oder Hieronymus' Nachrufe auf Paula, Fabiola, Marcella (in der Kösel-Ausgabe seiner Schriften I).

[16] Z. B. die launigen Verse im Westöstlichen Divan (IV 14): „Behandelt die Frauen mit Nachsicht! Aus krummer Rippe ward sie erschaffen; Gott konnte sie nicht ganz grade machen" usw.

[17] J. Mausbach, Der hl. Ambrosius von Mailand über Beruf und Würde der Frau, in: Altchristliche und moderne Gedanken über Frauenberuf. M.-Gladbach 1906.

an Paulus (1 Tim. 2, 14) beim Sündenfall der Stammutter Eva zuschreiben und die angeblich das Weib schlechthin als die Quelle alles Übels hinstellen sollte. Aber abgesehen davon, daß andere, nicht minder angesehene Väter und Schriftsteller — z. B. Klemens von Alexandrien, Chrysostomus oder Ambrosius, der in diesem Fall geradezu eine Verteidigung des Weibes gegenüber dem Manne unternimmt[18] — durchaus von der bezeichneten pessimistischen Ansicht abweichen: es handelt sich auch bei den zuerst Genannten nicht um ein endgültiges Gesamturteil über die Frau schlechthin, sondern um eine tiefere Untersuchung des Sündenfalls, die zunächst auf Eva allein beschränkt bleibt. Von einer ungerechten Verallgemeinerung hielt die theologische Spekulation schon der Blick auf jene Frau ab, die als „zweite Eva" leuchtend im Denken und Sinnen auch der ersten christlichen Jahrhunderte steht: Maria. Warum zählt man, wenn man schon die wenigen abträglichen Evastellen zusammenträgt, nicht auch die weit zahlreicheren Belege auf, in denen die Kirchenväter aller Jahrhunderte Maria als die Auserwählte unter den Frauen feiern, die in gottbegnadetem Frauentum den durch die erste Eva über die Menschheit gebrachten Unsegen in Segen und Heil verwandelte?

Man weist in diesem Zusammenhang auch gerne auf die untergeordnete Stellung hin, die die Frau im gottesdienstlichen Leben der Kirche damals schon einnahm, insbesondere auf ihren Ausschluß von amtlicher Betätigung im Lehr- und Priesteramt. Wie wenig zutreffend es ist, aus diesen Tatsachen eine Zurücksetzung der Frau herauszulesen, hat unlängst erst eine Frau in einer ungemein feinsinnigen Studie entwickelt[19]. Sie zeigt die Besonderheit, aber auch die „Gefahr der Frau", die „Gefahr des Amtes", die Notwendigkeit einer „Abgrenzung des Gottesdienstes" und kommt zu dem Schlusse: „Vermag die Frau . . . im Nichtamtlichen ihr Bestes zu leisten, so würde sie oftmals, infolge der eigensten Gefahren ihrer Natur, im Amtlichen ihr Schlechtestes leisten" (39). Sie ist also vom Priestertum nicht ausgeschlossen wegen ihrer Minderwertigkeit, sondern wegen ihrer Anderwertigkeit, die auf den Weg des mütterlichen Dienstes, des „nichtamtlichen, außerhierarchischen, titellosen, verborgenen Priestertums" verweist (29). In der Tat hat die Frau gerade bei jenen Sekten, die ihr den Zugang zum kultischen und prophetischen Wirken im Gegensatz zur Großkirche öffneten, sehr bald den beschämendsten Abstieg aus ihrer Frauenwürde erlebt, eine Bestätigung für die „Sicherheit, mit der die vom Heiligen Geiste geleitete Kirche immer wieder auf die rechte Linie" verwies, die das Amtspriestertum der Frau nicht hätte verkümmern lassen, wenn es im Heilsplan Gottes vorgesehen gewesen wäre (47).

Aber hat nicht das aufkommende Mönchtum mit seiner Aszese im Weib die große Versuchung sehen gelehrt und damit die Frau doch wieder in peinlicher Weise zum bloßen Geschlechtswesen erniedrigt? Wenn man einer neueren Darstellung aus protestantischer Sicht folgen wollte (Reli-

[18] De inst. virg. c. 4, 25—31 (ML 16, 311 f.).

[19] Vom Priestertum der Frau. Von Oda Schneider. (Laienbücherei, Heft 2.) Wien 1934, Seelsorger-Verlag. Kart. M. 1.—. Zur Stellung des hl. Paulus in unserer Frage vgl. diese Zeitschrift 103 (1922) 48—54.

gion in Geschichte und Gegenwart: „Mönchtum", IV 135), hätte der Mönch „durch ängstliches Vermeiden auch nur des Anblicks eines weiblichen Wesens die Ertötung alles sinnlichen Begehrens erstrebt", mit dem Erfolg, daß er „diese gewaltsame Unterdrückung der Natur durch eine ungeheuerliche Steigerung des Phantasielebens" in sexueller Hinsicht bezahlte.

Auch hier sprechen die Quellen eine andere Sprache, die die „Phantasie" mehr auf seiten heutiger Darstellung als auf der der alten Mönche erweist. Wer sich näher mit der gesamten Mönchsliteratur der alten Zeit befaßt, wird bald bemerken, daß das geschlechtliche Problem bei weitem nicht den Rang einnimmt, den man ihm in solchen und ähnlichen Schilderungen zuschreibt. Man prüfe die alten Regeln eines Antonius, Pachomius, Makarius, die aszetischen Schriften eines Evagrius Ponticus, Nilus, Diadochus usw.: diese Männer hatten andere Anliegen als die „gewaltsame Unterdrückung der Natur", die sie, wenn sie gelegentlich einmal auf diese Frage zu sprechen kommen, sogar ausdrücklich ablehnen[20]. Man lese die oben genannten Mönchsgeschichten des Palladius oder, um eine andere vielgelesene Sammlung aus späterer Zeit zu nennen, die „Geistliche Wiese" des Johannes Moschos: Da ist keine Spur von den lüsternen Pfaffenspiegeleien eines Corvin oder ähnlicher „Sittenschilderer", dafür finden wir hier echtes Menschentum, wohl auch in Versuchung, Schuld und Fehle, hie und da in Absonderlichkeiten und Torheiten — Käuze hat es immer gegeben, auch unter den Aszeten —, aber im großen ganzen so vernünftig und natürlich, auch im Verhältnis Mönch — Weib, daß man an den Miniaturbildern aszetischer Praxis, wie sie hier leibt und lebt, oft helle Freude haben kann[21].

Ein anderer Vorwurf, den man gegen das Aszetentum erhoben hat, greift tiefer und bedarf darum genauerer Untersuchung, der Vorwurf nämlich, das durch die neue Welle hochgetragene Jungfräulichkeitsideal habe den Ehe- und Muttergedanken in den Hintergrund gedrängt und damit die natürliche Bestimmung des Weibes für das frühchristliche Denken entwertet. In der Tat zog damals durch das gesamte Geistesleben ein mächtiger Strom weltflüchtiger Sinnenfeindlichkeit, der, aus mannigfaltigen hellenistisch-orientalischen Quellen gespeist und vom Ursprung

---

[20] Z. B. Nilus, De octo vitiis (MG 79, 1448): „Wir haben es nicht darauf abgelegt, das Triebleben zu vernichten, sondern uns im Kampf mit ihm zu bewähren"; der griechische Text ist noch einprägsamer: „Wir sind nicht ‚ekrizôtai' (Entwurzler) der Leidenschaften, sondern ihre ‚antagonistai'". Vgl. die entsprechende Erzählung aus Palladius' Mönchsgeschichten über Pachon (n. 23) mit der Schlußmoral an den bedrängten Aszeten: „Geh deines Weges und k ä m p f e!"

[21] Hier nur ein kleiner Zug aus Johannes Moschos (MG 87 III, 2999 n. 136): „Der Einsiedler Sisinius betet in seiner Höhle ‚am heiligen Jordan' eben die Terz, als eine Sarazenin bei ihm eintritt und ihm unzweideutig ihre Dienste anbietet. Er betet zuerst seine Terz zu Ende und fragt sie dann ganz ruhig aus: ob sie Christin sei; ob sie dann nicht wisse, was Gott davon halte; warum sie es also doch tun wolle — und da kommt es heraus: „Ich habe Hunger." Darauf der Anachoret: „Gut, so tu es nicht, aber komm jeden Tag; und wie mir's Gott der Herr beschert, sollst du von mir zu essen haben." Treu wie ein Hündlein kommt sie jeden Tag, solang der gute Klausner sich in jener Gegend aufhielt. — Nichts leichter für eine Phantasie im Stile Corvins, als aus einer Episode dieser Art eine Skandalgeschichte zu machen; die Wirklichkeit war nüchterner — und menschlicher.

an durch einen überspitzten Leib-Seele-Dualismus in seiner Richtung bestimmt, da und dort in die grundsätzliche Verneinung alles sinnlichen und geschlechtlichen Lebens ausmündete, wobei sich nicht selten die gewöhnliche Folge eines übersteigerten Rigorismus einstellte, indem die scheinbare sittliche Strenge bald schon in vollste Zügellosigkeit umschlug. Die Großkirche hat niemals die Verirrungen mitgemacht, zu denen diese Strömungen mehr als eine der frühchristlichen Sekten fortrissen. Sie verurteilte die falsche Gnosis ebenso wie die zum Teil von ihrem Gift angesteckten Richtungen der Marcioniten, Eustathianer, Valentinianer, Priszillianer, Enkratiten, Manichäer usw., deren spiritualistische Verwerfung der Ehe viele Jahrhunderte später in den Irrlehren der Katharer und Waldenser ihre Auferstehung feiern sollte. Die Großkirche hat sich auch vor dem Anschwellen dieser neuen zeitbedingten Geisteshaltung niemals zu Abstrichen an ihrer grundsätzlichen Einstellung zu Ehe und Familie bewegen lassen. Die Linie, die hier schon von der Zeit der Urkirche her festgelegt war (1 Tim. 4, 3), blieb, bei aller Aufgeschlossenheit für die Ideale eines ausschließlich Gott geweihten Lebens, die einer wirksamen Inschutznahme des ehelichen Lebens vor Aushöhlung und Zersetzung durch die Apostel einer falschen Geistigkeit. Es wäre ein leichtes, diese Haltung aus den kirchlichen Abwehrmaßnahmen und den Schriften der bedeutendsten Führer der Kirche in jener Zeit zu belegen. Statt dessen sei hier die Stimme eines weniger bekannten Theologen der Frühzeit wiedergegeben, der mitten in der ersten Blüte der aszetischen Bewegung und mitten in einer der Hauptgegenden ihrer Verbreitung bestätigt, daß die Vertreter großkirchlichen Denkens über dem Lobpreis der Jungfräulichkeit durchaus die Werte christlichen Ehelebens nicht entwerten ließen. Es ist Amphilochius, der Vetter des großen Gregor von Nazianz, der als Bischof von Iconium gleich zu Beginn einer Predigt über die Schönheit gottgeweihter Jungfrauschaft ein Preislied auf die Ehe anstimmt, wie es schwungvoller und inniger kaum gedacht werden kann. Es lautet, herausgelöst aus dem etwas schwierigen und überladenen Satzbau, etwa also:

> Heilige Ehe, hoch steht sie über allen Gaben der Erde;
> fruchtschwerer Baum, Edelreis, aus dem jungfräuliches Leben sproßt;
> Hegerin ist sie der Zweige, der geistbeseelten,
> Bund des Segens zum Wachstum der Welt;
> süßer Trost unseres Geschlechts,
> Schöpferin der Menschheit, Bildnerin göttlichen Abbilds.
> Sie durfte empfangen den Segen des Herrn,
> mütterlich trägt sie die ganze Welt.
> Jenem lebend, der um ihretwillen Mensch ward,
> darf sie frei hocherhobenen Hauptes sprechen:
> „Siehe da mich und die Kinder, die Gott mir geschenkt"
> (Is. 8, 18; vgl. Hebr. 2, 13) [22].

So wahr es demnach ist, daß die Kirche im wesentlichen ihre grundsätzlich positive Einstellung zu Ehe und Mutterdienst der Frau unbeirrt aufrecht erhalten hat, so soll damit nicht geleugnet werden, daß die ganze Entwicklung der Dinge wenigstens mittelbar auf die gemeinkirchlichen

[22] MG 39, 45.

Anschauungen zurückgewirkt hat, und zwar nicht zu Gunsten einer geradlinigen Weiterentfaltung jenes Eheideals, wie es in den Grundgegebenheiten des Evangeliums beschlossen lag. Das Bessere war, wie so manchmal, auch hier der Feind des Guten: die starke Vorbetonung der Ehelosigkeit in der Predigt, der Schriftstellerei, der Seelenführung und übrigen Praxis der Kirche gab ganz von selbst dem ehelichen Tun die Note nicht zwar des Schlechten, wohl aber des Minderen, doch nicht so ganz in Ordnung Befindlichen, wenn man will, des „kleineren Übels für die Schwachen, das dem größeren Übel der Zügellosigkeit und der heimlichen Not" wehren mochte[23].

Dazu kamen noch andere Hindernisse, die einer raschen, allseitigen und vollendeten Ausprägung der christlichen Grundgedanken im ehelichen Leben im Wege standen. Da war zunächst das Nachwirken alttestamentlicher Anschauungen und Vorschriften über die Stellung der Frau und sexuelles Geschehen, von denen sich das Christentum nur langsam und allmählich loslöste[24]. Da waren weit und breit tief eingewurzelte, der Frau abträgliche Volksanschauungen, die sich auch in der christlichen Zeit noch zäh am Leben hielten [25]. Da war endlich das Frauengeschlecht selbst, das erst allmählich, durch die Anstrengungen seiner Besten, zu jener allgemeinen Höhe geführt werden konnte, die die Grundbedingung für die weitere Entfaltung der christlichen Ideale war[26].

In dieser langsamen und nicht immer geradlinigen Entwicklung einfachhin ein Versagen des Christentums erblicken, hieße die Gesetze des Werdens, die Christus auch für seine Kirche nicht aufhob, sondern im Gegenteil ausdrücklich bestätigte, völlig verkennen. Er sprach von einem Sauerteig, der, gering an Masse, allmählich das ganze durchsäuern sollte; er sprach, deutlicher noch, von einem in die Erde gesetzten Keimling, der mitten durch Gunst und Ungunst des ihn umgebenden Bodens in organischem Wachstum den Weg zum Licht und zur allmählichen Vollendung finden sollte. Christus hat sich im wesentlichen darauf beschränkt, die großen Grundgedanken Gottes in die Menschheit einzusenken und den ersten machtvollen Anstoß zum Neuwerden der menschlichen Dinge zu

---

[23] Die Religion in Geschichte und Gegenwart II 29: „Ehe", ein Beitrag, der wie der oben genannte über „Mönchtum" und der über die „Frau" neben Richtigem auch manche starke Verzeichnung katholischer Dinge enthält.

[24] Vgl. Browe, Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters. Breslau 1932.

[25] Nur ein Beispiel aus germanischen Verhältnissen: Gregor d. Gr. wird von dem unter den Angelsachsen wirkenden Benediktinerprior Augustin befragt, ob eine Frau in gesegneten Umständen getauft werden dürfe; sichtlich befremdet über die bloße Frage, die also, wie der Zusammenhang noch weiter nahelegt, aus angelsächsischem, nicht aus christlichem Denken gekommen sein muß, gibt der Papst die schöne Antwort: „Warum soll eine solche Frau nicht getauft werden können? Vor den Augen des allmächtigen Gottes ist Fruchtbarkeit doch keine Schuld.... Wie kann, was der menschlichen Natur als Gottesgabe verliehen wurde, an der Gnade der heiligen Taufe hindern?" (Mon. Germ. epp. II 338.)

[26] Sehr richtig antwortet Leipoldt (a. a. O. 62) auf die Frage, warum auch Jesus die g e i s t i g e Gemeinschaft in der Ehe nicht stärker betont: „Frauen, die von der Sitte lange niedergehalten wurden, sind meist noch nicht reif für geistige Gemeinschaft: dazu bedarf es langer Erziehung."

geben; das weitere überließ er im tiefen Wissen um die Führung des Vaters und im sicheren Vertrauen auf die Kraft des von ihm geschenkten Lebenskeimes den Mächten der Geschichte, die die Entwicklung wohl zuweilen hemmen, aber nie unterbinden oder in Wesenswidriges abbiegen konnten.

Gerade die hier besprochene Frage bestätigt die Richtigkeit dieser Sicht. In Wirklichkeit nämlich hat das Christentum seine wandelnde Kraft still, aber unaufhaltsam auch auf diesem für die Frau so wesentlichen Gebiet ihrer Stellung in der Ehe bewiesen, indem es die ehelichen Beziehungen verinnerlichte, beseelte und damit für die tiefste Begegnung der Herzen reif machte. In dieser Richtung wirkte zunächst schon das gewaltige Nein, das Christus als höchster Gesetzgeber seiner Gemeinschaft einmal für immer der Ehescheidung entgegensetzte. „Auf heidnischem Boden, wo oft die Auflösung der Ehe kraß in Erscheinung tritt, steht dieses uneingeschränkte Verbot (Mark. 10, 11; 1 Kor. 7, 9 10) wie ein eherner Fels und zeigt die ganze sittliche Kraft und Unerbittlichkeit des Christentums, dem Paktieren Sünde ist."[27] Das eherne Gebot der Einehe mit seiner erhabenen Begründung aus dem Munde Christi selbst und seines großen Apostels (Matth. 19, 4; Eph. 5, 21 f.) drängte geradezu zu einer vertieften Auffassung des Ehebundes, wie sie sich denn auch, sobald rein christliche Ehen möglich geworden waren, in wachsendem Maße zeigt. Zeuge dessen ist z. B. die Treue über den Tod hinaus, die in weiten Kreisen des Frühchristentums schon eine zweite Ehe nach dem Tod des Gemahls als unvereinbar mit christlichem Denken zu betrachten geneigt war. Zeugen sind neben der Sprache so manchen Grabdenkmals[28] gelegentliche Streiflichter im Schrifttum der Frühzeit, die unabsichtlich, aber um so glaubwürdiger die Innigkeit christlicher Eheverhältnisse beleuchten und es nur bedauern lassen, daß über den alles beherrschenden Äußerungen des Aszetentums das ungleich stillere und schwerer erfaßbare Glück frühchristlichen Ehelebens nicht zur Selbstdarstellung kam. Denn man hat nach allem den Eindruck: dieses Glück war da und wurde dankbar genossen, etwas scheu vielleicht und verschlossen ob des übermächtigen Glanzes, der „Schwester Jungfräulichkeit" umgab, etwas wortkarg, aber innig und mit wachsendem Bewußtsein dessen, was auch die Ehe Christus verdankte.

Im übrigen hat, was leicht übersehen wird, gerade die gesteigerte Wertschätzung des Jungfräulichkeitsideals zu ihrem Teil dazu beigetragen, die Stellung der Frau im ehelichen Leben zu erhöhen. Einmal dadurch, daß sie, wie oben geschildert, die Achtung vor der Frau überhaupt hob, und dann durch die vermehrte Selbständigkeit, die die Möglichkeit einer solchen, vom Manne unabhängigen Lebensform ihm gegenüber gab. Die christliche Jungfrau wußte nun, daß sie nicht mehr darauf angewiesen war,

---

[27] H. Preisker, Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten (Berlin 1927) 114. Die einseitige Grundthese Preiskers, wonach im Urchristentum jeder Gedanke an eine geistige Gemeinschaft gefehlt und die Ehe rein als Geschlechtsgemeinschaft gegolten habe, wird schon durch das hier Gebotene widerlegt.

[28] Vgl. C. M. Kaufmann, Handbuch der altchristlichen Epigraphik (Freiburg i. Br. 1917) 193—198.

entweder ihre Hand einem Mann zu reichen oder ihr Leben als verfehlt und inhaltlos betrachten zu müssen — und der Mann wußte es auch, oder bekam es zu spüren. Und wenn, wie es nicht selten geschah, das Mädchen seine Werbung ausschlug, um sich „Christus zu vermählen", so stieg dadurch der Eigenwert der Frau in den Augen des Mannes um so höher, als er selbst, wenn auch vielleicht widerwillig, die sittliche Größe der freien Hingabe an Gott bewundern mußte. Es ist darum vollkommen berechtigt, wenn F. A. Herbig den Zusammenhang zwischen dem jungfräulichen und dem ehelichen Ideal in die Worte zusammenfaßt: „Die Zartheit und die Tiefe der Liebesempfindungen zwischen Mann und Frau, die dem Altertum fremd waren, ist eine Frucht der christlichen Aszese, der Verfemung bloßer Begierde[29]... Die aszetische Leistung der katholischen Kirche, ihrer Priester, Mönche und Nonnen... verdienen hohe Achtung, denn sie beweisen sinnfällig die Macht der Idee in einer durch Lebensgier entstellten Welt."[30]

Es ist ein Grundgesetz des geistigen Lebens überhaupt, daß seine verschiedenen Möglichkeiten nicht alle zur selben Zeit im gleichen Maße zur Entfaltung gebracht werden können, daß vielmehr eine besondere Kraftanstrengung nach der einen Seite andere Möglichkeiten zunächst zurückdrängt, um in ihren Auswirkungen der Gesamtentwicklung in einem späteren Zeitpunkt doch wieder zugute zu kommen. So auch hier: erst mußte die Durchbruchsschlacht gekämpft sein, die die Frau zu sich selbst führte, zum Bewußtsein ihres Eigenwertes und ihrer Eigenpersönlichkeit, dann erst konnten auch die ehelichen Beziehungen mehr und mehr von den Auswirkungen dieser neu errungenen Werte an bewußtem Gehalt gewinnen. Denn auch in der Ehe gestaltet sich zuletzt die Frau ihr Schicksal selbst.

Mit einer Kraft wie nie zuvor und niemals wieder in späterer Zeit hat die Frauenwelt der ersten christlichen Jahrhunderte diese Gestaltung ihres Schicksals in die eigene Hand genommen. Die Kraft war beschwingt von der „Macht der Idee", oder besser noch: von der Macht einer Liebe, die nicht von dieser Welt stammt und weit über sie hinauswies. Daß die Frau sich von dieser Ewigen Liebe so tief ergreifen ließ, daß sie ihr Leben mit solcher Hingabe aus ihr heraus formte, das hat ihren Weg zu einem wahrhaften Aufstieg zu vorher nicht gekannten Höhen gemacht. Uns ist heute so manche Errungenschaft dieser großen Zeit selbstverständlich geworden, vielleicht so selbstverständlich, daß wir vergessen haben, wem das Frauengeschlecht seine heutige Stellung verdankt und welche Anstrengungen es gekostet hat, sie zu erringen. Es sind die sittlichen Kämpfe, Opfer und Siege dieser Christinnen der Frühzeit, von denen heute noch unsere Frauenkultur zehrt. Sie haben den Keim des neuen Lebens gehütet

[29] Vgl. dazu das Wort Augustins (Serm. 51, 13; ML 38, 344), das Weib werde zur Gattin nicht durch die Lust (libido), sondern durch die eheliche Liebe (caritas coniugalis); und (De bono coniug. 3; ML 40, 375): „Auch wenn die schwellende Kraft der Sinne vergangen und gebrochen ist, bleibt die Ordnung der Liebe (ordo caritatis) bestehen." Die Worte weisen noch über den Asketismus hinaus in letzte dogmatisch-ethische Gründe.

[30] Die Ideale der Geschlechtergemeinschaft (Berlin 1929) 7 f.

und durch alle Schwierigkeiten hindurch treu und beharrlich zur Entfaltung gebracht bis hin zur Vollendung — der reif und selbsteigen gewordenen, in Christus verklärten Frau.

Katholische Kulturschau

Von Jakob Overmans S. J.

I

Von welcher Art die noch nicht erstorbene religiöse Sehnsucht in Rußland ist, geht klarer als aus den gewöhnlichen Zeitungsmeldungen aus dem Bericht hervor, den Sir Ferdinand Pares, der Leiter der slawistischen Abteilung an der Universität London, im „Spectator" (17. April 1936, S. 696 f.) über seine Teilnahme an einem Moskauer Weihnachtsgottesdienst veröffentlichte. Nach vielem Fragen habe er in einem Außenbezirk eine der vierzig Kirchen gefunden, die als letzte von den früheren 1600 noch gottesdienstlichen Zwecken dienen. Von allen Seiten seien Gruppen durch die Dämmerung herbeigeströmt. Im Innern hätten die Massen so dicht gestanden, daß er nur mit größter Mühe ein Plätzchen im südlichen Querschiff erobert habe. „Die Feier dauerte zwei Stunden. Der Gesang war schön und nach meinem Gefühl glühender, als ich ihn jemals im alten Rußland gehört habe." Dreimal habe die ganze Versammlung sehr andächtig mitgesungen, und unaufhörlich hätten sich Leute zum Altare durchgedrängt, um das Kreuz zu küssen. „Überall in Moskau sah ich auf fast allen Gesichtern einen Zug von Entschlossenheit: nirgends war er stärker als bei den Betern dieser Weihnachtsfeier. Die Versammlung bestand keineswegs aus lauter greisenhaften Leuten, sondern hier war buchstäblich jedes Lebensalter beider Geschlechter gleichmäßig vertreten, und an Klassenunterschiede auch nur zu denken, war ganz unmöglich. Da standen starke Männer in mittleren Jahren, oft mit einem Knaben an der Hand, aber da waren auch junge Burschen, junge Frauen, kurz alles. Die Diakone, die sich durch die Massen zwängten, um das Opfer einzusammeln, mußten sich nicht weniger bemühen, als wenn man in London aus einem überfüllten Wagen der Untergrundbahn steigen will. Als wir die Kirche verließen, drängte sich eine ebenso dichte Menschenmenge zu dem sofort beginnenden folgenden Gottesdienst herein. Es war ein Anblick, den ich nie vergessen kann."

Lauter, freilich allzu oft nicht nachhaltig, bricht das religiöse Gefühl im heutigen Spanien hervor. Wie die immer sich wiederholenden Kirchenbrände von einer sinnlos leidenschaftlichen Feindschaft gegen die Religion zeugen, so weckten die berühmten Karfreitagsfeiern in Sevilla auch dieses Jahr wieder eine katholische Begeisterung, die fast mehr aus herkömmlicher Freude an frommem Gepränge als aus ernster Versenkung in die Glaubensgeheimnisse zu quellen schien. „Sevilla existiert noch", telephonierte der Berichterstatter der Madrider katholischen Zeitung „El Debate" (Nr. 8226, 11. April 1936) beim Anblick der Männer

und Frauen, die in herrlichen Trachten hinter den von Kerzen und Silber strahlenden Bildern der Prozessionen durch die duftende Frühlingsnacht schritten, „alles Frieden und Freude". Zehntausende einheimischer und fremder Zuschauer füllten die Straßen, und der Rundfunk trug den Bericht über das großartige Schauspiel über die ganze Erde. Im „Diario de Barcelona" (11. April 1936, S. 45 f.) wurde aus Sevilla berichtet, daß neben dem Musikzug der weltbekannten Tabakarbeiterinnen und dem gewaltigen Christusbilde Del Gran Poder besonders der neue, von Madrider Damen gestiftete Silberschmuck des Bildes Unserer Lieben Frau von der Hoffnung bewundert worden sei. Von $^1/_2$ 2 Uhr nachts bis 2 Uhr nachmittags wurde sie durch die Straßen getragen. Als am Platze San Francisco eine Stockung entstand, „trat unter dem Gerüste des Bildes einer der Träger hervor und schrie: ‚Ich bin Kommunist, aber wer Unsere Liebe Frau von der Hoffnung anrührt, den schlage ich tot!' Der Träger wurde mit ungewöhnlich begeisterten Zurufen gefeiert." Ein katholischer Andalusier wäre sehr erstaunt, wenn man darin eine Begünstigung des Kommunismus erblickte.

Der heitere, leicht nach außen gewandte Sinn des Südens und die oft düstere Innerlichkeit des Nordens haben gleiche Ehren im katholischen Universalismus Roms, der alle menschlichen Anlagen im Dienste Gottes zu adeln und zu einen weiß. Wie die Ewige Stadt Seeleneroberer aus jedem Volke der Erde schult, schilderte in glänzendem Gedankenflug durch die Jahrhunderte Erzbischof Celso Costantini, Sekretär der päpstlichen Propagandakongregation, vor einer erlauchten Versammlung im Istituto di Studi Romani („Osservatore Romano", Nr. 111, 11./12. Mai 1936). Was heute wie früher zahlreiche römische Anstalten für den Nachwuchs der Glaubensboten ihrer besondern Missionsfelder leisten, sei von den weltumspannenden Grundsätzen beseelt, die im Collegium Urbanum de Propaganda Fide am klarsten verkörpert sind. „Augenblicklich studieren dort rund 300 Seminaristen. Aussehen und Sprache zeigen die Verschiedenheit der Rassen, aber einig sind alle Herzen in dankbarer Liebe zum Heiligen Vater. Wenn sie sich zu kleinen Gruppen zusammenfinden, erklingen fast alle Sprachen der Erde, aber die Sprache der Studien ist ausschließlich Latein, die Sprache Roms." Die Plätze im Hörsaal, in der Kirche, im Speisesaal seien ausschließlich nach dem Studiengang verteilt. Ohne Rücksicht auf irgendwelche Verschiedenheit irdischer Bedeutung richte die Familie des Collegium Urbanum ihre Blicke zum Vatikan als dem Hause des gemeinsamen Vaters. „Nur Rom kann einer in den Schmutz eines sozialen und politischen Materialismus versunkenen Welt dieses Schauspiel, ja dieses Wunder geistiger Erhebung bieten."

Die Grundlage solcher Zuversicht erblickt die Kirche außer in der ihr verheißenen Gnade Gottes in der beruhigenden Tatsache, daß fast immer wieder nur die Gedanken gegen sie ins Feld geführt werden, die sie in ihrer zweitausendjährigen Geschichte mehr als einmal siegreich zurückgewiesen hat. So bemerkte die „Frankfurter Zeitung" (Nr. 259, 21. Mai 1936), die nordische Religion der Deutschgläubigen scheine in tiefere Schichten zu tragen, was vor mehr als hundert Jahren die heute

weithin verlassene Anschauung einer großen Zahl von „Gebildeten" gewesen sei. Namentlich erinnere die von Deutschgläubigen betriebene Kritik der Offenbarungsreligion „lebhaft an gewisse Erscheinungen der Aufklärungsepoche". Kurz vorher hatte in der Halbmonatschrift für reformatorisches Christentum „Junge Kirche" (Nr. 10, 16. Mai 1936) auch Dr. Bendokat betont, daß dem, was heute als „nordische Religion" verbreitet wird, liberalistische Strömungen seit dem 18. Jahrhundert den Boden bereitet haben. Übrigens bedeute bei den „Vertretern der Religion des Blutes" das Wort nordisch bald dasselbe wie deutsch, bald das „nordisch-europäische Bewußtsein", bald soviel wie indogermanisch oder arisch, erfasse daher „auch die Inder, Perser, Griechen, Römer und andere Völker. Dieser verschiedenartige Gebrauch des Wortes nordisch ... im Sprachgebrauch der nordischen Religion ... legt einen Schleier des Geheimnisses über die Herkunft ihrer Dogmen." Infolgedessen sei es schwer, ausschließlich diese nordische Religion als artgemäß deutsch hinzustellen.

Man ist sich darüber klar, daß die religiöse Arbeit sich in unsern Tagen mit besonderem Eifer und unter Anwendung neuer Formen an die Seelen der Kinder wenden muß. Richtlinien dazu hat nach weitreichenden Erfahrungen das Aachener Generalvikariat im „Kirchlichen Anzeiger für die Diözese Aachen" (Nr. 10, 15. Mai 1936) veröffentlicht. Vor allem sei die „meist entscheidende" Erziehungsarbeit des Elternhauses zweckmäßig zu leiten. Es habe sich bewährt, daß am Frühkommunionunterricht der Kinder auch die Mütter teilnehmen. Auf Elterneinkehrtagen seien die religiösen Erziehungsaufgaben eindringlich zu klären. Die Eltern müßten die Kinder nicht bloß regelmäßig zur Sonntagsmesse, zur werktägigen Schulmesse und zu den Sakramenten schicken, sondern ebenso regelmäßig zu Hause mit den Kindern beten. „Hochzeitstag, Tauftage, Totengedächtnis usw. sollten durch Kirchenbesuch, Sakramentenempfang und häusliche Feier immer wieder dem Kind zum Erlebnis werden." Von größter Wichtigkeit sei eine „kindertümliche Gestaltung des Kindergottesdienstes", und im „kirchlichen Religionsunterricht sollten mehr als bisher auch technische Mittel eingesetzt werden, wie Lichtbild, Film, Bildband, Schallplatte. Auch heimat- und religionskundliche Ausgänge und Besichtigungen lassen sich mancherorts mit gutem Erfolg einrichten." Vor dem Eintritt ins Leben oder ins Landjahr seien die Kinder durch besondere Veranstaltungen religiös zu stärken. Da die Kirche verpflichtet sei, auch außerhalb des Gotteshauses, des Elternhauses und der Schule die Kinder religiös zu betreuen, so solle man sich bemühen, unter Beachtung der staatlichen Vorschriften religiöse Gruppen „nach den verschiedenen Lebensjahren und besondern Aufgaben" zu bilden. „Die Entscheidung für die Verbundenheit mit der Kirche fällt heute durchweg schon im Kindesalter."

Von welcher Bedeutung eine fest in der Religion wurzelnde Jugend für die wirksame Verteidigung der Kirche sein kann, wurde in Frankreich bei der goldenen Jubelfeier der von Albert de Mun und Robert de Roquefeuil im Jahre 1886 gegründeten Association Catholique de la Jeunesse Française wieder in Erinnerung gerufen („Dossiers de l'Action Populaire", 25. Mai 1936, S. 1117 ff.). Im Jahre 1924 war dieser Verband

„die einzige männliche Organisation, die Kraft genug besaß, gegen die religionsfeindlichen Pläne der Regierung sofort Front zu machen". Heute zählt er über 200 000 Mitglieder, und nach Ansicht der auf katholischer Seite in Frankreich sozial führenden Action Populaire könnte diese Zahl noch weit größer sein, wenn nicht der Grundsatz des Verbandes: „Sozial, weil katholisch" lange Jahre auf allerlei Widerstände sogar in katholischen Reihen gestoßen wäre. Der Verband hat sie durch seine sozialen Leistungen wenigstens so weit überwunden, „daß heute französischer Katholizismus nicht mehr dasselbe ist wie schmollende Abneigung gewisser katholischer Kreise gegen tiefeinschneidende Besserungsmaßnahmen, die von den Päpsten an erster Stelle verlangt worden sind". Auf den verschiedensten Gebieten des französischen Lebens, im heimischen Priestertum wie in der auswärtigen Heidenmission, in der Landwirtschaft und in der Flotte, an den Universitäten wie in der Politik und der Industrie stehen Katholiken, die dem Verbande angehören und seine sozialen Grundsätze zu verwirklichen suchen.

An opferbereitem katholischem Wirkungswillen bleibt hinter der männlichen Jugend die weibliche gewiß nirgendwo zurück, doch sind die Gefahren der Enttäuschung im religiösen Mädchenleben vielleicht größer. Oft beachte die Mutter zu wenig, schrieb Paula Rengier („Katholische Frauenbildung im deutschen Volk", April 1936, S. 274 f.), „daß nach einem anfänglichen großen idealistischen Impuls und einem scheinbaren Aufschwung im religiösen Leben dieses an der konkreten Alltäglichkeit abprallt. Menschen, Dinge, die Kirche offenbaren sich in ihrer Tatsächlichkeit.... Wenn auch anfangs die frische Schwungkraft obsiegt, so wird langsam die Zuversicht schwächer, immer weniger wird das Negative übersehen." Damit hier die Tochter nicht der Skepsis anheimfalle, müsse die Mutter „dem idealistischen, weltfremden Glauben die rechte Tiefe geben durch Gebet und Beratung.... Verstehendes Zuhören, Erzählen aus dem eigenen Entwicklungsgang helfen.... Mutlosigkeit und Scheu davor, daß die Mutter erfährt, wie es um den seelischen Stand ist, hemmen manchmal die Tochter in der freien Aussprache, auch Scheu davor, das eigene zähe Ringen, das Ringen um Treue, um Zucht kundzutun." Aber wenn die Tochter an der Mutter das Ewige nicht als „Verstandesangelegenheit", sondern als „Element des Daseins" erfahre, aus dem „auch die Mutter jene übermenschliche Kraft der Daseinsbeherrschung und der tiefen Innerlichkeit nahm", dann wachse, von der ratenden, opfernden, schweigenden Mutter geleitet, das reifende Mädchen langsam „in die wagende, freudige Haltung, die nicht um das eigene Ich bangt, die vielmehr weiß, daß Hingabe stärker ist als das Selbstbehalten, daß der Geist sicher werden kann, auch ohne zur Lösung der letzten Probleme gekommen zu sein, daß Liebe die reinste Auswirkung des Glaubens ist".

Wo solche Mütter walten, wird sich dann von selbst der Blick der Töchter wie der Söhne in die heute so aufgabenreiche Welt des Laienapostolates weiten, über das in der „Schweizerischen Rundschau" (April 1936, S. 37) ein katholischer Laie schrieb: „Ein beinahe laizistischer Denkfehler, den wir Laien, vielleicht insbesondere wir sog. Akademiker,

noch häufig begehen, besteht darin, daß wir das Laienapostolat, soweit es über die christliche Selbstbewahrung der Familie hinausgeht, als eine in unser rein menschliches Belieben gestellte Mehrleistung betrachten. In Wirklichkeit aber ist das Laienapostolat eine wesentliche kirchliche Standesaufgabe. Der Bischof und das Bistum, der Pfarrer und die Pfarrgemeinde haben also hierarchische, haben Gottesfamilienanrechte an uns — wie wir ja auch an sie."

Da die hierarchische Ordnung auf der von Christus der Kirche gegebenen Verfassung beruht, ist es klar, daß in der religiösen Zusammenarbeit die Führung den Geistlichen verbleiben muß. Zudem ist bei ihnen von vornherein infolge ihrer beruflichen Ausbildung und Betätigung eine gründlichere Kenntnis religiöser Dinge anzunehmen als bei Laien. Das dürfte auch für die Auswertung der von der Eckhart-Kommission der Deutschen Forschungsgemeinschaft geleiteten kritischen Gesamtausgabe der „Deutschen und lateinischen Werke Meister Eckharts" gelten, von der zwei Lieferungen erschienen sind (Stuttgart 1936, Kohlhammer). Der überraschend niedrige Preis — 1 Mark für 80 Seiten in Quartformat —, die Beigabe einer deutschen Übersetzung sowohl zu den lateinischen wie zu den mittelhochdeutschen Werken und die ausdrückliche Erklärung des Berliner Professors Erich Seeberg als Vorsitzenden der Eckhart-Kommission (Vorwort, S. VII) lassen keinen Zweifel darüber, daß diese Ausgabe „nicht bloß für die gelehrte Welt bestimmt ist", sondern „dem deutschen Volk und allen des Deutschen kundigen Lesern einen leichteren Zugang zu den schwierigen Texten eröffnen" soll. Nun hat der Bonner Germanist Josef Quint, der die deutschen Werke des Meisters herausgibt, mit Recht betont (S. XIV f.), daß die sprachliche Seite „ureigene Angelegenheit" der Germanisten ist, daß aber von Germanisten nicht eine „fach- und sachgemäße" Erläuterung des Textes durch „Parallelen aus der mittelalterlich theologischen Literatur" verlangt werden darf, weshalb er dafür auf die „wesentliche Erweiterung und Ergänzung" durch den Apparat der von dem Breslauer katholischen Theologen Josef Koch herausgegebenen lateinischen Werke verweist. Genaue Vertrautheit mit der theologischen Gedankenwelt um Eckhart ist aber nicht nur für die Erläuterung, sondern schon für eine richtige Übersetzung unentbehrlich, und es ist sehr begreiflich, daß Erich Seeberg (S. VII) gerade für die Übersetzungen „gerechtfertigte und nicht gerechtfertigte Verbesserungsvorschläge und Angriffe" erwartet. Also wird dem gewöhnlichen Leser (und sogar einem großen Teil der Gelehrten), wenn nicht heillose Verwirrung entstehen soll, doch wohl nur dadurch zu helfen sein, daß ihm neben dieser achtbändigen kritischen Ausgabe eine von einem genauen Kenner der mittelalterlichen Philosophie und Theologie erklärte deutsche Textausgabe geboten wird. Der eigentlich fachwissenschaftlichen Forschung leistet die aus katholischen und protestantischen Sachkennern zusammengesetzte Eckhart-Kommission unschätzbare Dienste, und da ihr Vorsitzender sehr richtig der gelehrten „Gemeinschaftsarbeit" überhaupt hohen Wert beimißt (S. VI), möchte man wohl wünschen, daß es gelungen wäre, die hier tätigen Kräfte mit denen der vom Historischen

Zentralinstitut des Dominikanerordens geleiteten und schon 1934 bei Felix Meiner in Leipzig begonnenen kritischen Ausgabe der lateinischen Werke Eckharts zu einer gemeinsamen Veröffentlichung zu vereinen.

II

Daß eine meist übersehene religiöse Kraft in den überraschenden Leistungen der japanischen Industrie wirksam sei, behauptete in der zu Tokio erscheinenden Vierteljahrschrift „Contemporary Japan" (März 1936, S. 503 ff.) Ginjiro Fujihara, Mitglied des Oberhauses und Vorsitzender der Oji-Papiermühlengesellschaft. Der japanische Fabrikarbeiter habe heute noch viel von der Handwerkermoral der alten Bushido-Lehre, nach der man bereit sein mußte, selbst sein Leben für sein Werk zu opfern. „Man ging mit einer fast religiösen Hingabe an seine Arbeit, und diese geistige Haltung gab der Leistung ihren Wert.... Ein gemalter Vogel sang, wenn der Künstler sich ganz in den Geist des Gesanges eingelebt hatte.... In Form und Farbe einer Schale konnte die Seele ihres Schöpfers wohnen.... Diese fromme Werkgesinnung, die einem echten Künstler oder Handwerker als wesentlich galt, gehörte mit zu der Ausrüstung der Männer, die vor siebzig Jahren berufen wurden, sich das mechanische und chemische Wissen und Können des Westens anzueignen.... Das war ihr kostbarster Besitz, und wer den raschen Aufstieg der japanischen Industriemacht untersuchen will, darf davon nicht absehen." Neben andern Beispielen erzählte dann Fujihara die Geschichte eines ihm bekannten, heute auf einem wichtigen Posten tätigen Papierarbeiters, der fast ohne Kenntnis des Englischen nach Amerika geschickt wurde, um in einer dortigen Papierfabrik gemäß Vereinbarung mit ihrem Leiter die Maschinen zu beobachten. Er war vom altjapanischen Geist so erfüllt, daß er heimlich einen Dolch mitnahm, um durch freiwilligen Tod die Schmach zu sühnen, die er nach seiner Überzeugung seinem Vaterland und seiner Familie antun würde, wenn es ihm nicht gelänge, in der amerikanischen Fabrik alles zu lernen, was der beste Arbeiter konnte. Heute wird der Dolch in seiner Familie als ehrenvolles Andenken bewahrt.

Andersartig und für den Moraltheologen nicht in allen Teilen so leicht durchschaubar ist die Verbindung zwischen Religion und Wirtschaft bei den Mormonen, wie sie G. H. Bousquet im 50. Band (S. 106 ff.) der Pariser „Revue d'économie politique" darstellte. Nach genauen Studien in der mormonischen Hauptstadt Salt Lake City sieht er den wichtigsten Schlüssel zum Verständnis in der Entrichtung des Zehnten, die nach der Lehre der Sekte Gott selbst am 8. Juli 1838 dem Propheten Joseph Smith als Gebot für alle Gläubigen geoffenbart hat. Heute werde diese Abgabe nicht mehr in Waren, sondern in Geld bezahlt. Äußerer Zwang werde gegenüber Säumigen nicht angewandt, aber die Wirkungen des schlechten Rufes, in den sie geraten, seien nicht zu unterschätzen. Obgleich der Zehnte die Armen selbstverständlich schwerer drücke als die Reichen, werde er von den Armen mit viel größerer Treue entrichtet. Was auf diese Weise oder auch durch sonstige Schenkungen kapitalisiert werden könne, lege man in gewinnbringenden, meist von

hohen Würdenträgern der Sekte geleiteten Unternehmungen an, in Banken, Fabriken, Hotels, Zeitungen usw. „Der Masse der Gläubigen gelten diese Dinge als ganz naturgemäß, und keiner braucht sich zu schämen, daß er als Kirchenbeamter reich wird.... Er hat seine Lehrjahre als Missionar hinter sich, hat untergeordnete Verwaltungsposten bekleidet, und nun ist er Bischof. Bald blühen seine Geschäfte, nicht nur wegen des ihm zufallenden Anteils vom Zehnten, sondern infolge seiner Stellung an und für sich. Er tritt in Beziehung zu einer Bank, zu ein paar Handelshäusern, zu Bergwerken und Viehzuchtgesellschaften oder zu sonst einem gut gehenden Unternehmen seines Sprengels.... Solche Verbindungen haben immer denselben Grundzug bewahrt: die gleiche Bewertung weltlicher und geistlicher Angelegenheiten, des Wirtschaftlichen und des Religiösen inmitten einer wesentlich theokratisch gerichteten Gemeinschaft." Allerdings habe sich bei den Mormonen das Politische vom Religiösen schon so weit entfernt, daß ihr Staat sich gegen das Alkoholverbot entschieden habe, obgleich Gott nach ihrer Offenbarung die Enthaltung von Spirituosen, Tee, Kaffee und Tabak fordere. „Vielleicht wird eines Tages ebenso eine Trennung zwischen Religion und Wirtschaft eintreten."

In der nordamerikanischen Mormonenstadt ist auf langen Fahrten durch die Welt auch der englische Major Francis Yeats-Brown gewesen. Als dieser alte Kenner Indiens die Ufer des Ganges vor kurzem wieder besuchte, erschien ihm, wie er im „Spectator" (29. Mai 1936, S. 972 ff.) erzählte, die prächtige Siedlung der hinduistischen Rhadhasoamisekte bei Agra als das eindrucksvollste Beispiel einer Wirtschaftsführung, die sich bemüht, „keinen Zoll und kein Atom von dem preiszugeben, was Gottes ist". Die im Jahre 1861 gegründete Gemeinschaft der Rhadhasoami glaubt, daß es nur einen Gott gibt, und daß ihm alles Stoffliche und Geistige das Dasein verdankt. Die Menschenseele sei eins mit diesem Gott und lebe ewig. Den Tag beginnen sie mit einer religiösen Betrachtung, und Glauben ohne Tun ist ihnen verdächtig. Aber erst der jetzige Leiter, Anand Sarup, den England dieses Jahr geadelt hat, stellte den Grundsatz auf, Gott wolle, daß der heutige Mensch, um die Erde schön zu machen, auch alle Mittel der fortgeschrittenen Technik benutze. So wurde die Siedlung der Sekte in 23 Jahren zu einer großartigen Gartenstadt umgeschaffen, zu der ausgedehnte Meiereien, Zuchtgüter, Fabriken, Hochschulen für beide Geschlechter gehören. Alle Stellen sind mit Indern besetzt, nur an der Spitze der höheren Mädchenschule steht noch eine Engländerin. In den letzten sieben Jahren ist die Ausfuhr von Erzeugnissen der Landwirtschaft wie der Feinmechanik, von Waren in Stahl und Leder, von Kleidung, Spielzeug usw. auf das Doppelte gestiegen. Dabei herrscht keinerlei blinde Nachahmung des Westens, sondern der Führer der Sekte erklärte ausdrücklich, es gebe „eine Gefahr der Überindustrialisierung, besonders wenn die religiösen Bindungen gelockert werden". In diesem Sinne will Anand Sarup rastlos weiterstreben, ohne um seine Nachfolge besorgt zu sein; denn „wir glauben", sagte er, „daß unsere Gemeinschaft immer einen Führer haben wird, weil wir uns bemühen, in allem der Leitung Gottes zu folgen".

Während religiöse Antriebe in China seltener deutlich hervortreten, werden sittliche Beweggründe zur Wirtschaftsbelebung oft genug angerufen. Daß man den charakterfesten Willen zur Selbsthilfe als notwendigste Voraussetzung des Aufbaus anerkennt, bewies namentlich der dem Kuomintang vorgelegte und von seinem politischen Hauptausschuß angenommene Entwurf des Finanzministers H. H. Kung. Der Text, den das in Shanghai von der Außenhandelsabteilung des chinesischen Wirtschaftsministeriums herausgegebene „Chinese Economic Journal" (März 1936, S. 311 ff.) veröffentlichte, verdient auch wegen des Urteils über den entschlossenen Wirtschaftswillen anderer Völker die Aufmerksamkeit des Abendlandes. „Die natürliche Produktionskraft unseres Landes", schrieb der Minister, „steht der Europas oder Amerikas nicht nach. Um unsere natürlichen Hilfsquellen auszunützen und die Produktion zu beschleunigen, müssen wir fleißig, ausdauernd und entschlossen sein; wir müssen klare und kluge Pläne entwerfen und statt auf fremde Unterstützung allein auf unsere eigene Anstrengung bauen. Rußland und Italien sind ärmer als unser Land, und doch hat das eine seinen Fünfjahrplan durchgesetzt und verfolgt das andere den Weg der Autarkie. Das alles wird nur durch den Fleiß, die Ausdauer und den Eifer der Bevölkerung möglich.... Japan ist ein winziges Land, und sein Volk war arm, aber mit heldenhafter Kraftanstrengung hat es sich zu einer Weltmacht der Industrie und des Handels aufgeschwungen. Obgleich diese Länder verschiedene Wege gegangen sind, ist allen der Erfolg durch Selbstvertrauen gemeinsam." Dann zeigt der Minister im einzelnen, wie nun die chinesische Regierung die Hunderte von Millionen ihres Volkes zu opferbereiter Kraft erziehen müsse, und außer umfassenden Maßnahmen verschiedener Art fordert er einen allgemeinen staatlichen Arbeitsdienst für öffentliche Zwecke des Reiches, der Provinzen und der Gemeinden. Jeder körperlich arbeitsfähige Chinese zwischen 20 und 55 Jahren soll zur Verminderung der allgemeinen Steuerlast einen Tag des Jahres gemäß einem staatlicherseits aufgestellten Plan diesem Arbeitsdienst widmen, und wer dazu aus einem triftigen Grunde nicht imstande ist, aber Geld verdient, soll den dreifachen Betrag eines Tagelohns für öffentliche Zwecke hergeben.

Daß in Deutschland die Bedeutung eines charakterfesten Willens für den wirtschaftlichen Aufstieg längst erkannt ist und namentlich der Jugend nachdrücklich eingeprägt wird, bedarf keiner besonderen Hervorhebung. Allerdings muß diese innere Festigkeit gerade in den jugendlichen Entwicklungsjahren, wo sie von verschiedenen Seiten her gefährdet ist, mit unablässiger Sorgfalt gepflegt werden. Einen nützlichen Beitrag zur Kenntnis innerer Hemmungen des jungen Menschen im heutigen Betrieb lieferte auf Grund von Gesprächen mit jugendlichen Arbeitern und Angestellten Dr. Hermann Seelbach in der Zeitschrift „Der praktische Betriebswirt" (Mai 1936, S. 560 ff.). Neben manchen realistischen und idealistischen Voraussetzungen, die der arbeitspädagogischen Einwirkung günstig seien, und obgleich die Jugend über unangenehme Erfahrungen verhältnismäßig leicht hinwegkomme, dürfe man gewisse Schwierigkeiten im „menschlichen Verhältnis des Lehrlings zur

Betriebsgemeinschaft" nicht übersehen. Seelbach berichtet von Klagen über Lehrlingsausnutzung, Bedrückung des Verantwortungsgefühls, ungerechte Behandlung, und er weiß sehr wohl, daß diese Klagen nicht neu sind und oft mehr aus mangelhafter Selbstkritik des Jugendlichen als aus einer Schuld der Betriebsleitung entspringen, aber er sieht doch eine „symptomatische Bedeutung" darin, daß „eine solche Summe von Arbeitskonflikten" in einem Kreis von etwa 50 Jugendlichen zum Ausdrucke kam. Jedenfalls bestehe die Gefahr, „daß bei einer Vernachlässigung solcher Beobachtungen die psychologischen Voraussetzungen für eine wirksame Arbeit, die der Jugendliche ohne Zweifel mitbringt, erschüttert werden können und dadurch die Berufsintensität gebrochen wird, die im Wirtschaftskampfe des deutschen Volkes notwendig ist." — Auch aus diesem Grunde wird es gut sein, daß die Betriebsleitungen allen Kräften sittlicher Willensbildung, nicht zuletzt den religiösen, ungeschmälerten Einfluß auf die seelische Gestaltung der Gefolgschaft sichern.

Eine zu oft unterschätzte Voraussetzung dazu ist die von der deutschen Regierung mit hocherfreulicher Entschlossenheit angestrebte Beseitigung der Wohnungsnot, auf welche die „Stimmen der Zeit" wegen ihrer großen Bedeutung für die Seelsorge häufig hingewiesen haben. Wie Oberbürgermeister a. D. Dr. Stoeckle, Abteilungsleiter im Deutschen Gemeindetag, ausführte („Die nationale Wirtschaft", April 1936, S. 99 ff.) gibt es in Deutschland gegenwärtig 1,25 bis 1,40 Millionen mehr Haushaltungen als Wohnungen. „Auch kleine und mittlere Städte werden von dieser Wohnungsnot, die verschiedentlich sogar an die der ersten Nachkriegsjahre heranreicht, betroffen." Wer „in die Elends- und Notquartiere, die in vielen deutschen Gemeinden bestehen", einen Blick getan habe, der begreife, warum die Regierung die größten Anstrengungen mache, der hier drohenden Volksgefahr entgegenzuwirken. „In diesen Massenquartieren, wo vier und mehr Personen verschiedenen Geschlechts in einem Raum zusammengepfercht sind, in Häusern, deren Hinterhöfe von keinem Sonnenstrahl erhellt werden, in Mietskasernen, die derzeit noch nicht an die Kanalisation angeschlossen sind, und wo alle hygienischen Anlagen fehlen, kann keine gesunde und zufriedene Bevölkerung aufwachsen.... Unter derartigen Umständen werden Kinder nie so erzogen werden können, daß sie sich mit ihrem Volk verbunden und ihm verpflichtet fühlen! Wer sein ganzes Leben in derartigen Elendsquartieren verbringen muß, wird jeglichen zersetzenden Einflüsterungen unterliegen, weil ihm die Kraft, abzuwägen und klar zu sehen, mangelt!" — Übrigens ist diese Not im reicheren England, wie jeder weiß, der die englische Presse regelmäßig liest, noch größer. So sagte Sir Benjamin Dawson, ein Vertrauensmann der Konservativen Partei, in einer Klubrede („Manchester Guardian Weekly", 1. Mai 1936, S. 347): „Ich habe einen halben Tag auf den Besuch zahlreicher Wohnungen verwandt. Als ich rund war, schämte ich mich bis in den Boden hinein meines Landes, unserer nationalen Regierung und der Konservativen Partei. Die Schweine auf meiner Besitzung sind besser untergebracht und genährt als manche Menschen, die ich an dem Tage gesehen habe. Wie wir im Jahre 1936 unserer christlichen Zeit-

rechnung inmitten der britischen Kultur, auf die wir uns soviel zugute tun, derart abscheuliche Zustände dulden können, ist unbegreiflich."

III

In der auf 24 Bände berechneten und unter eine große Zahl von Fachgelehrten unter Leitung von A. Fliche und V. Martin verteilten „Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu' à nos jours" (Paris 1934 ff., Bloud et Gay) behandelt der zweite Band die Zeit mächtiger Irrlehren und blutiger Verfolgungen vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Kirchenfrieden Konstantins des Großen. Einer der Bearbeiter, Professor Jacques Zeiller von der Sorbonne, schreibt am Schlusse seiner genau belegten Darstellung der Martyrergeschichte folgende Sätze über die Haltung der Christen gegenüber dem altheidnischen Rom: „Das scheinbar Widersinnige der Entwicklung des Christentums (im Gegensatze zu den gleichzeitigen synkretistischen Religionen) liegt darin, daß sie sich in so kurzer Zeit trotz des Widerstandes der Staatsgewalt, und zwar der mächtigen römischen Staatsgewalt, erfolgreich vollzogen hat, wobei ihr außerdem noch die Verachtung seitens der öffentlichen Meinung und der Haß der oft gegen sie aufgehetzten Volksmassen nachhaltig entgegenwirkten. Und widersinnig erscheint auch das Benehmen der Christen angesichts dieser dreifachen Feindschaft. Sie haben ihr rein nichts entgegengesetzt, nicht den Schatten eines Widerstandes, der mehr als passiv gewesen wäre.... Sie haben sich zweieinhalb Jahrhunderte lang ruhig im Namen der Gesetze dezimieren lassen, haben ihren Hals dem Schwerte dargeboten, sind auf Scheiterhaufen und in höllisch quälende Bergwerke gestiegen, von den Heiden angestaunt und bald so bewundert, daß der Anblick dieses unerschöpflichen und friedlichen Heldenmutes Bekehrungen zum Christentum hervorrief. Nicht als ob die Christen sich deswegen mit den Schäden der Verfolgung abgefunden hätten. Aber sie bedienten sich keiner andern Waffen als der geistigen Verteidigung: sie beteten zu Gott, und sie suchten die Menschen zu überzeugen. Die Apologeten wandten sich nachdrücklich, planmäßig und wissenschaftlich an den Verstand, und die gewöhnlichen Christen sprachen, fast ohne daran zu denken, durch das Beispiel ihrer Nächstenliebe zu den Herzen."

Sowenig die göttliche Lehre, aus der die Martyrer ihre Kraft gewannen, die Kirche damals oder später zu hindern brauchte, auch Trägerin weltlicher Hoheitsrechte zu werden, ebensowenig verlangte sie jemals vom Staate die Preisgabe seiner ihm von Gott verliehenen Rechte. Die Kirche hat den Jesuiten Robert Bellarmin heiliggesprochen und zum Kirchenlehrer erhoben, und doch kann E. A. Ryan S. J. in seiner Löwener Doktorthese „The Historical Scholarship of Saint Bellarmine" (Löwen 1936, Bibliothèque de l'Université), von ihm schreiben (S. 206 f.): „Er verteidigte ausdrücklich das Daseinsrecht heidnischer Staaten. Der Befehl Christi, das Evangelium allen Völkern zu predigen, gebe dem Papste kein Recht, den Sturz bestehender Regierungen zu fordern. Auch ein christlicher Staat habe nicht ohne weiteres ein Recht

zum Eingreifen, wenn in einem fremden Staate das Naturgesetz in gewissen Punkten verletzt werde.... Aus der Eigenschaft eines Stellvertreters Christi lasse sich für den Papst überhaupt keine weltliche Macht ableiten." Selbstverständlich wollte Bellarmin damit nicht leugnen, daß der Stellvertreter Christi anderswoher das Recht auf ein weltliches Fürstentum haben könne, aber auch die weltliche Macht wird nach Bellarmins Lehre „durch Gott unmittelbar dem souveränen Volke und nicht den Fürsten übertragen". Autoritativ hat Papst Pius XI. das Verhältnis der Kirche zu den heutigen Staaten bei Eröffnung der Weltausstellung der katholischen Presse im Vatikan so umgrenzt: „Die Kirche will sich in keiner Weise dessen bemächtigen, was der eigentlichen Staatspolitik ihrem Zwecke entsprechend zukommt. Gegen alle Wahrheit legt man heute der katholischen Kirche diesen Machtanspruch zur Last, um ihr Schwierigkeiten jeder Art zu machen und ihr wohltätiges Wirken gerade von den weiten Gebieten auszuschließen, wo es am nötigsten ist und am nützlichsten wäre: von der Jugend, der Familie, der Schule, der Presse, den Massen des Volkes. Die Kirche erkennt das Gebiet staatlicher Betätigung an, sie lehrt und befiehlt, es gewissenhaft zu achten; aber sie kann nicht zugeben, daß die Politik sich von der Moral lossagt" („Osservatore Romano" Nr. 112, 13. Mai 1936).

Diese Papstrede, die nur wenige Tage nach der Besitzergreifung von Abessinien durch Italien gehalten wurde, stieß namentlich in der englischen Presse auf heftigen Tadel, weil der Papst laut Reutermeldung gesagt habe: „Gott hat diese Ausstellung sichtbar gesegnet, indem er sie mit der triumphierenden Freude eines großen und guten Volkes und einem Frieden zusammenfallen ließ, der hoffentlich zu einem wahren Frieden Europas und der Welt führen wird." Der Papst habe sich also auf die Seite des italienischen Siegers gestellt. Das Londoner katholische Wochenblatt „The Catholic Times" (Nr. 3482, 22. Mai 1936) antwortete darauf, die Übersetzung Reuters führe irre, weil sie den Eindruck erwecke, als ob der Papst von einer Freude über den Sieg gesprochen hätte statt von einer Freude über den Frieden, für den er immer eingetreten sei. Tatsächlich sagt der Wortlaut des „Osservatore Romano", Gott habe es glücklich gefügt, daß die Eröffnung der Ausstellung „fast genau mit der triumphierenden Freude eines ganzen großen und guten Volkes über einen Frieden zusammenfällt, der nach seinem Willen und seiner Hoffnung ein Beitrag und ein Anfang zum wahren Frieden Europas und der Welt sein soll". Schon am 12. Februar 1936 hatte der „Osservatore Romano" die lange Reihe der Ansprachen aufgezählt, in denen sich der Papst immer zu Gunsten des Friedens und nie zu Gunsten des italienischen Kriegsunternehmens geäußert hatte. Als ohne Rücksicht auf die vom Papste verkündeten Grundsätze die Frage der sittlichen Erlaubtheit in der Weltöffentlichkeit immer häufiger vor den Fragen des Nutzens und der Macht zurücktrat, wurde die katholische Lehre über den Kolonialkrieg nicht nur in englischen, sondern auch in holländischen, spanischen, französischen, italienischen und amerikanischen Zeitschriften von katholischen Fachleuten ausführlich erörtert. Während die Kriegsvorbereitungen im

Gange waren, schrieb in den Pariser „Études" (Bd. 224 [1935], S. 682 ff.) Yves de La Brière, Professor für Naturrecht am Institut Catholique, durch die Gründung des Völkerbundes sei die Lage so verändert, daß man sich nicht mehr auf koloniale Eroberungen früherer Zeiten berufen könne. Wenn in einem Lande noch Sklavenhandel herrsche, müsse der zwar beseitigt werden, aber dazu sei „ein Krieg nicht gerade das gegebene und heilsame Mittel", besonders wenn das in Betracht kommende Land „sich nicht allen internationalen Untersuchungen seines Gebietes widersetzt, und wenn entsprechende Maßnahmen zur Besserung in gebührender Weise freundschaftlich beaufsichtigt werden". Die Geschichte des vorigen Jahrhunderts biete Beispiele für die Möglichkeit, auch „ohne Ausübung politischer Gewalt Auswanderer anzusiedeln und sich in ehrlicher und friedlicher Weise wirtschaftliche Vorteile zu sichern". Ausdrücklich erklärte übrigens der „Osservatore Romano" am 30. August 1935 im Anschluß an eine gleiche Äußerung des Papstes vom vorhergehenden Tage: „Die Notwendigkeit der Ausdehnung rechtfertigt an sich und ohne Rücksicht auf etwaige fremde Rechte keineswegs die Gewaltanwendung zur Erlangung dessen, was nötig ist." In einer Folge von Aufsätzen der „Civiltà Cattolica" las man am 4. April 1936 (S. 17), nach der auf katholischer Seite immer festgehaltenen Lehre herrsche zwischen allen Völkern eine natürliche Rechtsgleichheit, so daß sie „mit vollkommener Gleichberechtigung einander gegenübertreten, ohne daß Kultur oder Barbarei auf die freie und selbständige Ausübung ihrer natürlichen Rechte irgendwie Einfluß hat". Und am 16. Mai 1936 wurde in derselben Zeitschrift (S. 298 f.) betont, daß nach katholischer Lehre „weder die Kulturnationen ein wahres und eigentliches Recht haben, den Kulturfortschritt wilder Völkerschaften zu verlangen oder zu erzwingen, noch diese Völkerschaften streng rechtlich zum Kulturfortschritt verpflichtet sind". Ein „Recht zu bewaffnetem Eingreifen" lasse sich also auf diese Weise nicht begründen, wohl aber müsse ein fortgeschrittenes Volk einem zurückgebliebenen aus Nächstenliebe friedlich helfen.

Da der Protestantismus bekanntlich kein für alle verpflichtendes Lehramt kennt, ist die Bestimmung seiner Stellung zum Staate schwieriger als beim Katholizismus. Auf der Tagung der „Reichsbewegung Deutsche Christen" erklärte Professor Seeberg in seinem Vortrag „Kirche und Nation", es sei „unmöglich, Kirche und Volk bzw. Staat mit einander gleichzusetzen. Das Geistliche im Wesen der Kirche verbindet nicht bloß die einzelnen Kirchen mit einander, sondern es scheidet die Kirche als Kirche vom Staate und allen sonstigen Gemeinschaften" („Evangelium im Dritten Reich, Kirchenzeitung für Christentum und Volkstum", 24. Mai 1936). Daneben steht aber eine ganz andere Auffassung, die von der „Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung" (5. Juni 1936, Sp. 548) aus dem „Positiven Christentum", ebenfalls einem Kirchenblatte der Deutschen Christen, ohne Zustimmung hervorgehoben wird: „Kirche ist uns also nicht eine andere Gemeinschaft neben dem Staat, sondern die eigentliche Funktion der Wirklichkeit Gottes im Volke.... Wir wollen also keine eigene Organisation für die Kirche, sondern nur so viel, als für

diesen unseren Dienst am Volke notwendig ist.... Darum ist es in diesem Sinne recht, zu sagen, daß in der Kirche das Volk selbst Kirche wird." Die Möglichkeit beider Ansichten innerhalb derselben Kirche ergibt sich offenbar aus einem durchaus protestantischen Grundsatz, an den aber doch die „Christliche Welt" (6. Juni 1936, Sp. 500) von neuem erinnern zu sollen glaubte, als der Reichskirchenausschuß die von dem seiner Amtstätigkeit enthobenen Reichsbischof Müller herausgegebene Verdeutschung der Bergpredigt als eine Lossagung „von der im Worte Gottes begründeten, aus dem Bekenntnis heraus lebenden und ohne Lehre nicht existenzfähigen evangelischen Kirche" bezeichnet hatte. Obgleich die „Christliche Welt" nie zur Gefolgschaft des Reichsbischofs gehört hatte, sah sie es als Pflicht an, „vor katholisierender Mißdeutung dessen zu warnen, was evangelische Kirchenausschüsse zu Lehrfragen sagen", und schrieb: „In unserer nach Autorität hungernden Zeit erwarten viele von den evangelischen Kirchenbehörden die Entscheidung recht vieler Lehrstreitigkeiten, während hier doch, dem Wesen evangelischen Christentums entsprechend, Mannigfaltigkeit religiöser Überzeugungen und theologischer Denkweise bleiben wird." Übrigens betonte Seeberg in seiner oben angeführten Rede: „Aufseiten der Deutschen Christen finden wir jetzt viele positive Persönlichkeiten, auf der andern Seite, bei der Bekenntniskirche, ebensoviel liberale." Die eine Gruppe wolle die ererbten Grundsätze „in gangbare Münze geprägt" unter das Volk bringen, die andere sie „möglichst unverändert" erhalten: beides sei notwendig, und so bleibe „die Hoffnung auf die eine deutsche und evangelische Kirche".

Jedenfalls bleibt für die Regierung unbeschadet aller kirchlichen Lehrverschiedenheiten die Zusammenschließung des ganzen Reiches in einer klar bewußten und vaterländisch treuen Volkseinheit nach wie vor eine zur Sicherung Deutschlands notwendige Aufgabe. Selbstverständlich werden die Volksgenossen um so freudiger an ihr mitarbeiten, je sorgfältiger sich jeder vor Kränkung der religiösen Überzeugungen des andern hütet. Daher erwarb sich die „Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung" (29. Mai 1936, Sp. 524) ein Verdienst um den Frieden, als sie den SS-Befehl abdruckte, in dem Reichsführer Himmler die Anordnung des Stellvertreters des Führers gegen jeden Gewissenszwang einschärft und dann fortfährt, er dulde nicht, „daß von irgendeinem SS-Angehörigen die Ansichten und Überzeugungen anderer deutscher Volksgenossen, die ihnen heilig sind, verspottet oder verlästert werden. Hierzu gehört auch das Singen von Liedern, die konfessionelle Dinge durch den Schmutz ziehen oder kirchliche Einrichtungen und Bräuche verspotten." Das ist eine Forderung des sittlichen Anstandes, die für Wort und Schrift Gemeingut des ganzen Volkes werden könnte, wenn jeder Volksgenosse sich ernst überlegte, wieviel Ehrfurcht, die allem Wachstum zur Größe wesentlich ist, durch rücksichtsloses Aburteilen über schwierige Fragen des Glaubens und der Sittlichkeit verloren geht.

Wohltuend spricht das Bemühen um die gerade in diesen harten Zeiten so wichtige Verbindung von Gerechtigkeit und Menschlichkeit aus der Zeichnung des Beamtenideals, das Rudolf Heß als Stellvertreter des

Führers in der Berliner Deutschlandhalle vor 20 000 Beamten des Reiches, der Länder und der Gemeinden hinstellte („Völkischer Beobachter", München, Nr. 157, 5. Juni 1936). Wie der Staat „nicht mehr ein über den Wolken schwebendes Gebilde ist, zu dem der ‚Untertan' aufschaut, sondern eine Einrichtung, die dem Volke gilt", so sei „der gute Beamte nicht mehr der Vorgesetzte, sondern ein Diener des Volkes, wobei der einzelne Volksgenosse mit Recht darüber hinaus erwartet, daß der Beamte seinerseits sich als Volksgenosse fühlt und ihm gegenüber als Volksgenosse in Erscheinung tritt, als Mensch mit Verständnis für ihn und seine Sorgen, der innerhalb seines Rahmens ihm Berater und Helfer ist". Das gelte nicht nur für den mit dem Volke persönlich in Berührung kommenden untern Beamten, sondern mehr noch für den höheren, und deshalb rief Heß am Schlusse seiner Rede allen Beamten zu: „Volksgenossen, seien Sie sich dessen bewußt, Sie erleben Schicksale mit, Sie treffen Entscheidungen von manchmal weitreichender Bedeutung für die Familie! Sie können durch Rat Volksgenossen aufrichten, Sie können sie aber auch quälen, wenn Sie Ihre Pflicht nicht im nationalsozialistischen Sinne tun."

IV

Als eine in katholischem Geist gehaltene Führung durch das Ringen der bedeutendsten Philosophen aller Zeiten um die Lösung der letzten Fragen des Daseins bewähren sich seit langem die „Lebensanschauungen alter und neuer Denker" von Professor Franz Sawicki (Paderborn, Schöningh). Von den vier einzeln käuflichen Bändchen ist 1935 das erste in vierter, das vierte in achter Auflage erschienen; in dritter Auflage ist das zweite seit 1926, das dritte seit 1929 auf dem Büchermarkt, aber auch diesen beiden gibt die reger werdende Beschäftigung der Gegenwart mit Augustinus, Thomas von Aquin, Eckhart, der Renaissance, der Aufklärung erhöhte Bedeutung. Besonders die große Zahl derer, die zu eigentlichen Fachstudien auf philosophischem Gebiete nicht berufen sind und sich doch nicht mit oberflächlichem Geplauder über tiefe Lebensfragen begnügen können, findet bei Sawicki eine klare und ehrliche Darstellung der wichtigsten Systeme und eine zuverlässige Kritik.

Keine philosophische Beziehung ist in den letzten Jahren wohl heftiger umstritten worden als die zwischen Nietzsche und dem Dritten Reich. Nach einem in der „Zeitschrift für deutsche Bildung" (April 1936, S. 177 ff.) wiedergegebenen Vortrag des Leipziger Professors Karl Justus Obenauer vor einer nationalsozialistischen Lehrerversammlung kann darüber kaum „mit einem schlichten Ja oder Nein" entschieden werden. In den programmatischen Büchern Adolf Hitlers und Alfred Rosenbergs erscheine Nietzsche nicht als wesentlicher Anreger. Die von Nietzsche vertretenen nationalpolitischen Gedanken seien großenteils nicht von der Art, daß man sagen dürfe, „Nietzsche müsse nun dem ganzen Volke gehören". Geistesverwandt dem Dritten Reiche seien die kämpferische Haltung und die Sehnsucht nach einem Tag deutscher Entscheidung. Aber Nietzsche habe nicht gesehen, wie das deutsche Volk, das er „für widerspruchsvoller, umfänglicher, unberechenbarer, überraschender und selbst erschrecklicher

als andere Völker" hielt, „weil es ein Volk der ungeheuerlichsten Mischung und Zusammenrührung von Rassen sei", im Grunde doch „von der Idee der Ganzheit her" verstanden werden müsse. „Deshalb war auch sein Kampf gegen Idealismus, Romantik und christliche Tradition radikaler, als es uns heute nötig erscheint. Er lebte beständig in der Gefahr, in ein völlig entgöttertes, positivistisch-glaubensloses Weltbild zurückzufallen, von dem aus die letzten metaphysischen Fragen dieses Lebens niemals gelöst werden können, während unsere oberste Leitidee das ganzheitlich schaffende, sich beständig aus schöpferischen Urtrieben aus- und umgliedernde Leben darstellt, das letzten Endes doch einen Schöpfer voraussetzt, der nicht allein als blinder ‚Wille zur Macht' gefaßt werden kann."

Nietzsche wurzelte bekanntlich tief in derselben heidnischen Gedankenwelt der Antike, aus der sich die Kirchenväter und die Scholastiker Quadern und Säulen für ihren christlichen Dom brachen. Es wird also auch für die Religion so oder so nicht ohne Folgen sein, wenn nun nach dem Erlaß des deutschen Unterrichtsministers vom 7. Mai 1936 Griechisch, Latein und Französisch auf den höheren Schulen noch mehr als bisher hinter das Englische zurücktreten werden, das dem Deutschen ja sprachlich und völkisch näher liegt. Selbstverständlich wird es Aufgabe der katholischen Kirche bleiben, in ihrem Klerus das Latein als Sprache ihrer weltumspannenden Verwaltung und des größten Teiles ihrer theologischen Überlieferung lebendig zu erhalten. Aber die Vertrautheit mit einer ganz ohne das Christentum aufgebauten und neben dunkelsten Schatten strahlende Menschheitswerte verkörpernden Kultur wird im deutschen Volke um so seltener werden, als unsere Universitäten nicht wie die englischen den Fachstudien einen allgemeinen Bildungskurs mit ausgiebiger Pflege der klassischen Sprachen vorausschicken. Dafür vermittelt die englische Sprache zwar bei weitem weniger katholisches Gedankengut als die französische, aber im ganzen spricht aus ihren hervorragendsten Werken (mit häufigeren Ausnahmen in den Nachkriegsjahren) Achtung vor dem sittlichen Ernste des Christentums. Sie setzen der für Deutsche auch in religiösen Fragen gefährlichen Neigung zu theoretischer Überspitzung einen gesunden Sinn für die Wirklichkeit entgegen, was dann zugleich, da englische Bücher in jedem Erdteil geschrieben werden, beim deutschen Volke das innere Verständnis fremder Völker erleichtern und die Ansichten über die wirkliche Geltung deutscher Ideale in der Menschheit klären wird.

Gewiß kann man Deutsche schon längst in allen Weltgegenden antreffen, und der Reichtum der deutschen Übersetzungsliteratur bedarf keines Lobes, aber unsere Zeitungen und Zeitschriften können uns nicht entfernt so umfassend wie den Engländer die seinen über die in Büchern erst viel später sichtbar werdenden Wandlungen im Geistesleben ferner Völker unterrichten. Wie wenige Deutsche wissen etwas Genaues von dem gewaltigen religiösen und sittlichen Umschwung, der im Iran begonnen hat! Aus mehr als zehnjähriger Erfahrung hält ihn der Presbyterianer-Missionar Dr. Dwight M. Donaldson („The International Review of Missions", April 1936, S. 172 ff.) für noch stärker als die rastlose Moderni-

sierung, die der vom einfachen Soldaten zum Schah aufgestiegene Riza Khan Pahlevi in allen Teilen der Wirtschaft und der Staatsverwaltung unermüdlich vorantreibt. Eine wesentlich veränderte Lebensanschauung spreche aus den neuen Gesetzbüchern, die das islamische Recht in wichtigen Punkten abgeschafft hätten. Die Vielweiberei sei infolgedessen sehr erschwert worden. Dem Empfinden der Schiiten habe man durch Gestattung von Zeitehen einstweilen Rechnung getragen, aber unter dem wachsenden Widerstande der öffentlichen Meinung werde auch dieses Zugeständnis wohl bald verschwinden. Großen Einfluß auf die Jugend habe die ganz neuartige Erörterung ethischer Fragen in Büchern und Zeitschriften. Nie habe der Missionar eine bessere Gelegenheit gehabt, durch Zusammenarbeit mit jungen Iraniern christliche Gedanken in dieses Schrifttum einströmen zu lassen. „Bisher zeigt sich das allerdings fast nur im Bereiche der ausgesprochen christlichen Literatur.... Bei Nichtchristen werden solche Bücher aber gewöhnlich als Werbeschriften aufgefaßt, und meistens müssen sie unentgeltlich verbreitet werden." Es empfehle sich also eine besondere Stiftung, die es geeigneten Missionaren möglich mache, „wirksamer und häufiger als jetzt mit einheimischen Verfassern von allgemeinen Schulbüchern zusammenzuarbeiten, Aufsätze für Tagesblätter und Zeitschriften zu schreiben und Bücher für jedermann herauszugeben".

Wenn die Christen versagen sollten, würden sich ohne Zweifel die Kommunisten des Schwunges bemächtigen, den solche Umbruchszeiten ganzer Völker leicht den erhabensten wie den plattesten Gedanken geben. Henri Bernard S. J. schreibt in den philosophisch-apologetischen Vorlesungen, die er unter dem Titel „Sagesse chinoise et philosophie chrétienne" (Tientsin 1935, Mission de Sienshien) herausgegeben hat, nach seinen Beobachtungen über die kommunistische Literatur in China (S. 267): „Überrascht stellt man fest, mit wie wenig Aufwand an Beweis und Dialektik sich diese große Bewegung zum Umsturz der Welt begnügt. Die kommunistische Philosophie ist äußerst dürftig, aber nicht in ihr liegt die Schwungkraft der Bewegung, sondern in dem freilich auch nur schwach umrissenen Gemeinschaftsleben der Zukunft und in der Zeichnung des Weges, der in dieses gelobte Land führen soll. Was die Kräfte beflügelt, ist weit mehr etwas Prophetisches als etwas Lehrhaftes, ist mehr Schau als Beweis." Und ebenso liest man in dem von Ivan Kologrivof herausgegebenen Sammelwerk „Essai d'une Somme Catholique contre les Sans-Dieu" (Paris 1936, Editions Spes) — in dem katholische Fachgelehrte verschiedener Länder mit wissenschaftlicher Gründlichkeit und in allgemein faßlicher Darstellung die Einwände der Gottlosenbewegung zurückweisen —, daß nicht in der kommunistischen Beweisführung das Geheimnis der Kraft liegt, sondern in dem begeisternden Aufruf zur Gestaltung einer für alle glücklichen Zukunft (S. 489). „Das Bewußtsein, zu dieser Aufgabe berufen zu sein, und der Wille, für ihre Erfüllung sich zu opfern, machen aus den besten Proletariern tätige Kommunisten.... Der Papst äußerte zu Kardinal Liénard, dem Bischof von Lille: ‚Diese Leute haben trotz allem ein Ideal, sie sind davon ergriffen und zu seiner Verteidigung verstehen sie, wenn es sein muß, zu leiden

und ihr Leben aufs Spiel zu setzen.'" Eben weil diese kommunistische Macht trotz ihrer verstandesmäßig armseligen Begründung gequälte Herzen so betörend aufwühlt, wird der Papst nicht müde, vor ihr zu warnen. Im Juni 1936 erklärten die französischen Kommunisten öffentlich, sie hätten „den Katholiken brüderlich die Hand gereicht, um durch gemeinsame Betätigung den Leidenden zu helfen", warum sich also der Papst in so schweren Zeiten der Zusammenarbeit zwischen Kommunisten und Katholiken widersetze; die Kommunisten hätten dabei doch „nie einen Katholiken aufgefordert", seine katholischen Überzeugungen preiszugeben und Kommunist zu werden. Darauf gab der „Osservatore Romano" (Nr. 136, 11. Juni 1936) keineswegs als Grund der päpstlichen Ablehnung an, Gottesgläubige dürften mit Gottesleugnern überhaupt nicht zu wohltätigen oder politischen Zwecken zusammenarbeiten, sondern er bewies, daß die Kommunisten selber diese Zusammenarbeit als ein Mittel zu langsamer Entfremdung der Katholiken von ihrer Religion ansehen. Denn die „Lutte antireligieuse et prolétarienne" habe im August 1935 geschrieben: „Um unsern Kampf gegen die Religion erfolgreich zu führen, müssen wir uns darüber klar sein, daß man einen Gläubigen nicht sofort von seiner Religion abwendig machen und unserer Organisation eingliedern kann, sondern er muß über viele Zwischenstufen des Kampfes um seine unmittelbaren Vorteile und Forderungen geführt werden. Er wird sich uns gottlosen Arbeitern erst anschließen, wenn er einsieht, daß er im Ringen um seine Interessen von der Kirche, der Geistlichkeit und allen, auf die er früher vertraute, verraten wird."

Nicht nur durch den Kampf gegen den Kommunismus ist das Interesse für religiöse Fragen bekanntlich seit mehr als einem Jahrzehnt überall gestiegen, und insofern ist es schade, daß in „Meyers Hausatlas" (Leipzig 1935, Bibliographisches Institut) die Religion nicht berücksichtigt worden ist. Allerdings will er hauptsächlich das bieten, was der Deutsche an geographischer Belehrung zum Verständnis der deutschen Politik und für Reisen in viel besuchten Teilen Mitteleuropas wünschen kann, und im allgemeinen ist der Atlas für diese Zwecke vorzüglich geeignet. Aber auch innerhalb des gewählten Rahmens wären Karten über die Verteilung der religiösen Bekenntnisse in Deutschland und der Welt, über die Verwaltungsbezirke der Konfessionen im Deutschen Reiche, über die katholischen und protestantischen Missionsgebiete in den Heidenländern, schließlich auch eine genauere Karte von Palästina nicht überflüssig gewesen. All das gehört ebenso zur Durchschnittskenntnis der Kulturlandschaften wie die nur selten angegebene Verteilung der Sprachen und die ganz fehlenden Hauptzüge des rassischen Bildes der Erde. Den großen Beitrag der Mönche zur Klärung der Geographie Deutschlands hebt die Einleitung richtig hervor, aber das dort wohl nicht ganz angebrachte Wort Gibbons über die Hemmung der Wissenschaft durch die Bibel dürfte auch mit der beigefügten Einschränkung kaum der geistigen Lage des ersten christlichen Jahrtausends entsprechen. Nach Berücksichtigung dieser in die wesentliche Gestalt des Werkes ja nicht tief eingreifenden Bemerkungen würde es gewiß in vielen deutschen Häusern noch lieber benutzt.

Vielleicht wäre zu überlegen, in welchem Umfang sich auch aus der Moralstatistik so dauernde Einflüsse der Sittlichkeit auf die Volksdichte ableiten lassen, daß sie in einer geographischen Darstellung der Kulturlandschaft sichtbar gemacht werden könnten. Sinken und Steigen der Sittlichkeit ist offenbar nicht ohne Wirkung auf die Volkskraft, also in langen Zeiträumen, wie die historische Geographie beweist, auch nicht ohne Wirkung auf die Kulturlandschaft. Durch solche Erwägungen könnten die in der deutschen Ehestatistik liegenden Warnungen an Eindringlichkeit gewinnen. „Wirtschaft und Statistik", herausgegeben vom Statistischen Reichsamt des Innern, veröffentlichte (1936, 2. Aprilheft, S. 340 ff.) eine Zusammenstellung der Ehescheidungen des Jahres 1934. Sie beliefen sich auf 54 402, also auf 11 917 mehr als 1933, was indes nach Ansicht des Statistikers eine aus vorübergehenden Gründen entstandene Anhäufung ist, zumal da die noch nicht ganz vorliegenden Zahlen des Jahres 1935 wieder auf eine Verminderung der Ehescheidungen deuten. Ganz allgemein trug an den Scheidungen des Jahres 1934 in 46 Fällen unter 100 der Mann allein die Schuld, in 20 unter 100 die Frau allein. Allerdings nimmt „häufig der Mann zwecks beschleunigter Herbeiführung des Scheidungsurteils die alleinige Schuld auf sich". Gründe der Ehescheidung waren hauptsächlich Verletzung der ehelichen Pflichten und ehrloses Verhalten. Fast die Hälfte der geschiedenen Ehen waren kinderlos. Die meisten Scheidungen wiesen die Großstädte auf, besonders Berlin und Hamburg; weit über dem Reichsdurchschnitt standen auch Bremen, Lübeck und Schleswig-Holstein, am tiefsten unter ihm die Grenzmark Posen-Westpreußen, Oberschlesien, Oldenburg, Braunschweig, Lippe und Hohenzollern. Aber noch viel geringere Verhältniszahlen als selbst Hohenzollern hatten im Jahre 1934 England, Wales und Schottland.

Zeigt die Landbevölkerung im allgemeinen keine so beunruhigenden Scheidungsziffern wie die großen Städte, so ist die Kinderzahl auch in bäuerlichen Familien stark gesunken, und wenn man das statistische Verfahren durch andere Methoden soziologischer Bestandserhebung vervollständigt, so werden noch mehr sittliche Übelstände sichtbar. Therese Keller berichtete nach persönlichen Umfragen in der Zweimonatschrift „Die Seelsorge" (April/Mai 1936, S. 36 ff.) über die häufige Ehelosigkeit auf dem Lande. Der Erbhofbauer komme aus wirtschaftlichen Gründen meist spät zum Heiraten, und für die nachgeborenen Brüder und Schwestern sei die Schwierigkeit manchmal noch größer, zumal da mehr, als man glauben möchte, die Scheu vor fremden Menschen und neuer Lebensweise mitspiele. Jedenfalls sei es gewöhnlich nicht so, als ob die Mädchen „freiwillig auf die Ehe verzichteten. Und je weniger sie aus einer religiösen Haltung heraus nun doch allmählich eine gottgewollte Absicht darin sehen und von da aus zu einem wenn auch schmerzlichen Verzicht kommen, desto mehr zerfallen sie mit sich selbst, verlieren allen Halt und kommen zu allen möglichen Dingen, nicht nur zu unehelichen Kindern...." — Da der Bauernstand nicht mit Unrecht als notwendiger Jungbrunnen des ganzen Volkes gilt, darf keine Hilfe unwillkommen sein, die zu seinem Schutze beiträgt.

Glücklicherweise fehlt es auch auf andern Gebieten nicht an Zeichen eines wachsenden Verständnisses für einträchtiges Zusammenwirken aller Volkskräfte, der öffentlichen wie der privaten, der nationalen wie der religiösen, der geistigen Schöpfer und der Durchschnittsmenschen. So schrieb die „Frankfurter Zeitung" (26. Mai 1936, Reichsausgabe) beim Reichszusammenschluß der öffentlichen und freien Wohlfahrtspflege und Jugendhilfe, eine ganz persönliche Liebestätigkeit habe „ein solches Maß an Eigenwert, daß sie der Schonung auch dann würdig erscheint, wenn man sich klar macht, daß sich mit diesen individuellen Formen der Unterstützung allein die außerordentlichen Leistungen der letzten Jahre niemals hätten vollbringen lassen". Und im „Völkischen Beobachter" (Berlin, Nr. 130, 9. Mai 1936) sagte Reichsminister Dr. Frank in einem Aufsatze zur Neuregelung des deutschen Patentrechtes, der noch andere sittlich wertvolle Gedanken dieses Gesetzes erläuterte: „Auch bei voller Würdigung der schöpferischen Persönlichkeit darf nicht übersehen werden, daß ihre Leistungen auf den Grundlagen fußen, die mit den vereinten Kräften anderer Volksgenossen geschaffen worden sind. Daher ist es recht und billig, wenn die Volksgemeinschaft wiederum ihr Teil an allen neuen Erfindungen erhält." Der Erfinder muß gegen entsprechende, nötigenfalls gerichtlich festzusetzende Entschädigung unter Umständen so weit zu Gunsten des Volkswohles von seinem Patentrecht zurücktreten, wie es nach dem Ermessen der Reichsregierung erforderlich ist. Daß endlich bei alledem nationale und religiöse Antriebe einander zum Segen von Kirche und Volk innig durchdringen müssen, wird besonders im Schicksal der mehr als die meisten Reichsdeutschen seit Jahrzehnten mit nationalen Kämpfen vertrauten Deutschböhmen anschaulich. Im Januar 1936 hat in Prag eine eigene Monatschrift („Volk und Glaube, Zeitschrift südostdeutscher Katholiken") für die Vereinigung echt katholischer und echt nationaler Gesinnung zu wirken begonnen. Der Prager Universitätsprofessor Eduard Winter schrieb zur Einführung: „Wohl zählt die katholische Kirche heute noch 70 v. H. aller Einwohner der Tschechoslowakei zu den Ihrigen, aber es wird einer großzügigen Beachtung des völkischen Eigenwertes im kirchlichen Leben bedürfen, um nicht ständig auf das Zehntel der sogenannten praktizierenden Katholiken beschränkt zu bleiben, sondern alle im Staate lebenden Völker christlich zu prägen.... Pflege völkischer Eigenart bedeutet nicht Verzicht auf katholische Weltweite und allumfassende christliche Liebe.... In unerem Staate wohnen nicht nur sechs Völker, sondern hier berühren sich auch sechs christliche Konfessionen. Die katholische Kirche ist zudem römisch- und griechisch-katholisch ausgegliedert.... So können wir Sudetendeutsche gerade in der religiösen Auseinandersetzung unserer Tage von der Grenze her für das ganze deutsche Volk mitwirken und so unser Grenzer-Schicksal, das wir oft schwer tragen, positiv nutzbar machen für die Gesamtheit."

Umschau

Die Begründung der Religion in der Aufklärungsphilosophie

Es hat für den Menschen, der die ganze seelische Not der Gegenwart miterleben muß, etwas Weitendes, Erhebendes, Klärendes, wenn er sich in vergangene Zeiten vertiefen kann und nun sieht, wie die Gegenwart mit ihren aufreibenden Sorgen und Problemen nichts Neues, nichts Einmaliges, sondern nur die ewige Wiederkehr derselben Gesetze alles menschlichen Geisteslebens, in freilich veränderter Form, ist. Das gilt nicht zuletzt von der Frage, die zutiefst die gesamte Kultur und die einzelne Persönlichkeit aufrüttelt, zermürbt: von der Religion. Wir erleben heute tagtäglich den kommenden und gehenden Wellenschlag der religiösen Problematik.

Es handelt sich heute philosophisch um die Letztheiten der Religion, um das Verhältnis von Verstand und Gefühl bzw. Gemüt, von Wissen und Irrationalem beim Aufbau des Religiösen. Bei dem Mangel weitester Kreise an begrifflicher Schulung in religionsphilosophischen Dingen hat diese Unsicherheit etwas Drückendes.

Schon die Einsicht, daß, in sich betrachtet, die Frage nicht im entferntesten so schwierig und dunkel ist, wie es die aufwühlende Problematik den Leidtragenden empfinden läßt, wirkt oft wie eine Erlösung. Ich habe aus den Klassikern der christlichen Philosophie, aus den harmonischen Darlegungen der Scholastiker, besonders des hl. Thomas, die objektiven Schichten, die seinsbezogenen Wahrheiten, die die Religion begründen, sowie die subjektiven Haltungen, die beim Aufbau der Religiosität in Betracht kommen, zu einem Ganzen zu verarbeiten gesucht und darf hier wohl darauf verweisen. (In dieser Zeitschrift Bd. 101 [1921]; ferner „Wege der Weltweisheit" [Freiburg 1924]; „Die Religionsphilosophie Kants" [Berlin 1929].)

Als Philosophiehistoriker, der nach Diltheys Einfühlungstheorie eine bestimmte Periode zu verstehen versucht, möchte ich nun der Gegenwart die Aufklärung und ihre Deutung der Religion als Spiegelbild vorhalten. Wenn wir sehen, mit welcher historischen Selbstverständlichkeit es gemäß den Gesetzen menschlicher Geistesentwicklung zu den grotesken Theorien über Wesen und Ursprung der Religion kommen konnte, ja in etwa kommen mußte, wie bald die scharfsinnig ausgeklügelten Philosopheme von den folgenden abgelöst und widerlegt wurden: dann wirft auch diesmal die geschichtliche Betrachtung, die ständige Lehrmeisterin der Gegenwart und die fruchtbare Wegbereiterin der systematischen Betrachtung, ihr klärendes Licht in unser heutiges Dunkel.

Hatte das Frühmittelalter nur stückweise und zagend die Vernunft für die Durchleuchtung des Glaubens dienstbar gemacht, dann aber unausgeglichen, wie alles wissenschaftliche Beginnen ist, sich zu kühn in die geistige Durchdringung der Offenbarungsgegebenheiten hineingewagt, so zog die Hochscholastik, vor allem Albert und Thomas, mit feinster Diskretion und begrifflicher Schärfe die Grenzlinie zwischen Vernunft und Glaube, Objekt und Subjekt, Erkenntnis- und Strebevermögen beim Aufbau der natürlichen und übernatürlichen Religion. Nur kurze Zeit hielt sich die Scholastik auf dieser kraftvollen Verstandes- und Glaubenshöhe. Die bereits in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts einsetzende Ermattung der Spekulation engte den Bereich des natürlichen religiösen Erkennens ein, um skeptisch und fideistisch um so größere Gebiete an den Glauben und vor allem an das persönliche Erlebnis zu verweisen. (Vgl. Rudolf Stadelmann, Vom Geist des ausgehenden Mittelalters [1929].)

Nur von diesem Niedergang des begrifflichen Denkens her, von der Scheu vor logischem, folgerichtigem Zuendedenken, von dem Mißtrauen gegen die Vernunft und der deshalb zunehmenden Flucht in die Mystik, die neuplatonische wie die christliche, in das persönliche Religions-, Beschauungs-, Ekstasiserlebnis, kurz von der Unterschätzung und Unkenntnis des Objektiven her sind auch die konfessionellen Kämpfe im 16. Jahrhundert ganz zu verstehen.

Angesichts der Herrschaft des christlichen Gedankens in der gesamten damaligen Kultur ging es mit psycholo-

gischer Notwendigkeit in erster Linie einstweilen nur um den Anteil des Subjekts, des Persönlichen gegenüber dem Dogma als objektiv Gegebenem innerhalb der christlichen Offenbarung. Die Glaubensneuerer des 16. Jahrhunderts setzen sich mit der Autorität der kirchlichen Hierarchie, der Tradition, der Erklärung bestimmter Glaubenssätze auf Grund der Bibel auseinander. Leugnung des christlichen Glaubens wie bei Giordano Bruno, Indifferentismus, wie er im Heptaplomeres des Jean Bodin entwickelt wird, bleiben Ausnahmen. Wenn Averroisten und andere Aristoteleserklärer tatsächliche Thesen aufstellen und durchführen, die gegen den christlichen Glauben verstoßen, so ist das ein nichtfolgerichtiger Verstoß gegen ihre Prinzipien über die Harmonie von Wissenschaft und Christentum.

Anders ist schon die Haltung des 17. Jahrhunderts. So sehr das Ansehen der Scholastik, der katholischen Theologie und Philosophie zurückgeht, so stark die Autorität des Papsttums außerhalb der katholischen Kirche und teilweise auch bei Katholiken gesunken ist, so gewaltig auch der Norden Europas von den neuen Lehren erfaßt ist: aus Christentum ist noch die stärkste, das Denken und Handeln des öffentlichen Lebens bestimmende Norm und Macht. Das beweisen die theoretischen Anschauungen und praktischen Maßnahmen der großen Gelehrten und Forscher wie Kepler, Boyle, Newton, der Philosophen wie Descartes, Leibniz, Locke, Berkeley. Vereinzelt werden aber Stimmen laut, die einen christentumfreien Deismus vertreten, wie Herbert von Cherbury, oder offen den Naturalismus bekennen, wie Hobbes und Spinoza. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts aber nehmen englische Denker geschlossen den Kampf gegen alle christliche Offenbarung auf, gegen Bibel, Wunder, Geheimnisse, gegen alles Übernatürliche; sowohl die Religionsphilosophie wie die Moral wird rationalistisch-antiübernatürlich aufgebaut.

Damit bereitet die damals führende englische Welt- und Lebensanschauung die Aufklärung des 18. Jahrhunderts vor. Französische und deutsche Gelehrte, Denker, Literaten, Schöngeister befruchten sich mit den Motiven der englischen Aufklärung, bauen sie gedanklich weiter aus und suchen sie zum Gemeingut des Volkes zu machen. Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts besagt zutiefst Alleinherrschaft des menschlichen Denkens, der individualistischen Vernunft, Ablehnung der Geschichte und aller positiven Religionen, Kampf gegen Kirche, Hierarchie, Offenbarung, Übernatur. Die Religion selbst aber, die sie wesentlich deistisch pflegt, stellt sie wie alle andern Kulturfunktionen ganz in den diesseitigen Dienst des Menschen: Religiosität ist fast mehr Menschen- als Gottesdienst, geht fast in Moral auf, macht die Persönlichkeit besser, fördert das Gemeinwohl. Es sind, wissenschaftlich, allerdings vorwiegend populärwissenschaftlich betrachtet, die Fragen nach der Erkennbarkeit und Beweisbarkeit Gottes, wobei die teleologischen, moralischen und ethnologischen Erwägungen stark die metaphysischen zurückdrängen. Dazu kommen oft wiederkehrende Erörterungen über die Freiheit, Voraussetzung und Güte Gottes und ihre Vereinbarkeit mit dem Übel, der Sünde, endlich rationalistisch gehaltene Auseinandersetzungen mit Evangelien, Offenbarung. Wunder, Christus, Kirche. Das 18. Jahrhundert ist reich an solch fachwissenschaftlichen und volkstümlichen Literaten der Religionsphilosophie; man denke nur an Wolff und seine zahlreichen Schüler, an Mendelssohn, Reimarus, Lessing, an den Kant der vorkritischen Periode, um von Voltaire, den Enzyklopädisten und all den ähnlichen Literaten Frankreichs zu schweigen.

Die einseitige, von Geschichte und Erfahrung losgelöste Pflege der sich auf ihr Können stellenden Vernunft, die nach dem methodischen Vorbilde der Mathematik apriorisch ein Weltbild zu konstruieren unternahm, wobei der Anteil der irrationalen Seelenkräfte am Aufbau der einzelnen Kultursphären durchaus vernachlässigt wurde, mußte mit psychologischer und geschichtlicher, selbst logischer Notwendigkeit eine Gegenwirkung hervorrufen. Wir sehen sogar, daß die aufklärerische Verstandesherrschaft auf der ganzen Linie in einen radikalen Irrationalismus als völlige Entthronung der Ratio umschlug. Das ist der Abschluß der Entwicklung, die mit dem kühnen kritischen Rationalismus der neuen Philosophie in ihrem Begründer, Descartes, einsetzte.

In England leitet bereits im 17. Jahr-

hundert der ästhetisierende Moralist Shaftesbury zu Hutcheson über, der zur Schottischen Schule mit ihrer Forderung des kritikfreien, gesunden Menschenverstandes führt, während der aufklärerische Semiempirismus Lockes in dem radikalen, folgerichtig zu Ende geführten Kritizismus Humes endet, der Wissenschaft, Moral und Religion aus gefühlsmäßigen Anlagen und Aktsetzungen des Menschen ableitet. In Frankreich aber geht von Rousseaus leidenschaftlichem Kampf gegen die Verstandesbildung, von seinen teilweise genialen Ideen über Gesellschaft und Lebensführung eine tiefgehende Wirkung aus, die sich nur mit der Voltaires und der Enzyklopädisten, vorab eines Diderot, vergleichen läßt. In Deutschland genügt es, an Hamann, Jacobi, Herder und vor allem an Kant zu erinnern.

Kant bringt folgerichtig den innersten Sinn der Entwicklung der Religion seit dem Ausgang des Mittelalters zum Abschluß. Er hat klar die Psychologie des Religiösen der vorausgehenden Zeit erfaßt und philosophisch zum Ausdruck gebracht, er ist der Exponent seiner Zeit. Darin gründet großenteils seine säkulare Wirkung. Wir sahen, wie nach und nach, aber stetig fortschreitend bzw. absteigend, die harmonische Verbindung von katholischem Glauben und diesseitiger Lebensgestaltung gelöst, die Autorität der Kirche in der Wissenschaft beiseite geschoben, daraufhin das Christentum aus dem gesamten Kulturkreis ausgeschieden wird, bis letztlich die Religion ganz aus der menschlichen Vernunft, aus dem autonomen Menschentum abgeleitet und mehr und mehr die Religiosität als Dienst an der Menschheit statt als Gottesverehrung bewertet wird. Kant tut den letzten Schritt: einmal verbannt er prinzipiell und mit dem Aufgebot seines Kritizismus alles Wissen von Gott, alle Gottesbeweise aus dem begrifflich oder theoretisch bestimmbaren Wissen und setzt sie in durch und durch irrationale, ganz auf den blinden Willen sich stützende Postulate der praktischen Vernunft um, zweitens führt er entschlossen und unerbittlich alle subjektive Religion oder alle religiöse Betätigung auf Moral zurück; und da alle echte Moral Autonomie der Vernunft, Ausscheidung eines fremden Gesetzgebers besagt, ist damit drittens von vornherein alle positive Religion, alle Mitteilung von religiösen Wahrheiten, die das menschliche Vernunfterfassen überschreiten, verfemt.

Darin gleicht David Hume, der bekanntlich einen so zündenden, tiefgreifenden Einfluß auf Kant ausübte, dem deutschen Philosophen, daß auch er den Menschen in den Mittelpunkt seines vielseitigen Denkens rückt, daß auch er der folgerichtige, analytisch scharfe Kritiker ist. Völlig verschieden, ja entgegengesetzt, sind aber beide, wenn der eine die Struktur der Wissenschaft und Moral bzw. Religion aus dem höheren, intelligenten, willensmäßigen Tun, der andere aber aus dem niederen, gefühlsmäßigen, leidenschaftlichen Verhalten des Menschen ableitet[1].

Wenn Kant durch sein Ausscheiden der Religion aus aller Wissenschaft und seine Begründung der Religion und Religiosität auf der Moral bzw. auf sich selbst lebendig in unsere Zeit hineinragt — man denke nur an die Religionsphilosophie der Protestanten, an das Konformitätssystem Schelers in „Vom Ewigen im Menschen" —, so Hume durch seine Ableitung alles Religiösen aus dem Emotionalen. In seiner „Natürlichen Geschichte der Religion" entwickelt er zwei grundsätzliche Gesichtspunkte: erstens, der Glaube an Gott ruht nicht auf verstandesmäßiger Einsicht, sondern bricht aus gefühlsmäßigen, blinden Tiefen des Herzens, besonders aus Furcht, hervor; zweitens, die primitive, unverdorbene Form des Gottesglaubens ist die Annahme einer Vielheit von Göttern, die erst später in Monotheismus übergeht, um wiederum der Vielgötterei zu weichen, die in sich und für die Moral wertvoller ist. Nicht so radikal wie die Ergebnisse des theoretischen Positivismus und Empirismus es logisch nahe legen, entscheidet das zweite religionsphilosophische Hauptwerk, die nach Humes Tode 1779 veröffentlichten „Dialoge über

[1] Vgl. hierzu das vorzügliche Werk von Rudolf Metz, „David Hume, Leben und Philosophie" (Stuttgart 1929), dem ich viele Anregungen verdanke, wie ich auch im Artikel des Aprilheftes dieser Zeitschrift: „Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Großbritannien", die reichen, quellenmäßigen Forschungsergebnisse seines gleichnamigen Werkes, großenteils wörtlich, einem weiteren Leserkreis zu vermitteln bezweckte.

die natürliche Religion". Gründe für die Erkennbarkeit Gottes werden Gegengründen kritisch gegenübergestellt, ohne daß es zu einem klaren Entscheid über Begriff und Beweisbarkeit seines Daseins kommt. Mit Recht faßt Rudolf Metz das Ergebnis dahin zusammen: „Schließlich verschwimmen alle Unterschiede zwischen Theismus und Atheismus, Dogmatismus und Skeptizismus; Humes Gottesbegriff ist der typische Repräsentant der Anthropomorphisierung der Aufklärung, seine Religion ist der durch Vernunft verdünnte Saft der Religion, ohne allen positiven Glaubenskern, ohne innere Erschütterung, ohne alle glaubensmäßige Bindung; was an innerer religiöser Begeisterung vorhanden zu sein scheint, ist lediglich ästhetischen Ursprungs, es ist die Religion der religiösen Ermattung und Indifferenz"(S. 369 f.).

Es ist zugleich lehrreich und tröstlich zu sehen, wie die Nachwelt so entschieden und kritisch über die Methoden und Ergebnisse der Religionsphilosophie der Aufklärung hinweggegangen ist. Man denke nur an Hegels damals allbeherrschende Metaphysik vom Göttlichen, an Schleiermachers für die protestantische Theologie grundlegende Ableitung der Religion aus der ehrfurchtsvollen Hingabe an das Absolute, an Kierkegaards heute wieder so lebendige Existentialtheologie, an die Hegelsche Rechte mit dem jüngeren Fichte und Christian Hermann Weiße und ihrem spekulativen Theismus, an Bolzanos Monadologie und ihre Einmündung in ein persönlich gefaßtes Absolutes, an die Evangelien-, Wunder-, Christuskritik des Rationalismus im 19. Jahrhundert, die über die naiven, massiven Einwände des Rationalismus der Aufklärung wie über Kinderkrankheiten hinwegging.

Wie wird ein späteres Jahrhundert über die Religionsphilosopheme, die religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Theorien, über die dialektische Theologie und Existentialphilosophie von heute urteilen? Unsere philosophia perennis hat sich mit ungleich größerem Erfolge bemüht, das ideale, tiefe, reiche Gedankengut der Griechen, eines Platon, und Aristoteles, der Stoiker und Neuplatoniker, aber auch eines Maimonides, Avicenna und Averroes, dann der Väter und Scholastiker und ebenso das eines Leibniz, Kant, Hegel wie der neueren Ethnologen und Psychologen harmonisch und selbständig zu verarbeiten und gleich einem gesunden Organismus das Irrtümliche und Verstiegene auszuscheiden. Das Gleiche gilt von der Theologie der übernatürlichen Gotteserkenntnis, von der Aszese und Mystik. So stehen wir zuversichtlich, wach und stark den theoretischen und praktischen Kämpfen der religiös so lebendigen Jetztzeit gegenüber. Auch hier gilt das Dichterwort: „Was glänzt, ist für den Augenblick geboren, das Wahre bleibt der Nachwelt unverloren." Ins Übernatürliche erhoben: „Haec est victoria, quae vincit mundum, fides nostra, das ist unser Sieg, der die Welt überwindet, unser Glaube" (1 Joh. 5, 4).

Bernhard Jansen S. J.

Das Christliche im Denken

Der zweite Band der gesammelten Abhandlungen „Mittelalterliches Geistesleben" Martin Grabmanns als des führenden Erforschers der mittelalterlichen Philosophie, die deutsche Ausgabe von Maritains Buch über die „Christliche Philosophie", in dem der führende Kopf des französischen Thomismus seine Stellungnahme in dem Streit niederlegt, zu dem Blondel in seiner Broschüre über die „Katholische Philosophie" das Wort ergriffen hatte, endlich die Gesammelten Studien „Unterscheidung des Christlichen" von Romano Guardini, dieses führenden Geistes der jungen deutschen katholischen Generation, — diese drei Werke in ihrer Gesamtheit zwingen zur Titel-Frage. Denn so sehr die Gesammelten Abhandlungen Grabmanns vorwiegend eingehende Literargeschichte der mittelalterlichen Philosophie sind, das Buch Maritains einen systematischen Kommentar zu Thomas darstellt, und die Gesammelten Studien Guardinis im lebendigen Werden des Gedankens selber stehen, — durch alle drei brennt doch die eine Frage: Wie geht ein echt Christliches mit einem echten Denken zusammen?

Ist echtes Denken nicht die äußerste Spitze einer Bewegung von unten nach oben — gebunden also, wie es scheint, an die Echtheit eines reinen Unten, das in der Treue zur ungebrochenen Natur und zum strengen Gesetz seines Wesens und auch im ungestörten Wagnis eines

Ringens aus eigenen Kräften, Stufe um Stufe, ohne Sprung, die letzten Höhen sucht? Und ist, dem entgegengesetzt, nicht das echt Christliche wesenhaft Bewegung von oben nach unten (da Gott in die Erde hinein Mensch wird), darum wohl ein solches Annehmen der „Form Mensch wie sonst" durch Gott, daß es geradezu „Sklaven-Hörigkeit" eines „ausgeleerten" Gottes ist (Phil. 2, 6—8), aber eben in der Absolutheit dieser Annahme des Unten (bis zu einem äußersten Unten) die Absolutheit Gottes offenbarend und unerhörter offenbarend, als es eine Offenbarung in den Zeichen der Allmacht und Glorie Gottes täte, und darum geradezu die Grenzen von Mensch und Erde aufsprengend durch diese göttliche Grenzlosigkeit? Gerät also dann nicht ein „christliches" Denken in die Gefahr, entweder ein hilflos nachtastendes Mit-Denken mit dieser Bewegung Gottes zu werden, — oder, falls es seiner eigenen Gesetzlichkeit folgt, immer wieder neu durch diese Bewegung Gottes in seiner eigenen Bewegung durchbrochen zu werden? Sind darum nicht alle Versuche eines „christlichen" Denkens zu einem Maskenspiel verurteilt: ein rein sachbedingtes Denken vorzugeben, das doch im Geheimen ständig vom Christlichen her bestimmt ist, — oder geschichtlich vorliegende „reine Denksysteme" nach-denkend zu übernehmen, um sie doch geheim aus ihrem eigenen Boden heraus und hinweg zu verchristlichen? Wäre es von diesen Schwierigkeiten her nicht klarer und ehrlicher, ein für allemal zu scheiden zwischen einem von unten nach oben aufsteigenden Denken, das allein „reines" Denken sei, und einem „denkenden Glauben", der als „denkender" es allein mit den innern Zusammenhängen und unmittelbaren Schlußfolgerungen der gegebenen Offenbarung zu tun habe? —

Die Gesammelten Abhandlungen Grabmanns[1] machen, in der überreichen Fülle ihres literargeschichtlichen Materials, es sehr deutlich, wie diese Fragen im Hochmittelalter brennen: in dem Gegensatz zwischen altem Augustinismus und der Aristoteles-Rezeption Alberts des Großen einerseits und dem christlich gebändigten Aristotelismus von Albert und Thomas von Aquin anderseits. Denn in der Aristoteles-Feindschaft der alten Schulen (76 ff.) ist der Verdacht rege, daß das von unten nach oben aufsteigende aristotelische Denken in letzter Folgerichtigkeit auch die Offenbarung aus der Vernunft werde ableiten wollen. Die Rede der averrhoïstischen Artistenfakultät aber, man behandle die widerchristlichen Ansichten in der Philosophie nur „der Übung" halber, verbirgt klug darunter die Richtung auf ein methodisch a-christliches, ja sogar anti-christliches Denken. Die mühselige Arbeit Alberts des Großen (325 bis 413 usw.) und des Thomas von Aquin (62 ff. 424 ff.) vollzieht sich mithin zwischen diesen beiden Fronten: einer Christlichkeit, die um ihrer „Reinheit" willen sich gegen ein „reines" Denken stellt, — und einem Denken, das ebenfalls um seiner „Reinheit" willen auch einen, wenigstens methodischen Gegensatz zum Christlichen auf sich nehmen zu müssen glaubt. So wird deutlich, warum der Theologe und Bischof und Heilige in Albert fast völlig untergeht in den naturwissenschaftlichen Sammler und Forscher (bis dazu, der Volkssage als heidnischer Magier zu erscheinen). So wird ebenso deutlich, warum der Theologe und kontemplativ entrückte Heilige in Thomas von Aquin das „hell-lichte Dunkel" der „heiligen Welt" des Areopagiten immer unerbittlicher verbirgt unter der rationalen Helligkeit der „logischen Welt" des Aristoteles (bis dazu, einen anhebenden Kampf der Kirche gegen sich als ketzerischen Rationalisten heraufzubeschwören). Beide sind innerlich erfüllt von dem Geist des Epheserbriefes: daß derselbe Gott, der in Christo der Erlöser ist, eben auch der Schöpfer der gesamten Kreatur ist, ja daß Schöpfung und Erlösung so sehr das Tatsächliche einer Ordnung sind, daß „in" eben dem Erlöser Christus auch alles „geschaffen" ist: daß also alle Schöpfung nur dann erst real gesehen und gelebt werde, so sie als solche Schöpfung gesehen und gelebt wird, die „allem Welt-Wurf zuvor" schon (im Ratschluß Gottes) im erschütternden und vollendenden Zeichen der Erlösung steht — und daß alle Erlösung nur dann

[1] Martin Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. Bd. II (XII u. 649 S.) München 1936, Max Hueber. M 21.—.

real gesehen und gelebt werde, so sie als auf eine „reine Schöpfung" hin gesehen und gelebt wird, auf das „Gott alles in allem" der Endzeit hin. „Christliches" Denken in Albert und Thomas ist es also, da sie in der Tiefe des Geschöpflichen (bis ins scheinbar Neutralste hinab) nach dem „Siegel Christi" forschen. Christliches „Denken" aber ist es in ihnen, da sie das übernatürlich Christliche (bis in eine scheinbare Säkularisierung hinein) der Erforschung und Klärung und Bildung des rein Geschöpflichen dienstbar machen. —

Dieses tatsächliche Vorangehen sucht Maritain („Von der Christlichen Philosophie")[2] in eine reflexe Formel zu bringen. Ihrem Was nach ist christliche Philosophie „ganz und gar rational,... steht innerlich nur von der Vernunft und den vernunftgemäßen Kriterien in Abhängigkeit, und ... gewinnt ihre philosophische Standfestigkeit nur mit Hilfe der erfahrungsmäßigen und intellektuellen Einsicht und des Beweises" (61). Aber von diesem Was ist Philosophie als „Zustand" des Philosophen als „Menschen" zu unterscheiden: „in Wahrheit ... gibt es keine Philosophie mehr, wenn es keinen Menschen mehr gibt" (63). Von hier aus „ist es klar, daß die Philosophie zu ihrer vollen klassischen Entfaltung im Menschen von diesem vielerlei Bemühung um Läuterung und Reinigung verlangt, und zwar eine Aszese, die nicht nur den Verstand, sondern auch das Herz betrifft" (64). Es geht um eine wahre „Keuschheit der spekulativen Erkenntnis" als „vollständige gedankliche Indifferenz gegenüber den Wünschen und Neigungen des Subjektes", die „von jeglicher begehrenden Hinneigung frei gehalten ist, die vollständig unparteiisch allem gegenübertritt, selbst den heiligsten Interessen der menschlichen Person" (112). „Die Furchtlosigkeit wissenschaftlichen Forschens läßt in ihrem ersten Ursprung ein Moment erkennen, das über die bloße Vernunft hinausgeht: die absolute, theologisch fundierte Sicherheit, die der Glaube dem Christen verleiht" (114). Von hier aus geht einerseits das „Christliche" in die Zustandsbedingungen von Philosophie überhaupt ein (110), anderseits aber so, daß hierdurch gerade „wahre" Philosophie bedingt wird: „was bei einer Philosophie für uns wichtig ist, ist nicht die Frage, ob sie christlich, sondern ob sie wahr ist, was auch immer die seelischen Bedingungen für die Gestaltung und Ausübung der Philosophie sein mögen" (85). Einerseits findet die vom Wesen von Philosophie aus geforderte „Indifferenz gegenüber den Wünschen und Neigungen des Subjekts" ihre letzte und entscheidende Begründung im „Paradoxon" und „Skandal" des radikalen Opfers, wie es das Wesen des Christlichen ausmacht (74). Anderseits aber zielt diese „Läuterung und Reinigung" in die Vollendung einer „ganz und gar rationalen" Philosophie, da gerade durch die Offenbarung ihre Begriffe die letzte innere Klärung erfahren (66 f.). Die Bewegung eines „christlichen Denkens" vollzieht sich dementsprechend zwischen zwei Extremen: auf der einen Seite dem des „modernen Rationalismus" als einer „fortschreitenden Verstofflichung von ursprünglich christlichen Wahrheiten und Begriffen", — auf der andern Seite einer radikalen Christlichkeit („ein Böhme, ein Jakobi, ein Schelling, vielleicht auch ein Kierkegaard, ein Nietzsche"), der „die Regelung und Nahrung vom Gegenständlichen her, die eine solche Inspiration von sich aus verlangt, verloren gegangen" und die „dadurch ... gewissermaßen zur Narrheit geworden" ist und dann „im Felde der vernunftgemäßen Spekulation nichts als Verheerung" anrichtet, „und zwar um so mehr, je mehr von der ehemaligen Großartigkeit ihr zu eigen geblieben ist" (88). —

Eben diese Sicht einer bewegten Mitte zwischen absolutem Rationalismus und religiösem Absolutismus steht bestimmend in den Gesammelten Studien Guardinis[3]. Einerseits nennen sie als ihr Ziel, „die christlichen Begriffe von all den An-Ähnlichkeiten, Abschwächungen und Überdeckungen, Fehlleitungen und Verzerrungen zu befreien, die sie seit dem Beginn der Neuzeit erfahren haben" (wie der Titeltext sagt). Ander-

[2] Jacques Maritain, Von der christlichen Philosophie. Übersetzt von Balduin Schwarz. (206 S.) Salzburg u. Leipzig 1935, Anton Pustet. M 4.50.

[3] Romano Guardini, Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien. (XII u. 530 S.) Mainz 1935, Matthias-Grünewald-Verlag. M 12.80.

seits aber richten sie sich gerade an entscheidenden Stellen gegen einen „religiösen Absolutismus“ (331) für einen „christlichen Realismus“ „dieser Wirklichkeit“ (331), und dies im besondern gegen Kierkegaard und den „Protestantismus überhaupt“ (193 195 f. 204 207 208): „es gehört zum tiefsten Wesen echter Religion, die relative Eigenständigkeit der natürlichen Sein- und Wertbereiche anzuerkennen“ (193 f.). So kommt diese Denkweise dazu, eine solche „wesenhafte Antinomie“ und „Antithetik“ zwischen Natur (Kultur) und Gnade zu betonen (199 f.), die nicht Widerspruch, sondern „Schwebe“ ist (199) und darum in der „Analogie“ ihr letztes Wort hat (192 202). Es ist auch darin „Analogie“, daß zuletzt alles „gleichsam in den Abgrund Gottes hineingeschlungen“ erscheint (192). Aber dann schlägt diese Analogie gleichsam von oben nach unten und wird „Grenze“ genannt (204). Gewiß in dem Sinn, daß über alles Gleichnis der „unbekannte Gott“ ragt, wie Thomas gemäß dem Areopagiten formuliert: „meine lebendige Gestalt ist ... indirektes Bild des unbekannten Gottes durch die Weise, wie sie, aufhörend, an das angrenzt, was sie nicht ist“ (206). Doch dann erklingt das Wort Grenze doch in einem Sinn des Sichabscheidens: „das im Letzten mich Begrenzende kann nur Er sein“ (205). Ein Sterben in die Nacht des „Abgrunds Gottes“ nimmt die Farbe eines herb sich bescheidenden Weltlebens an.

Die „Schwebe“ der Analogie erhält dann einen eigentümlichen Rhythmus: nicht eines Ausgleichs zwischen religiös Christlichem und echt Säkularem, sondern eines letzten Bewegungswechsels. Einmal geht die Richtung dazu, das religiös Christliche in Kategorien des Säkularen zu sichten: so in der Art, wie die Kirche als „Ganzheit“ erscheint (19 ff.), oder wie die restlos unmittelbare Verfügtheit zu Gott sich in der Kategorie der „Eigengehörigkeit“ der „Person“ gibt, wenngleich als „Selbstgehörigkeit ... in Gott“ (27 ff.). Dann aber, gerade entgegengesetzt, geschieht eine Richtung, rein geschöpfliche Kategorien erst aus der Offenbarung sich öffnen zu lassen: so in der Weise, wie das Wesen des Geistes vom Heiligen Geist her entwickelt wird (151—174). Es ist ein Bewegungswechsel zwischen einer Einbergung der Einbrüche Gottes in die beruhigende Geschlossenheit des Irdischen und einem jäh ungeborgenen Flammen in den Flammen von oben: zwischen Säkularem und Pneumatischem. Ohne Frage wird gerade durch diesen Bewegungswechsel deutlich, wie die „Schwebe“ der „Antithetik“ ihren „dialektischen Schnittpunkt“ im „Perspektivpunkt“ hat (100 107), d. h. über alle letzten Angebbarkeiten hinaus, — wahrhaft im „Abgrund Gottes“. Aber dann wird doch offenbar, wie die Darlegungen über Kindlichkeit und Schwermut wesenhaft mit diesem Rhythmus des Bewegungswechsels zusammenhängen, ja seinen eigentlichen Charakter erst ausdrücken.

Das Preisgegeben in die jäh wechselnden Rhythmen enthält an und für sich notwendig die Haltung der „Kindlichkeit“ im wahren Sinn der neutestamentlichen „Ohnmacht“ („im Gegensatz zu jener Gesinnung, die sich selbst durchsetzt“ [213]). Doch zuletzt ist sie für Guardini „die gewisse Welt-Untüchtigkeit des im Geiste Wurzelnden“: „es ist die Haltung des dem Edlen, dem Geist, dem Unbedingten Verpflichteten. Wozu dann freilich noch die Innigkeit und Hingabe an den Vater kommt. Von irgend welchem Unmündig-Kleinen aber ist ... nichts zu spüren.... Ein Ethos der Unbedingtheit und Kühnheit, das in der Bergpredigt seine Entfaltung findet“ (214). Ist die Kindlichkeit zuletzt dieses „Ethos der Unbedingtheit und Kühnheit“, dann ist Schwermut ihre andere Seite: da in der Schwermut als der „metaphysischen Leere“, im Erfahren der „Erbarmungslosigkeit des Daseins“ (509), das aufbricht, was das „Ethos der Unbedingtheit und Kühnheit“ in der „Kindlichkeit“ zudeckte: „etwas Ungeschütztes, Bloßliegendes“ (510), so sehr, „daß die Existenz selber und als solche ... zum Schmerz wird“ (510). Schwermut ist dann folgerichtig Kampf des Menschen mit Gott: „die Beunruhigung des Menschen durch die Nachbarschaft des Ewigen. Beseligung und Bedrohung zugleich“ (525). Sie ist folgerichtig darum der Ort, in der die Mitte des echt Christlichen zwischen absolutem Rationalismus und religiösem Absolutismus entscheidend ausgetragen wird: als „doppelte Versuchung...: unterzugehen in der Unmittelbarkeit der Natur und

der Sinne — und unterzugehen in der Unmittelbarkeit des Religiösen" (527). Sie ist darum auch endlich das besondere Leiden auf Leben und Tod des Menschen der Grenze, wie er für Guardini das Ideal ist: „Menschen der Grenze. Ihrer ganzen Natur nach stehen sie nicht einseitig hüben oder jenseits. Sie erfahren die Beunruhigung der einen Sphäre durch die andere — wie sie es auch sind, die die Pole des Menschlichen in sich tragen, seine Gesamtheit, und damit aber auch die Möglichkeit der innern Entzweiung" (524 f.).

Aber nun setzt sich zum letzten Mal der Rhythmus des Bewegungswechsels durch. Einerseits erscheint Gethsemani allein als die eigentliche Lösung der Schwermut: nicht die herbe Kristallizität eines Im-Zwischen-Stehen, sondern das Erliegen in die Ohnmacht des Blutschweißes und so in den Willen des Vaters: „erst das Mysterium von Gethsemani ... gibt die eigentliche Antwort: daß der Herr ‚traurig gewesen ist bis in den Tod' und daß er alle Last der Schwere hindurchgetragen hat in dem Willen des Vaters. Erst im Kreuze Christi liegt die Lösung für die Not der Schwermut" (530). Anderseits aber soll doch gerade, wie Guardini will, die Schwermut den Menschen zum echten „Menschen der Grenze" machen: „der Sinn des Menschen ist, lebendig Grenze zu sein und dieses Leben der Grenze auf sich zu nehmen und durchzutragen. Damit steht er in der Wirklichkeit; ist frei von den Verzauberungen falscher, unmittelbarer Gotteinheit sowohl wie unmittelbarer Naturselbigkeit. Eine Kluft, ein Bruch nach beiden Seiten hin. Sein Weg in die Natur gebrochen dadurch, daß er unter der Verantwortung Gottes steht. Damit sein ganzes Verhältnis zur Natur unter dem Blick des Geistes, unter die Pflicht der Würde gestellt; Inhalt von Verantwortung. Sein Weg zu Gott gebrochen dadurch, daß er nur Geschöpf ist, daher zu Gott wesenhaft kommen muß in jenem Akt, der Trennung und Verbindung zugleich ist: in Anbetung und in Gehorsam" (529). —

So spiegelt in den Lösungen Maritains und Guardinis sich selber die Spannweite unserer Frage: bei Maritain das Säkulare als die Ebene der „Läuterung und Reinigung" in „Aszese" (64) und doch „kindlichem Zutrauen" (77) hinein in das immer stärkere Verschlungenwerden durch das Licht der Wahrheit, die Gott ist (88) — bei Guardini hingegen das Religiöse als Ort der Geburt eines „Ethos der Unbedingtheit und Kühnheit" (214), das den Menschen befähigt, in der „Wirklichkeit" zu stehen, wenngleich als Mensch der „Grenze" im „Bruch nach beiden Seiten hin" (529). Aber eben darum sinnbilden beide doch noch eine letzte Verfestigung in den Gegensatzpolen selber: da für Maritain die Welt der Schöpfung und Menschwerdung entwird zu einem reinen Aufstieg zu Gott-Wahrheit, für Guardini aber umgekehrt das Geopfertwerden in den Flammen des Gott-Feuer sich darstellt als reines Stehen in der kristallenen Herbheit des „Bruch nach beiden Seiten hin". Der reine Aufstieg hält Gott fest, nicht von Ihm in die unverhüllte und unabgeminderte Welt gesendet zu werden. Die reine Grenze setzt an die Stelle des Verzehrtwerdens durch den souveränen Willen der Göttlichen Majestät das Verzehrtwerden im Stehen im „Bruch nach beiden Seiten hin". In Wahrheit aber liegt das Echteste des Christlichen darin, daß in ihm (gegen den „verfügenden" und „behaltenden" und „haltenden" Geist der Erbsünde) die restloseste Überantwortung in eben diesen souveränen Willen Gottes geschieht: überantwortet (ohne säkulares Zwischen-Stehen) in das Lodern der Göttlichen Liebe, die alle Maße, auch die einer „Grenze", mit ihrer göttlichen Maßlosigkeit sprengt, — überantwortet ebenso (ohne religiöses Zwischen-Stehen) durch ihren Sendungs-Willen in Erde und Welt und Mensch, ihnen ganz zu gehören (ohne kristallene Distanz) und in eben diesem gott-verfügten Ganz-Gehören ganz in Gott zu sein (wie der Stifter der Gesellschaft Jesu von seinen Söhnen verlangte, daß sie „in den Werken des Gehorsams nicht minder Andacht fänden wie im Gebet").

Erich Przywara S. J.

Besprechungen

Theologie

1. Heilige Theologie. Grundsätzliche Darlegungen. Von Thaddäus Soiron O.F.M. 8° (178 S.) Regensburg 1935, Pustet. Kart. M 3.20
2. Matthias Joseph Scheeben, der Erneuerer kath. Glaubenswissenschaft. Mit Beiträgen von K. Feckes, M. Grabmann, F. X. Münch, W. Pingsmann, M. Schmaus. Hrsg. vom Katholischen Akademikerverband. 8° (141 S.) Mainz 1935, Matthias-Grünewald-Verlag. Kart. M 3.—
3. Scientia sacra. Theologische Festgabe zum 25. Jahrestage der Bischofsweihe Sr. Eminenz des hochw. Herrn Karl Joseph Schulte, Erzbischofs von Köln. gr. 8° (370 S.) Köln-Düsseldorf 1934, Bachem-Schwann. Geh. M 9.—
4. Le problème du salut des infidèles. Von Louis Capéran. Bd. I: Essai historique; Bd. II: Essai théologique. 8° (XIII u. 616 S.; VII u. 150 S.) Toulouse 1934, Selbstverlag Grand Séminaire, Rue des Teinturiers 9.) Fr. 35.— u. Fr. 13.—
5. Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus. Von Erik Peterson. 8° (138 S.) Leipzig 1935, Hegner. Geb. M 4.50
6. Östliches Christentum. Von Julius Tyciak. (Die religiöse Besinnung, Heft 3.) 8° (63 S., eine Kunstbeilage.) Warendorf 1934, Schnell. Kart. M 1.20
7. Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik des religiösen Lebens aus dem Corpus Christi mysticum. Von Dr. Friedrich Jürgensmeier. 5., vollständ. neubearb. Aufl. 8° (346 S.) Paderborn 1935, Schöningh. Kart. M 5.80, geb. M 6.80
8. Vom Leben des Glaubens. Von Romano Guardini. 8° (176 S.) Mainz 1935, Matthias-Grünewald-Verlag. Kart. M 3.25, geb. M 3.80
9. Die psychologischen Grundlagen der kath. Sittenlehre. Von Theodor Müncker. (Handbuch der kath. Sittenlehre, Bd. 2.) gr. 8° (340 S.) Düsseldorf 1934, Schwann. Geh. M 10.80, geb. M 12.80

Soiron bietet in seinem Werk eine Wesensentfaltung „Heiliger Theologie" (1), in deren Mitte das Wort Gottes in seiner rechtfertigenden und gemeinschaftbildenden Kraft gestellt ist. Die Ausführung, die an den Lehrgehalt eines hl. Bonaventura und Duns Scotus anknüpft, erweist Theologie als existentiellen, aus personaler Entscheidung und personalem Einsatz geborenen Akt des „Glaubens, der Verstehen sucht". Die lichtvollen, im engen Anschluß an die Heilige Schrift entwickelten Gedanken helfen nicht nur der Theologie zu einem tieferen Verständnis ihrer selbst, sondern geben darüber hinaus jedem für Gottes Gnadenwort Aufgeschlossenen neuen Einblick in Wesen und Würde „heiliger Theologie".

Ein Beispiel solcher Theologie von seltener Größe und Fruchtbarkeit aus jüngster deutscher Vergangenheit ist Leben und Werk J. M. Scheebens, zu dessen Gedächtnis anläßlich der Wiederkehr seines 100. Geburtstages der Katholische Akademikerverband die bei der Erinnerungsfeier zu Köln gehaltenen Vorträge herausgegeben hat (2). Die Beiträge von M. Schmaus und M. Grabmann würdigen die Stellung Scheebens in der Theologie des 19. Jahrhunderts und seine Auffassung vom Wesen und Wert der theologischen Wissenschaft, während C. Feckes die Mariologie Scheebens zur Darstellung bringt. Die Eigenart von Scheebens theologischer Gedankenarbeit in ihrer Verbindung scharfsinniger Aufhellung der Dogmenzusammenhänge mit weihevoller Glaubensinnigkeit tritt insbesondere in Grabmanns Beitrag klar und glücklich hervor.

„Scientia sacra" (3) betitelt sich der stattliche Band, in dem zwölf Vertreter heiliger Wissenschaft ihre Beiträge aus historischer und systematischer Theologie dem Oberhirten der Erzdiözese Köln als Festgabe zu seinem 25jährigen Bischofsjubiläum zugeeignet haben. Weitverzweigt wie das Gebiet heutiger theologischer Forschung ist der Inhalt des Werkes. Th. Klauser gibt auf Grund eines 1912 entdeckten, al fresco gemalten Kalenders an den Sakristeiwänden der Kirche der „Santi Quattro" zu Rom einen Einblick in die Entwicklung des

römischen Festkalenders im 13. Jahrhundert. K. Th. Schäfer bietet in der textkritischen Untersuchung einer griechisch-lateinischen Handschriftengruppe des Galaterbriefes ein Beispiel für die mühsame, aber unerläßliche Kleinarbeit zur Wiederherstellung des gemeinsamen literarischen Urtyps. A. Kalsbach schildert in einer topographisch wie geschichtlich anziehenden Studie „die Umwandlung des heidnischen in das christliche römische Stadtbild". H. Ostlender weist für einen in verschiedenen Handschriften überlieferten Kommentar zum Hohen Liede mit beachtlicher Wahrscheinlichkeit Albert den Großen als Verfasser nach, dessen diesbezügliche Schrift bisher als verschollen galt. J. Koch erschließt in dem Gutachten des Ägidius Romanus über die Lehren des Petrus Johannes Olivi eine neue Quelle zum Konzil von Vienne. G. Söhngen zeigt in der Arbeit „Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung" die Herübernahme und Umbildung dieses ursprünglich platonisch-neuplatonischen Begriffes in die aristotelische Erkenntnislehre. Th. Steinbüchel geht dem heute neu aufgegebenen Problem der Existenz in der Philosophie und im religiösen Denken des Idealismus und der Romantik nach und erweist die größere Nähe zum existentiellen Denken im Philosophieren der Romantik. Im zweiten, systematischen Teil untersucht J. Brinktrine die Zulässigkeit, die Tragweite und die Bedingungen des dogmatischen Beweises aus der Liturgie. C. Feckes stellt die Frage nach dem organisch einheitlichen Grundprinzip der Mariologie und erblickt dieses in Fortführung Scheebenscher Gedanken (siehe oben Nr. 2) in der Idee der „bräutlichen Gottesmutterschaft". W. Schöllgen vertieft in seiner Studie „Zur moraltheologischen Beurteilung der Tagträume" den Begriff der delectatio morosa im Sinne des freigewollten Wachtraumes durch den Einbau heutiger Erkenntnisse der Psychopathologie, während W. Heinen die Definition der iustitia socialis von jener der iustitia legalis abzugrenzen sucht. Abschließend vergleicht J. Klein die Rechtsauffassung des kirchlichen Rechts mit dem modernen, insbesondere dem in Deutschland heute neu aufbrechenden Rechtsdenken. — So legt diese Festgabe in ihrer Gesamtheit Zeugnis ab von dem Ernst, mit dem kirchliches Denken und Forschen den Fragen der Vergangenheit wie der lebendigen Gegenwart nachgeht, den Bestand „heiliger Wissenschaft" zu erweitern und zu sichern.

Ein hervorragend wichtiges und vielumstrittenes theologisches Problem, die Heilsfrage bei denen, die außerhalb des Lichtes der christlichen Offenbarung stehen, erfährt in dem nach 22 Jahren neu aufgelegten Werk von Capéran, „Le problème du salut des infidèles" (4), eine ebenso umfassende wie wohlabgewogene Darstellung nach der ideengeschichtlichen und grundsätzlichen Seite. Der historische Überblick beginnt mit den Gegebenheiten des Alten und Neuen Testaments und führt über die Patristik, das Mittelalter und die reformatorischen Anschauungen herauf bis in die neuere und neueste Zeit, in der vor allem die Thesen Billots trotz des Widerspruchs, den sie fanden, die Grundfrage erneut in Fluß brachten. Man ersieht aus der umfangreichen geschichtlichen Darbietung, wie mannigfaltig die Lösungen sind, in denen der Ausgleich zwischen den unerläßlichen Bedingungen des Heilswirkens vonseiten des Menschen und dem allgemeinen Heilswillen Gottes von den verschiedenen Denkern und Schulen gesucht wurde. Nachdem so das Problem nach allen Seiten seiner geschichtlichen Entwicklung entfaltet ist, untersucht der zweite, theologische Teil die heute noch vertretenen Theorien; dabei erhält die „klassische" katholische Lösung, die auf dem Axiom aufbaut: „Gott gibt seine Gnade jedem, der tut, was in seinen Kräften steht", ihre innere Erklärung, indem sowohl der zum Heile notwendige Glaubensakt wie die sogenannten außerordentlichen, d. h. außernormalen Heilswege zum Glauben näher gekennzeichnet werden. Das Werk, das auch die deutsche Literatur voll beherrscht — Karrers Buch „Das Religiöse in der Menschheit" konnte noch nicht berücksichtigt werden —, behauptet in seiner Neuauflage unter der Literatur zu dieser weitschichtigen Frage zweifellos einen führenden Rang.

Peterson wendet sich in seinem „Buch von den Engeln" (5) einem Gebiete zu, das sonst von der Theologie etwas stiefmütterlich behandelt wird und jedenfalls in der hier aufgenommenen Sicht wie eine Neuentdeckung wirkt. Seine Grundthese besteht in der An-

schauung, daß der irdische Kult der Kirche die organische Teilnahme am himmlischen Kult der Engel ist, wie die Engel ihrerseits am Kult der Kirche teilnehmen. Es ergibt sich aus dieser Sicht eine Auffassung von der Stellung der Engel im göttlichen Weltbild, die — mag man auch in der einen oder andern liturgischen Allegorese dem Verfasser nicht zu folgen wagen — jedenfalls größer und dem ur-christlichen Verständnis näher ist als die heute im Vordergrund des Glaubensbewußtseins stehende, etwas menschlich verengte Anschauung, die im Engel vor allem den himmlischen Beschützer und Boten Gottes zu sehen gewöhnt ist. Anderseits soll freilich ebensowenig vergessen werden, daß auch die hier vertretene „liturgische Theologie" von den Engeln eben ein Aspekt ist, den die übrigen Gegebenheiten der Offenbarung nach andern Richtungen hin ergänzen.

Die Gläubigkeit der Ostkirche, die aus der frühchristlichen Zeit herüber Petersons Theologie befruchtet, wird in der Schrift „Östliches Christentum" von J. Tyciak kurz, einfühlend und in lichten — hie und da vielleicht allzu lichten — Farben dargestellt (6). Jedenfalls: es ist ein Kenner und ein feinsinniger Erklärer, der hier von den Grundkräften und letzten Anliegen spricht, aus denen die Ostkirche lebt, vom Mystischen in ihr, vom Apokalyptischen, von ihrer Ausprägung des Gemeinschaftsgedankens und der All-Liebe usw. So wirkt der Aufruf zur Besinnung, daß Einigung und Einheit werde zwischen Ost und West, als Krönung des Werkes echt und überzeugend.

Daß solche Besinnung sich von weitem anbahnt, dafür darf wohl auch darin ein Anzeichen gesehen werden, daß ein so sehr aus gemeinsamem Glaubensbesitz lebendes Werk wie das von Jürgensmeier, „Der mystische Leib Christi" (7), nach zwei Jahren bereits in 5. Auflage herausgegeben werden kann. Der Erfolg ist verdient. Seit seinem ersten Erscheinen (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift Bd. 126 [1933/34] 62) blieb das Werk seiner Grundlinie treu, aus den Tiefen des paulinischen Gedankens vom mystischen Leib Christi heraus eine Aszetik zu entwickeln, die — ohne irgend eine berechtigte Aufstellung der überlieferten Vollkommenheitslehre zu streichen oder zu vereinseitigen — aus dem einen großen Grundgedanken Zusammenhalt und innerstes Leben empfängt. Diese Grundlinie wurde in der neuen Auflage noch schärfer herausgearbeitet und die Lesung durch den Ersatz allzu theologischer Wendungen auch dem Laien noch leichter gemacht.

In erster Linie dem gebildeten Laien bestimmt ist die neue Gabe Romano Guardinis, in der er „Vom Leben des Glaubens" spricht (8); von seiner Entstehung und seinem Wesen, von den möglichen Krisen des Glaubenslebens, von seinem Verhältnis zu menschlichem Wissen und Tun, zu Liebe und Hoffnung, zu den Dogmen und Sakramenten der Kirche. Es ist lebendiges Sprechen von den lebendigen Geheimnissen, die sich im Glauben auf dem Grunde der Seele begeben. Man wünschte nur eines: daß ein eigener Abschnitt in ähnlich feinsinniger Weise die Frage beleuchtete, wie aus dem Akt des Glaubens dem Glaubenden „Heil" wird, eine Frage, auf die die Antwort zwar da und dort bereit liegt, die aber doch — nicht nur in diesem Buch — im Hintergrunde stehen bleibt. Im übrigen trägt das hier Gebotene wertvolle Gedanken zum Selbstverständnis des Glaubens bei.

Das „Handbuch der katholischen Sittenlehre", dessen ersterschienener Band, „Die Idee der Nachfolge Christi", in dieser Zeitschrift Bd. 127 (1934) 140 besprochen wurde, bietet in seinem zweiten Band „Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre", die Th. Müncker zur Darstellung bringt (9). Die Anlage des Werkes rückt den Begriff des Gewissens beherrschend in den Mittelpunkt und gibt damit dem Ganzen eine innere Einheit, der sich der reiche hier zu behandelnde Stoff meist ungezwungen einfügt. Freilich wird man sich, wenn man das Buch einmal in seinem Gesamteindruck auf sich wirken läßt, bei dem absoluten Übergewicht der rein psychologischen Darbietung in der Hauptsache eigentlich nur durch den Leitbegriff des „Gewissens" an ein katholisches Lehrbuch der Sittenlehre erinnert fühlen, was wohl auch mit dem Umstand zusammenhängt, daß die Erkenntnisse der traditionellen Schultheologie und Philosophie nur sehr sparsam verwertet sind. Diese Feststellung bedeutet aber höchstens eine Kritik an der

Eingliederung der Arbeit gerade in dieses Handbuch, das Tillmann in ausgesprochen biblisch-theologischer Art begonnen hat, nicht eine Kritik am Wert dessen, was der Verfasser positiv bietet. Es ist im Gegenteil nur erfreulich, wenn der auf moraltheologisches Wissen berufsmäßig Verpflichtete in einem Band wie diesem unter einem einheitlichen und zweifellos glücklich gewählten Gesichtspunkt geordnet all das beisammen findet, was die Psychologie und Pathologie unserer Zeit an tieferen Einblicken in die Zusammenhänge menschlicher Entscheidungsmacht und Ohnmacht erschlossen hat. A. Koch S. J.

Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. Von Martin Grabmann. 6., neubearb. u. erweit. Auflage. 12° (232 S.) München 1935, Kösel & Pustet. Geb. M 4.50.

Es ist ein hocherfreuliches Zeichen für den intellektuell-religiösen Aufbruch im Geistesleben der deutschen Katholiken, daß die deutsche Übertragung der Werke des hl. Thomas, vorab der beiden Summen, einen stattlichen Leserkreis gefunden hat. Das Studium seiner Schriften kann nur klärend und vertiefend wirken, und das sowohl in philosophisch-theologischer wie in aszetisch-ethischer Hinsicht. Wer das geistige Werden der letzten Jahrzehnte verfolgt hat, weiß den Wert dieser Bewegung zu schätzen, weiß aber auch, wieviel selbstlose, stille Arbeit es gekostet hat, diese Bewegung in Fluß zu bringen.

In erster Reihe steht da Prälat Martin Grabmann. In zahlreichen Monographien und Artikeln hat er zur tieferen Kenntnis des heiligen Lehrers beigetragen. Vieles im Werden und Wirken seiner Gedankenwelt hat er neu untersucht, und vor allem hat er bahnbrechend durch literarhistorische und literarkritische Forschungen die Echtheit einzelner seiner Schriften wie den Umfang seines Gesamtschrifttums sichern helfen.

Eine Zusammenfassung dieser Thomasstudien ist die vorliegende Monographie, die zugleich die Lehre und Persönlichkeit des Aquinaten in das Ganze der mittelalterlichen Philosophie und Theologie stellt. Weite Horizonte und reiche Gedanken geben dem Buch etwas ungemein Anregendes. So klar und übersichtlich der Aufbau bei aller Fülle des verarbeiteten Materials ist, so vertrauenerweckend die Objektivität und Sachgebundenheit auf den Verstand des Lesers wirkt, nicht minder eindrucksmächtig ist ein zart und doch so kräftig wirkendes Ethos, das wie von selbst aus der Vertrautheit Grabmanns mit der überragenden Weisheit und gottverbundenen Persönlichkeit des Doctor angelicus fließt. Diese harmonische Haltung des Verfassers spiegelt sich auch in der angemessenen, schlichten und zugleich gehobenen Darstellung wider.

B. Jansen S. J.

Nicolaus Bares, Bischof von Berlin. Von Norbert Fischer. 12° (1936 S.) Kevelaer 1936, Butzon & Bercker. Kart. M 3.20, geb. M 3.80.

In einem Brief bemerkt Bischof Bares, daß auch die Heiligkeit ansteckend wirke. Bares ist selbst erfüllt und geformt von einem andern, von Bischof Korum. Er teilt mit ihm den edelhohen und vielseitigen Geist, die gedankenreiche Sprache, vor allem die harmonische Einheit und Fülle eines Lebens aus dem Glauben, strömende Innerlichkeit und überströmenden Eifer, über Klippen hin auch wohl schäumend. Wenn in dem Buch bemerkt wird, daß Bares dem Felsen seine Herbe beließ, daß er Feigen gegenüber wortkarg wurde, daß aber das schlicht Echte, bis zu den Kindern hinunter, die Gemeinschaft mit ihm fand, dann weiß der Leser, ob und wie weit er von dem Mann angesprochen wird. Entsprechend dem bescheidenen und großen Zug, der in Bares war, meidet das Lebensbild das bloße Aufspüren aller Erinnerungen, ohne aber die Wärme des Berührtseins zu verbergen. Bedenkt man, daß ein Laie diese Priestergestalt voll zu erfassen vermochte, dann versteht man von neuem, wie ausgeprägt und wiederum prägend der bedeutende Mann gewesen ist. S. Nachbaur S. J.

Volkstumsarbeit

Fünfzig Jahre auslanddeutsche Missionsarbeit für Glauben u. Volkstum. Von Xaver Geyer, Titular-Bischof von Trocnade. Mit 56 Abbildungen. 8° (VIII u. 219 S.) Freiburg i. Br. 1936, Herder. M 3.90, geb. M 4.80.

Es sind interessante Lebensschicksale, die Bischof Geyer, der verdiente Missionar und Gründer der „Gemeinschaft von den heiligen Engeln", in seinem neuen Buche erzählt. Über seine Tätigkeit als Heidenmissionar im anglo-ägyptischen Sudan hat er schon in seiner im Jahre 1914 erschienenen Schrift „Durch Sand, Sumpf und Wald" (Freiburg, Herder) berichtet. Das neue Buch beleuchtet eine andere Seite der Tätigkeit Bischof Geyers auf seinem afrikanischen Missionsfelde während seiner späteren Lebensjahre, sein Wirken für die Auslanddeutschen. Von Anfang seiner Laufbahn als Missionar und als Apostolischer Vikar von Zentralafrika an hat Bischof Geyer es als seine Aufgabe betrachtet, sich seiner deutschen Landsleute im Ausland anzunehmen. Als dann infolge des Weltkrieges seine Stellung in dem unter englischer Verwaltung stehenden Sudan unhaltbar geworden war, wurde die Sorge für die Auslanddeutschen allmählich zu seiner eigentlichen Lebensaufgabe. Um die seelsorgliche Betreuung der Auslanddeutschen auf eine festere Grundlage zu stellen, faßte er den Plan, eine Organisation zu schaffen, die sich diese Aufgabe zum Hauptziel setzen sollte. Zunächst verschaffte er sich die dazu erforderlichen Mittel durch eine große Werbeaktion in den Vereinigten Staaten, die mit vollem Erfolg gekrönt war und es ihm ermöglichte, in Godesberg ein Studierhaus für Knaben und junge Männer zu errichten, die sich der Seelsorge für die Auslanddeutschen widmen wollten. Er gab seiner Gründung die Form einer religiösen Genossenschaft mit einfachen Gelübden und erhielt für die von ihm entworfenen Satzungen die vorläufige Genehmigung des Heiligen Stuhles. Die Zahl der Kandidaten vermehrte sich bald so, daß die Räumlichkeiten in Godesberg nicht mehr ausreichten, was Bischof Geyer veranlaßte, die ehemalige Benediktinerabtei Banz in Oberfranken zu erwerben, deren ausgedehnte Gebäulichkeiten voraussichtlich für lange Zeit genügend Raum bieten werden.

Die Darstellung ist lebhaft und anschaulich. Zahlreiche Abbildungen erhöhen noch die Anschaulichkeit. Der ganze Bericht hat, da es sich immer um Selbsterlebtes handelt, eine ausgesprochene persönliche Note. Gern würde man noch etwas mehr von der neuen Genossenschaft, ihren Satzungen und Einrichtungen gehört haben. Jedenfalls handelt es sich um eine Gründung, die als ein dringendes Bedürfnis bezeichnet werden muß. Gibt es doch außerhalb des mit dem Reiche zusammenhängenden geschlossenen deutschen Sprachgebietes mehr als fünf Millionen katholische Auslanddeutsche, die zu einem sehr großen Teile der Seelsorge in der Muttersprache entbehren. Der Gründung Bischof Geyers kann man nur von Herzen Blühen und Gedeihen wünschen.

H. A. Krose S. J.

Jahrbuch des Reichsverbandes für die katholischen Auslanddeutschen 1935. Unter Mitwirkung von Dr. Richard Mai hrsg. von Dr. theol. E. C. Scherer, Leiter des Reichsverbandes. gr. 8° (XII u. 360 S.) Berlin 1935, Buchverlag Germania A.G. M 8.50, geb. M 9.80.

Seit Eintritt der germanischen Stämme in das Licht der Geschichte sehen wir das germanische Volk über den engen Raum seiner Stammsitze hinausstreben. Schon die Züge der Zimbern und Teutonen, der Vandalen und Goten legen davon Zeugnis ab. Den Höhepunkt erlangte die deutsche Auslandsiedelung im Mittelalter. Die Besiedelung der ostelbischen Landschaften, die Kulturarbeit der deutschen Ritterorden in Preußen, Kurland, Livland und Estland sind Großtaten, wie sie kaum ein anderes Volk in seiner Kolonisationsarbeit aufzuweisen hat. Volkstum und Religion gingen dabei Hand in Hand; dadurch wurden so großartige Erfolge möglich gemacht. Leider wurde aber diese schöne Harmonie durch die Reformation und die Religionskriege, die sie im Gefolge hatte, jäh unterbrochen und damit die günstige Aussicht auf Beteiligung der Deutschen an der Besiedelung der Neuen Welt vereitelt. Wohl sind im 17. und 18. Jahrhundert Einzelpersonen und einzelne Gruppen, ja selbst nach Tausenden zählende Scharen von Deutschen nach Ungarn, Rußland und andern Ländern ausgewandert, und sie bewahrten dort auch zum großen Teil ihre Muttersprache und legten glänzende Zeugnisse für die vorzügliche Eignung der Deutschen zur Siedeltätigkeit ab. Aber es waren doch nur versprengte Splitter des Deutsch-

tums inmitten der großen Masse einer fremdländischen Bevölkerung, denen bis in die allerjüngste Zeit fast jeder Zusammenhang mit dem Mutterlande abhanden gekommen war. Noch ungünstiger für das Deutschtum war die Entwicklung im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Millionen von Deutschen sind in dieser Zeit aus der Heimat ausgewandert und — bis auf einen kleinen Rest in Südbrasilien — dem Deutschtum schon entfremdet oder im Begriff, ihr Deutschtum zu verlieren. Das, was noch erhalten geblieben ist, verdankt seine Rettung dem eifrigen selbstlosen Wirken katholischer und evangelischer Auslandseelsorger und ihrer Hilfskräfte in Kirche und Schule. Aus dieser Erkenntnis, daß nur die Verbindung von Religion und Volkstum die Volksgenossen im Ausland dem Gesamtvolk auf die Dauer behalten kann, hat sich im Jahre 1918 der Reichsverband für die katholischen Auslanddeutschen gebildet, der in einträchtiger Zusammenarbeit mit dem evangelischen Reichsverband und dem Verein für das Deutschtum im Ausland den Dienst am katholischen Auslanddeutschtum als seinen Hauptzweck verfolgt.

Das vorliegende Jahrbuch des Reichsverbandes für 1935 enthält außer einem Vorwort des Herausgebers und einem Geleitwort von Bischof Kaller von Ermland 19 Abhandlungen verschiedener Mitarbeiter, die über die Beziehungen von Glaube und Volkstum, Geschichte des Auslanddeutschtums, Führerpersönlichkeiten unter den Auslanddeutschen, Minderheitenfrage, Fürsorge für die Auslanddeutschen von katholischer und evangelischer Seite und über das Leben im katholischen Auslanddeutschtum in Brasilien, Peru, den Vereinigten Staaten und in Kanada berichten. — Als besonders wertvoll möchten wir hervorheben die Ausführungen von P. Max Größer. P. S. M. über die persönlichen Erfordernisse eines deutschen Auslandseelsorgers. Ganz werden alle die Eigenschaften, die der Verfasser für erforderlich hält, sich allerdings wohl niemals in einer Person vereinigt finden. Aber es ist gut, daß alle, die sich zum Berufe des Auslandseelsorgers hingezogen fühlen, deutlich darauf hingewiesen werden, wie hoch die Anforderungen sind, die dieser Beruf an sie stellt. Einen Einblick in die Verständnislosigkeit, mit der amtliche Kreise, namentlich im preußischen Beamtentum (sehr im Gegensatz zu Ludwig I. von Bayern) der Betreuung der ausgewanderten Staatsangehörigen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gegenüberstanden, gewährt der Aufsatz von Georg Smolka über das Auslanddeutschtum im Zeitalter der deutschen Einheitsbewegung. Die Schwierigkeiten, mit denen die ersten deutschen Ansiedler in Südbrasilien auf der Reise und nach der Ankunft in der neuen Heimat zu kämpfen hatten, werden sehr anschaulich geschildert in dem Bericht eines ungenannten Teilnehmers an diesem Unternehmen, das Richard Mai in einer Abhandlung über die Gründung der Kolonie S. Isabel wiedergibt. Eine Vorstellung von der durch deutsche katholische Ordensleute in Südbrasilien geleisteten karitativen Tätigkeit gibt der Aufsatz von Theodor Amstad S. J. in Porto Alegre. Obwohl von einigen Anstalten keine Zahlenangaben zu erlangen waren, ergibt die Zusammenstellung für das Jahr 1930 doch eine Gesamtzahl von 82 durch deutsche Ordensleute geleiteten Wohltätigkeitsanstalten mit einem Pflegepersonal von 534 Köpfen und 50 458 Pfleglingen. Das Hauptarbeitsfeld dieser deutschen Ordensleute ist der Staat Rio Grande do Sul in Südbrasilien, wo rund 400 000 Deutsche zum großen Teil in geschlossenen Siedlungen leben, von denen je ungefähr die Hälfte katholisch oder protestantisch ist.

Ein weiterer Artikel unterrichtet über die Tätigkeit der Vorsehungsschwestern aus Münster in den Staaten S. Catharina, Rio Grande do Sul und Paraná in Südbrasilien. Die Genossenschaft zählt dort 34 Niederlassungen mit 440 Schwestern, von denen 225 in Deutschland, 120 in Südbrasilien von deutschen Eltern geboren waren. Die Schwestern leiten 4 rein deutsche Schulen mit 19 Klassen und 810 Schülerinnen, außerdem 6 deutsch-portugiesische Schulen mit 27 Klassen und 1470 Schülerinnen. Von den mit den Schulen verbundenen Internaten hatten 6 mit 147 Zöglingen deutsche Umgangssprache. In 7 rein deutschen Kindergärten wurden 405 Kinder betreut. In dem von den Vorsehungsschwestern geleiteten St.-Elisabeth-Hospital zu Blumenau in Südbrasilien werden jährlich rund 1700 fast ausschließ-

lich deutsche Kranke verpflegt, in 8 andern Krankenhäusern im Jahre 1933 rund 1500 deutsche Kranke. Das ist nur die Tätigkeit einer einzigen deutschen Schwesternkongregation für das Deutschtum in einem Teilgebiet. Viel statistisches Material findet sich darüber aber auch in dem Aufsatz von M. Kühn „Die deutsche katholische Ordensfrau im Auslanddeutschtum". Danach unterrichten die Schwestern vom Kostbaren Blut in den Vereinigten Staaten 9252 Schülerinnen in 43 Pfarrschulen, die Armen Schulschwestern U. L. Frau von München in mehr als hundert Schulen rund 200 000 allerdings nicht ausschließlich deutsche Schülerinnen. Die Englischen Fräulein von Nymphenburg haben in Rumänien 20 Schulen, in denen im Jahre 1914 3488 deutsche und 2318 rumänische Schülerinnen unterrichtet wurden. Auch die Benediktinerinnen von Eichstätt, die Dominikanerinnen von Regensburg, die Armen Dienstmägde Christi von Dernbach, die Armen Franziskanerinnen von Aachen und Mallersdorf haben sich schon von Mitte des 19. Jahrhunderts ab in den Vereinigten Staaten in Schulen und karitativen Anstalten aller Art um das Auslanddeutschtum sehr verdient gemacht. Dazu kamen dann noch in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts die Nonnenwerther Franziskanerinnen, die Schwestern der christlichen Liebe von Paderborn, die Franziskanerinnen von Erlenbad, Salzkotten, Münster und Olpe, die Schwestern U. L. Frau von Mülhausen, die Schwestern vom Armen Kinde Jesu, die Borromäerinnen, die Grauen Schwestern, die Catherinerinnen von Braunsberg und zahlreiche andere Genossenschaften. Es ist ein ganzes Heer von katholischen deutschen Ordensfrauen, das im Verein mit den männlichen Orden in allen Teilen der Welt für das Auslanddeutschtum selbstlos und unermüdlich gewirkt hat und noch wirkt. Soviel ist gewiß, daß von keiner andern Organisation — auch nicht von allen zusammengenommen — für die Erhaltung des Auslanddeutschtums so Großes geleistet worden ist wie von den katholischen Ordensleuten.

H. A. Krose S. J.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftwalter: Theo Hoffmann S. J., München. Für Österreich im Sinne des Preßgesetzes verantwortlich: W. Peitz S. J. (Feldkirch, Vorarlberg, Leonhardsplatz 2). Mitglieder der Schriftwaltung: A. Koch S. J., J. Overmans S. J., M. Pribilla S. J. Anschrift der Schriftleitung: München 2 NO, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher 32 749). Verantwortlich für den Anzeigenteil: Max Brendel, Freiburg i. Br. — DA. II. Vj. 1936 8170 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.

Tanzerneuerung und religiöser Tanz

Von Wilhelm Peuler S. J.

Die Entwicklung der neuen Tanzbewegung, die seit Ende des Krieges spürbar wurde, läßt heute mehr und mehr Deutung zu. Was zunächst in vielfältigen und scheinbar unfaßbaren Strömungen aufbrach, zeigt heute bereits ein ziemlich klares Bild. Wenn der Gesellschaftstanz durch diese Erneuerung kaum berührt wurde, so hat doch seine Entwicklung wenigstens die neue Tanzbewegung mitverursacht. Seine eigentliche „Vergesellschaftung" und Entartung zum Unvolklichen war wenigstens Antrieb zum Werden des Neuen. Und je mehr die exotische Rhythmik die pseudonationalen Tänze der Vorkriegszeit ablöste, um so dringlicher wurde das Bedürfnis einer Erneuerung aus dem Wesen des Tanzes selbst erlebt. Die Tanz- und Bewegungschöre, deren bedeutsamer Gestalter und Choreograph Rudolf v. Laban war, entstanden aus dem neuen Lebens- und Gemeinschaftswillen des deutschen Volkes, heraufbeschworen zunächst durch das Erlebnis des Krieges. Hier gaben Laiengruppen dem neuen Lebensgefühl in chorisch-tänzerischen Gestaltungen zumeist pantomimischen Gemeinschaftsausdruck. Dabei ist nicht der festliche Ausdruck als solcher oder gar die Darbietung das treibende und zweckhaft bestimmende Moment, sondern eben dieses Lebensgefühl selbst, das zur chorisch-tänzerischen Selbstverwirklichung drängt.

In vielfacher Hinsicht unterschieden, wenn auch durch die Erneuerungsbewegung verbunden, steht hierzu der Kunsttanz sowohl als Solotanz wie auch als Kabinettanz oder als großes Tanzspiel. Die Erneuerung des Kunsttanzes, an der neben Rudolf v. Laban vor allem Mary Wigman wirkte, brachte eine Ausweitung über den gestrengen höfischen Kodex und Kanon des Balletts zu einer wesenhaften Darstellung aller im Bewegungsbau des Körpers und in seiner Beherrschung angelegten tänzerischen Gestaltungen. Ähnlich wie im Bewegungschor der Laien ist auch im neuen Kunsttanz das lebendig erfaßte Wesen des Tanzes innerster Antrieb.

Als drittes Moment der Situation trat nach dem Kriege bis heute der Laien-Volkstanz wieder deutlicher in die Erscheinung. Die Volkstanzkreise in allen Teilen des Reiches haben das Verdienst, altes und echtes Volkstanzgut wieder zum Leben erweckt zu haben. Sie vermochten jedoch nicht die Entartungen des internationalen Gesellschaftstanzes aufzuhalten. Die Volkstänze behalten ihre Bedeutung als Aufweis einer, wenn auch für die breiten Volkskreise vergangenen und in dieser Form nicht durchgreifenden gesunden Tanzart des Volkes.

Damit ist in Kürze die Situation der deutschen Tanzbewegung gezeigt. Man wird die Frage stellen dürfen, ob die aufgewiesene Entwicklung als Ganzes einer Erneuerung des Gesellschaftstanzes den Weg weist oder

doch als praktisch bedeutsames Äquivalent gelten darf. Diese Frage scheint verneint werden zu müssen. Die Gegenüberstellung der neuen Tanzbewegung zum durchschnittlichen Gesellschaftstanz von heute zeigt nur eine sehr geringe wechselseitige Befruchtung.

Indes sind heute in anderer Hinsicht Erkenntnisse möglich, die noch vor dreißig Jahren verschlossen lagen und erst in der Nachkriegszeit mehr und mehr als Ahnung und Erlebnis aufstiegen. Wir meinen das Verhältnis des Tanzes zur menschlichen Kunst überhaupt und stärker noch seine metaphysische, weltanschauliche und religiöse Bedeutung. Die tiefere Erkenntnis der Möglichkeit eines religiösen Tanzes kann nur von einer Klärung des metaphysischen Sinnes des Tanzes überhaupt ausgehen. Wenn der metaphysische Sinn des Tanzes schon derart ist, daß er jederlei Verbindung zum Religiösen ausschließt, so ist erst recht ein religiöser Tanz im eigentlichen Sinne von vornherein unmöglich. Läßt die metaphysische Sinndeutung des Tanzes aber zunächst wenigstens irgend eine Bindung mit dem Religiösen offen, so bleibt die weitere Frage einer Möglichkeit des religiösen Tanzes im christlichen Sinne. Schließlich ist zu zeigen, ob der Tanz im kultischen Sinne der katholischen Liturgie möglich ist, oder aber wie er sich vom kultisch-liturgischen Bereich abgrenzen muß.

Wenn wir vom metaphysischen Sinn des Tanzes sprechen, so meinen wir damit sein von allen Nachbargebieten abgegrenztes Wesen, wie es sich vor allem von seinem Symbolwert her erschließt. Den Symbolwert binden wir dabei selbstverständlich nicht an diese oder jene Tanzform, diesen oder jenen Tanzstil; erst recht meinen wir nicht die inhaltliche Symbolik oder Allegorie eines bestimmten Ausdrucks in Gebärde, Mimik oder geschlossener Darstellungspantomime. Es geht vielmehr insofern um den Symbolcharakter des Tanzes, als der Tanz rein als Tanz eine jenseits seiner Zeichenwelt vorgegebene Wirklichkeit besagt und ausdrückt. Solche Vorgegebenheit verstehen wir durchaus im realen Sinne, freilich nicht im Sinne platonischer Losgelöstheit von den Wirklichkeitsbezügen zwischen Welt und Gott, sondern als eben diese analog gestufte Wirklichkeit des Seienden. Das Symbol ist dessen konzentrierte, wie zu einem uns erreichbaren Brennpunkt geeinte und das Wesen erweisende Darstellung (vgl. auch den Wortsinn „Sym-bol"). Es ist somit zuerst darzustellen, was im Symbolwert des Tanzes unmittelbar „ist" (phänomenologische Betrachtung), sodann, was dieses Unmittelbare bedeutet (metaphysische Betrachtung).

Der Tanz offenbart uns zunächst eine Einheit von Gestalter und Gestaltung wie in fast keiner andern Kunst oder sonstigen menschlichen Haltung. Es gibt Künste, in denen der Schöpfer notwendig seinem Werke abgegrenzt gegenüberstehen muß, sobald das Kunstwerk zur Vollendung geboren ist (Malerei, Architektur). Andere Künste verlangen das Wirken des Menschen für die Dauer der Existenz oder wenigstens der voll-lebendigen Existenz des Kunstwerkes. Dabei kann es sein, daß der Mensch wenigstens noch durch das „Instrument" objektgebunden bleibt, wie etwa in der Musik. Diese Bindung durch das Instrument ist

ihm also in solchem Bereiche noch mit der vorher gezeichneten Objektkunst gemeinsam. Es kann aber auch sein, daß der Mensch sein eigenes Organ als Instrument gebraucht (Gesang). Noch inniger ist die Einheit von Werk und Gestalter beim Schauspieler gegeben. Hier ist der Fremdbezug fast nur noch ein geistiger: die Dar-stellung einer andern Person, eines Geschehens usw. Diese Fremdwelt muß er sich „zu eigen" machen, will er seinen Beruf erfüllen. Auch im Bewegungschor bleibt zumeist noch solcher geistiger Fremdbezug, wenngleich hier die innere Einheit um ein Bedeutendes vollkommener wird. Der Tänzer aber hat die Möglichkeit, nur sich selbst zu gestalten, die körperlich-geistigen Gesetzmäßigkeiten entweder (im Einzeltanz) seiner eigenen Person oder (im Paartanz, Reigen- und Gruppentanz jeder Art) der menschlichen Gemeinschaft überhöht darbietend. Durch diese im Wesen des Tanzes gelegene Selbstgestaltung ist die Möglichkeit einer Bindung mit darstellerischer Fremdpantomime natürlich nicht ausgeschlossen. Soweit überhaupt der mimische Nachahmungstrieb den Tanz etwa primitiver Völker ursächlich bestimmt, handelt es sich oft um Nachahmung dessen, dem man selbst bereits innerlich verbunden ist. Man will nicht so sehr Fremdmächte darstellen, als vielmehr die im eigenen Innern erlebte Macht durch Nachahmungsmimik ehren oder bannen.

Aus der Einheit von Gestalter und Gestalt fließt beim Tanz notwendig eine besondere Gebundenheit in Raum und Zeit. Auch hierin liegt eine Verwandtschaft mit dem Dramatischen, wie ja wahrscheinlich der Tanz die Urzelle des Dramas ist. Die Raumgebundenheit des Dramas ist durch die darzustellende Fremdgestalt oder wenigstens Fremdidee bedingt. Darum ist die einen bestimmten Raum vortäuschende Kulisse dem Drama willkommen. Beim Tanze jedoch werden die Gesetze des Raumes geformt durch die Maße und Gesetzlichkeiten der bewegten Körper. Der Tanz selber ist Raum-Erfüllung und Raum-Maß. Und so ergibt sich, daß in der objektfernsten Kunst des Tanzes der Mensch oder die menschliche Gemeinschaft, sich selbst in der Bewegung gestaltend, den Raum ausformt, der alle Objekte umfaßt und begrenzt.

Die Abfolge der tänzerischen Bewegungen wirkt in ähnlicher Weise in die Zeit hinein. Auch hier liegt Verwandtschaft, aber auch Abgrenzung gegenüber der dramatischen Aktion. Die reine Bewegungsrhythmik des Tanzes bewirkt und schafft in etwa ein geordnetes Zeitempfinden in uns, während die Folge des Dramatischen entweder keinerlei Zeitempfinden deutlich auslöst oder doch die schwingenden Zeitmaße kaum als Gesetzlichkeiten ins Erlebnis ruft. Dies ist gerade dem rhythmisierenden Tanz eigen. Zur Raumerfüllung tritt also die ebenso „reine" Zeit-Erfüllung, und beide bewirken in ihrer untrennbaren Einheit den Eindruck der Überlegenheit, die allem Tanz eigentümlich ist.

Diese Raum- und Zeit-Erfüllung ist so stark, daß sie den Drang zum Wachstum über sich selbst hinaus in Wort und Musik hinein auslädt. Die Tanzmusik ist insofern helfende und dienende Projektion des Tanzes, was heute wieder mehr erkannt und verwirklicht wird. Es muß die gestaltete Bewegung des Menschen oder der Gemeinschaft ihre Erststellung

behalten, soll nicht — wie leider in manchem Gesellschaftstanz — der Tanz zu einer Funktion der Musik oder gar des musikalischen Rhythmus werden. Gleichwohl bleibt bestehen, daß umgekehrt der Tanz zugleich zu jenem Ur-Wort gleichnishaft geordnet ist, dem alle Kunst als Nach-Bild, Nach-Hall und wie immer dient.

Als Drittes kennzeichnet den Tanz die ihm eigentümliche Gesetzmäßigkeit. Es braucht sich dabei nicht um die Gesetzmäßigkeit einer geometrischen Figur zu handeln. So wertvoll alle choreographischen Versuche in dieser Hinsicht sind, sie bleiben notwendig ein Behelf und nur ein schwacher technischer Niederschlag jener belebten Gesetzlichkeit, die im echten Tanze schwingt. Diese ist nicht nur ein Ausdruck und eine Steigerung der rechten und damit schönen Maßverhältnisse des menschlichen Körpers, sondern, wie vorher gezeigt, auch Maß-Erschließung des Raumes und in beidem erlebte Äußerung innerer geistig-sinnlicher Bewegungsgesetzlichkeiten. Schon in der Versichtbarung der edlen Körpergesetzlichkeit liegt im Tanz eine symbolische Wesensandeutung des Menschen als solchen. Aber wie sich das menschliche Wesen erst als Gemeinschaftswesen voll erschließt, so offenbart der Gemeinschaftstanz die ganze Lebensfülle des menschlichen Wesens. Wir werden sehen, welcher Art die Deutung ist, die der metaphysisch betrachtete Symbolwert des Gemeinschaftstanzes dartut.

Insonderheit bleibt sodann dem Tanze jene Einheit von Leib und Seele, die wohl Voraussetzung aller Kunst ist, indes kaum in einem andern Kunstgebiet die Unmittelbarkeit ihrer Verwirklichung wie beim Tanze findet. Dabei ist der Tanz nicht als verstofflichte Seele, sondern vielmehr als beseelter Leib zu fassen. Auch die kleinsten Bewegungsschwingungen sind in das Gesetz der Seele hinaufgehoben, von ihm durchwaltet. Erst in der Verbindung der doppelten, aber zugeordneten und geeinten Gesetzlichkeit von Seele und Leib erhält der Tanz seine volle Verwirklichung, seine höchste künstlerische Vollendung. Bleibt dem Tanz in seiner „reinen" Gestalt auch nicht dieselbe hohe Möglichkeit zur Individuation der Darstellung — es sei denn durch Anleihe aus dem Reiche des Dramatischen im engeren Sinne —, so vermittelt er dafür eine um so reinere Wesenssymbolik des Menschlichen überhaupt.

Damit scheint uns der phänomenologische Aufweis dessen gegeben zu sein, was „Tanz" ist und besagt. — Auf genaueste Abgrenzung gegenüber den ihm entströmenden Nachbargebieten kam es dabei weniger an als auf die Sichtbarmachung der ihn charakterisierenden Wesensmitte, und zwar aus dem unmittelbaren Hinblick auf seinen gefüllt-konkreten Ausdruck. Damit ist der Weg zur metaphysischen Deutung bereitet.

Was bisher als konkretes Wesen erschlossen wurde, kann, wie alles konkrete Sein, neben seinem unmittelbaren Sinn und Begriff einen Zeichen-Sinn, eine Bedeutung, einen Hin-weis auf etwas Zugrundeliegendes haben. Der meta-physische Sinn des Tanzes erschließt sich durch einen erneuten, aber diesmal vertieften Blick auf die ausgeführten unmittelbaren Wesenszüge. Von der Lösung dieser Frage wird es abhängen, ob ein

religiöser Tanz überhaupt möglich ist, vor allem auch, ob und in welchem Sinne ein christlich-religiöser Tanz möglich bleibt. Ergibt die metaphysische Deutung des aufgewiesenen Seinsverhaltes eine Symbolik der Un-Ordnung, so ist ein religiöser Tanz im christlichen Sinne eine Unmöglichkeit. Ergibt die metaphysische Deutung die Symbolik einer „echten", wenn auch nur natürlichen Ordnung, so ist damit die Gefahr einer Ent-Artung und eines pseudoreligiösen Mißbrauches gegeben, zugleich aber die Möglichkeit eines lebendigen und fruchtbaren Aufbezugs in die christlich-religiöse Seins- und Wertewelt.

Die im Tanze wirkliche Einheit von Gestalter und Gestalt hat ihren zugeordneten Symbolwert. Je stärker das Kunstwerk neben den Künstler tritt und ihn überdauert, desto deutlicher wird dem Künstler das Erlebnis seiner eigenen Geschöpflichkeit. Schließt der Tanz durch die Einheit von Gestalter und Gestalt diesen symbolischen Grundwert so unbedingt aus, daß er im innersten Wesen Selbst-Verherrlichung wird, so ist die Möglichkeit eines religiösen Tanzes im christlichen Sinne zu leugnen. Es scheint sich uns indes hier nur um eine andere Lagerung der Beziehungen zu handeln. Im Tanz liegt die Symbolik des Geschöpflichen zunächst und vor allem in der Gestaltungsfähigkeit des Menschen. Der Tanz erscheint doch als eine nur gelegentliche Steigerung des im Werktäglichen Verborgenbleibenden. Die Möglichkeit und damit auch der leib-seelische Drang zu einer festlichen Wesenssymbolik im Tanze ist in sich ein Aufweis menschlicher Gebrechlichkeit. Sie schließt ein doppeltes Moment in sich: das Unvollendetsein, das immer wieder zu bestimmten Hoch-zeiten des menschlichen Lebens sich neu erheben will, das in rhythmischer Wiederkehr menschlicher Geschehnisse immer wieder über sich selbst hinausweist, und die Erhebung selbst, die sich im Tanze vollzieht. Die Begrenzung dieser Erhebung schließt es nicht aus, daß eine psychologische Selbstverherrlichung und Selbstvergottung Platz greifen kann. Jedoch ist eine Übersteigerung dieser Art nicht mit dem Wesen des Tanzes gegeben. Es wäre die Aufgabe einer modernen Tanzpädagogik im christlichen Sinn, diese Wesenssymbolik auch ins Bewußtsein zu heben. Eine ergänzende Symbolik des Geschöpflichen kann überdies im Bildhaften bestimmter Tänze, vor allem in der Tanzpantomime liegen. Das wird für einen in besonderem Sinne religiösen Tanz von großer Bedeutung sein.

Auf dieser Grundlage erscheint sodann die tatsächliche, im Tanz symbolisch und auch in etwa psychologisch gegebene Erhöhung des Menschlichen zugleich in dem Analogiecharakter, der allem Geschöpflichen eigentümlich ist. Wenn wir wissen, daß im innergöttlichen Leben Sein und Wirken ineins ist, so erscheint uns die Einheit von Gestalter und Gestaltung im Tanz als ein analoges Abbild, als ein schwacher Widerschein solchen göttlichen Lebens, wenn wir auch zugeben, daß weder in der bewußten Betrachtung noch in der tatsächlichen Tanzgestalt und im Tanzerlebnis solcher Gleichnishaftigkeit immer genügend Rechnung getragen wird. Wiederum ist dieserhalb nicht der Tanz anzuklagen, sondern die Entartung des Menschen, der die Schöpfung mißbraucht. Das gnostische Wort: „Wer nicht tanzt, der weiß nicht, was geschieht", wird zur typischen For-

mulierung eines völligen Mißverstehens des Tanzes, sobald jener Satz im Zusammenhang der gnostischen Irrlehre gewertet wird, wo er zudem als Wort eines Hymnus erscheint, den Christus spricht. Wenn eine moderne „Weltgeschichte des Tanzes" dieses Wort als Motto voransetzt, so ersehen wir daraus, wie groß auch heute noch die Gefahr eines Mißverstehens ist. Wir würden den gnostischen Satz auf Grund unserer obigen Darstellung umwenden: „Wer tanzt, der kann das Sein verstehen lernen"! Denn auch die Selbst-Herrlichkeit des Tänzers ist zugleich das Offenbarwerden einer Fremd-Herrlichkeit, der Herrlichkeit Gottes. Diese in allem menschlichen Wirken wirkende „Fremdmacht" ist im Tanz symbolisch dem Menschen so nahe gerückt, daß die Gefahr der Verwechslung des Zeichens mit dem Wesen gegeben ist.

Anderseits offenbart der Tanz in der rechten metaphysischen Sicht die wirkliche Überlegenheit des Menschen, seine berechtigte, wenn auch begrenzte Selbst-Herrlichkeit, in der er ohne Fremdmaterie sich selbst gestaltet. Als „Krone der Schöpfung" übersteigert er auch seine Lebensfreude zu einer neuen und erhöhten Gesetzlichkeit: Einheit von Gestalter und Gestalt.

Die wesenhafte Gebundenheit in Raum und Zeit, die wir als Raum- und Zeiterfüllung kennzeichneten, ist gleichfalls eben dadurch Ausdruck eines wahren Herrschertums des Menschen. Die Raum-Zeitlichkeit ist ja das eigentliche Reich des Menschen, solange er als Geistsinnenwesen zwischen Geist und Materie gestellt ist. Die Raumerschließung und Raumerfüllung im Tanz wird somit Symbol für alle Raummacht des Menschen, für alle seine Macht über die Gesetze des Nebeneinander und für die Aufgliederung auch der geistigen Lebensräume des Menschen. Die beherrschte und geformte Geistigkeit des beseelten Leibes und seiner Raumgestaltung im Tanz aber weist zugleich zu dem, der ohne allen Raum in allem Raum wirkt. Denn die Raumgestaltung im Tanz ist eine solche, die in ihrer schwingenden Gesetzlichkeit weit über die des Tanzenden und seinen Umraum hinausweist und in symbolischer Weise die mathematischen Urformen andeutet, die in der letzten Urwahrheit gründen.

Die Zeiterfüllung im Tanz drängt zu ähnlichen Gesetzlichkeiten. Auch sie gibt andeutungsweise einen andern Begriff des Zeitlichen, als es die bunte Abfolge des Geschehens an und für sich zu bieten vermag. Der Tanz erschließt in einem gewissen Sinne das „Maß der Dinge", und in dem Maß als Wirkung und Gleichnis auch den „Baumeister", der alles „in Macht stark gefügt und lieblich geordnet" hat. Der kontinuierlich-organische Bewegungswechsel des Tanzes bindet solche Raum- und Zeiterschließung zu einer Folge, die als symbolische Überhöhung des „Geschichtlichen" erfahren wird, in der der Mensch und die menschliche Gemeinschaft Träger und Wirker sind, wenn auch das „Maß der Dinge" dem „Weisen" und der „Voll-Endung" des Geschehens überlassen ist. Im Tanz liegt eine verstohlene Vorwegnahme beginnender Vollendung. Aber es ist jene Vorwegnahme, die in sich als reife und reine Freude des menschlichen Wesens diesem als Zeichen göttlicher Herkunft geschenkt ist. Trotz der Objektfremdheit des Tanzes, der nur den Menschen gestaltet, enthüllt der Tanz

sich als eines der bedeutsamsten sinndeutenden Urphänomene der Menschheit, eine Tatsache, deren geschichtliche Bestätigung sich leicht aus dem Studium der Geschichte des Tanzes ergibt. Es gilt somit vom Tanze, was Eberhard Wolfgang Möller in seiner „Berufung der Zeit" allgemein von der menschlichen Tat im Gegensatz zu den gebundenen Objektwerken sagt:

„Denn über Erz und Stein,
über Staub und Gebein
dauert die Tat.
Ohne Besinnen fällt
sie der eilenden Welt
fest in das Rad!"

Geordnete Raum- und Zeiterfüllung geben sich im Tanz ohne weiteres als Gesetzmäßigkeiten. Als Gesetz des Raumes ruft der Tanz den Unermeßlichen als Urgrund auf. Als Gesetz rhythmisch-erlebter Zeit weist er auf den Ewigen. So ist der Tanz nicht nur eine Wesenserschließung des Menschlichen, sondern eben dadurch ein Aufruf zum Göttlichen, freilich in einem andern Sinne, als eine autonome, sich selbst überlassene Menschlichkeit immer wähnte. Die gesteigerte Menschlichkeit ist nicht Vergöttlichung, sondern aufdringlicher Hinweis auf den „ganz Andern", dem wir gleichwohl ähnlich sind. Der Tanz als Gemeinschaftsausdruck zeigt dasselbe in einer größeren Fülle. Er nimmt symbolisch vorweg die geklärte Ordnung, die am Ende unseres geschichtlichen Lebens steht, wenn, wie heute noch unmöglich, die wahre und letzte Ordnung der Gemeinschaft offenbar wird. Die Gesetze der schönen Körperlichkeit aber und ihrer Bewegungen sind in sich das Widerstrahlen der Urschönheit, die den Schöpfer kennzeichnet und die bereits alle Gesetze der Wahrheit und Gutheit in ihm voraussetzt.

Die Alten, insbesondere die Ägypter, pflegten die Gesetze des Tanzes oft nach den Gesetzen und Stellungen der Sterne zu bestimmen. Es zeigt sich daraus, wie sie die in der Schönheit geeinte und in der Einheit analoger Gesetze schöne Welt erahnten, ohne freilich das letzte Wesen solcher Einheit zu verstehen. Wer schließlich die Lehre von der Seele als „forma corporis" zu eigen hat, erkennt gerade darin die unmittelbare Formkraft aller edlen Gesetzlichkeit des Tanzes. Er weiß, daß diese Einheit zwischen Seele und Leib die Geistigkeit der Seele nicht in Frage stellt. Der Tanz bestätigt als symbolische Darstellung dieser Gesetzlichkeit zwischen Seele und Leib eine umfassende und tiefgründige philosophische Lehre. Der Einwand kommt auch hier wieder vom Psychologischen aus. Wir erleben es doch, daß die Tatsächlichkeit eines geistig-sinnlichen „Körpergefühls", das im Tanze eine Steigerung erfährt, von vielen Tanzschulen als das eigentliche Geheimnis des Tanzes und seine Mitte und Höhe betrachtet wird. An sich läßt sich dieses Körpergefühl durchaus in die von uns dargelegte Wertordnung einfügen, aber wieder steht hier neben der Ordnung unmittelbar die Gefahr der Unordnung und des Abfalls. Darin liegt gewiß eine ernste Warnung vor dem Mißbrauch des Tanzes, doch über sein Wesen ist damit nichts ausgemacht.

Insofern der Tanz aus seiner metaphysischen Sinndeutung sich als Künder einer geordneten Welt und einer jenseitigen Vollendung erweist, ist er mindestens nicht wesentlich antireligiös. Wir sahen indes, daß die Wesenssymbolik des Tanzes, wo immer seine ihm einwohnenden Gesetzlichkeiten gewahrt bleiben, geradezu die wahre Ordnung der Dinge gleichnishaft widerstrahlt. Bei fast allen Völkern wurde die sinndeutende Kraft des Tanzes anerkannt und darum in den Dienst der Religion gestellt. Solange nicht die christliche Religion aus dem Willen ihres Stifters die Symbolik der Sakramente brachte, hatte der Tanz fast allgemein eine kultische Vorzugsstellung. Besonders ist es bedeutsam, daß er nicht nur im engsten Symbolkreis kultischer Handlung stand, sondern fast alle wichtigen Ereignisse des menschlichen Lebens überformte. Als früheste Form erscheint dabei nicht etwa der Paartanz oder eine erotische Entartung, sondern der kultische Gruppentanz, vor allem als Reigen. Überschäumende Lebenslust und magische Verbindung mit den geheimen Kräften der Natur und der Gottheit einten sich. „Wer die Kraft des Reigens kennt, wohnt in Gott", ruft der persische Derwischdichter Djamaladdin Rumi aus. Für uns ist bedeutsam, daß ursprünglich die starke religiöse Symbolkraft des Tanzes ganz spontan erfaßt und erlebt ist. Daß der Tanz oft im Dienste falscher religiöser Auffassungen stand, ergab sich aus der geschichtlichen Situation, nicht aus dem Wesen des Tanzes.

Im Lichte christlichen Denkens, das aus der Übernatur neue Wahrheiten und neue Werte der Menschheit vermittelt, läßt sich unschwer zeigen, daß der Tanz, wesentlich betrachtet, auch der offenbarten Wirklichkeit nicht widerstreitet. Die Grundlehre des Christentums vom „fleischgewordenen Wort" stellt uns in eine ganz neue Beziehung zu Gott. Derselbe Gott, der als reiner Geist das All und die Menschheit durchwaltet, ist in Jesus Christus „sichtbar erschienen". Er, der schon wesenhaft als göttliche Person „Abglanz und Ebenbild des Vaters" ist, der als „Ur-wort" aus dem Vater von Ewigkeit hervorgeht in geistiger Zeugung, derselbe ist in neuer, gottmenschlicher Ebenbildlichkeit unter uns erschienen. Die Gesamtheit der christlichen Lehre, von der „Menschwerdung" Gottes bis zu ihrer Auswirkung in der Stiftung der Kirche, ist ein eindringlicher Beweis gegen die Verkehrung und Mißdeutung des Schriftwortes von der Anbetung „im Geist und in der Wahrheit". Die katholisch-christliche Auffassung zeigt klar in Christus, dem Gottmenschen, die geistigsten und geistfernsten „Enden des Seins" zur lebendigen Wirklichkeit und Ursymbolik verbunden.

Aus dieser Grundauffassung erhält der Tanz zwar keine religiöse Kraft der Gnadenmittelung durch sich selbst (da ihn Christus nicht zum sakramentalen Symbol erhob), wohl aber einen neuen Gleichnissinn, der nun für den Gläubigen dem Tanze innewohnt. Der Tanz wird zum Hinweis auf die übernatürliche Welt. Lag die metaphysische Ausdeutung seiner Symbolik durchaus schon im Bereich der Philosophie, so ist dieser natürliche Sachverhalt zugleich die Grundlage zur Versinnbildung des Übernatürlichen, wie ja alle Übernatur nicht an sich selbst erfahren, sondern durch die Ordnung der Natur vermittelt wird. Wer das näher ausdeuten will, mag etwa

in der tänzerischen Einheit von Gestalter und Gestalt ein Sinnbild des innergöttlichen Lebens erblicken, in dem der „Sohn" als Gestalt aufs innigste dem „Vater" verbunden ist. Die Einheit der Erfüllung von Raum und Zeit im Tanz mag auf die Ewigkeit weisen, in der die Seligen in Gott und durch ihn allem Geschehen verbunden sind. In der gehobenen Gesetzlichkeit wird der Tanz zum Gleichnis jener „Erhöhung" des menschlichen Lebens, die uns Christus durch die Gnade geschenkt hat.

Solche Ausweitung des Gleichnissinnes ist durchaus parallel der Ausweitung, die überhaupt das philosophische Denken als Ganzheit durch das theologische Denken erfährt. Damit ist in sich die Möglichkeit einer Indienststellung des Tanzes auch für die christliche Frömmigkeit erwiesen. Soll freilich der Tanz in ausdrücklicher Weise als Gleichnis religiöser Auffassung und damit als eigentlich religiöser Tanz gelten, so ergeben sich aus der Natur der Sache noch einige Begrenzungen. Der Tanz kann, wie früher dargestellt worden, durch Mimik und auf andere Weise zu einer klaren inhaltlichen Bestimmtheit gebracht werden, insbesondere durch organischen Übergang zum Schauspiel hin. Soll der Tanz nun als religiöse Symbolik der christlich-katholischen Religion dienen, so wird dieser Zweck um so eher zu erreichen sein, je strenger man sich auf die Darstellungsbestimmungen des Inhaltes beschränkt, die der religiösen Grundausdeutung der Wesenssymbolik des Tanzes entsprechen. Der eigentlich religiöse Tanz wird also vor allem die Züge der zu Grunde liegenden Wesenssymbolik betonen, die deutlicher als Zeichen der gerade darzustellenden religiösen Wahrheit wirken. Diese religiöse Wirkung des Tanzes wird selbstverständlich viele Verschiedenheiten aufweisen, die sich schon aus der innern und äußern Ehrfurcht der Tanzenden, aus den Verhältnissen des Raumes und der gesamten Komposition der Feier ergeben.

Jedenfalls muß die Möglichkeit eines religiösen Tanzes aus dem Wesen des Tanzes und des Religiösen weit mehr als aus unwesentlichen Einzelmomenten beurteilt werden. Geschichtliche Erfahrungen für oder gegen den religiösen Tanz in christlicher Auffassung sind nicht entscheidend und überdies gering. Wenn man sich auf den Tanz Davids vor der Bundeslade oder ähnliche Vorkommnisse im Alten Testamente beruft, so handelt es sich dabei um so vereinzelte Tatsachen, daß man sie nicht ohne weiteres grundsätzlich auswerten kann, zumal nicht für die Frage eines eigentlich kultischen Tanzes. Auch Darstellungen von Engelreigen und gelegentliche dichterische Worte über den Tanz der Seligen im Himmel sind wohl eine mehr oder weniger gefällige Illustration, können aber ernstlich nicht für eine grundsätzliche Erörterung in Betracht kommen. Über Tänze des Urchristentums bis hinauf zu vereinzelten Erscheinungen des Tanzes im heutigen christlichen Gottesdienst (Echternacher Springprozession, Tänze der Chorknaben im mozarabischen Ritus zu Toledo und an andern spanischen Orten in der Fronleichnamsprozession) läßt sich ebenso streiten. Umgekehrt will es uns zwecklos erscheinen, wenn man die bekannte Stelle Ezechiel 1. Kapitel („Und ihre Beine stunden gerade, und ihre Füße waren gleich wie Rinderfüße und glänzeten wie ein hell, glatt Erz") in der Abwehr gegen den religiösen Tanz herbeizieht.

Allerdings ist zur vollen Klärung sorgfältig der Unterschied zwischen „religiösem Tanz" und „Kulttanz" zu beachten. Als „liturgisch" oder „kultisch" bezeichnen wir nur die religiösen Ausdrucksformen, die von einer Religionsgemeinschaft als offizielle Gottesverehrung betrachtet werden und auf die darum die gesamte Kultgemeinschaft irgendwie verpflichtet ist. Als „liturgisch" in einem weiteren Sinne kann man auch die übrigen religiösen Formen der Religionsgemeinschaft bezeichnen, soweit sie von den eigentlich liturgischen Formen und Vorschriften innerlich oder äußerlich beeindruckt erscheinen. Wenn eine religiöse Übung, Andacht usw. auch nicht „liturgisch" im engsten Sinne des Wortes ist, so kann sie doch eine echte und wertvolle religiöse Übung sein.

Im Christentum wird das besonders deutlich, vor allem in der katholischen Liturgie. Hier liegt der innerste Kernkreis der Liturgie in der heiligen Eucharistie und den übrigen Sakramenten als den „Früchten des Kreuzesopfers". Das Geschehen im Sakrament ist das allerwirklichste (ex opere operato). Im weiteren Umkreis folgen Sakramentalien, Stundengebet, sodann das freie Beten der Einzelnen, das Brauchtum usw. Nach Art einer Analogie wird darin die Ähnlichkeit zum Kernkreis der Liturgie immer schwächer. Dennoch aber sind diese Kreise eine natürliche Ausstrahlung, eine Durchformung der Welt vom Allerheiligsten aus. Der unoffizielle religiöse Tanz erscheint in solcher Betrachtung in der Umzone des Liturgischen, die zwar noch eine gewisse Inspirierung etwa künstlerischer Gesetzlichkeiten von der Liturgie her empfängt, desgleichen mit ihr noch die Haltung des Religiösen überhaupt gemeinsam hat, im übrigen aber als eine freie religiöse künstlerische Darstellung gelten muß. Selbstverständlich ist auch das eine Gottesverehrung, ebensosehr, wie wir Gott durch Lied und Spiel würdig verehren können.

Daß Christus den Tanz nicht zur liturgischen Bedeutung erhob, entscheidet weder für noch gegen ihn, da Christus nur den liturgischen Kernkreis bestimmte, dessen Entfaltung aber der Kirche überließ. Sie hat die Weite zu bestimmen, in der sich die an und für sich gegebene Möglichkeit des religiösen Tanzes entwickeln soll. Tatsächlich hat sie ihn bis jetzt nur selten in den Kirchraum zugelassen. Sollen sich die stellenweise sichtbar gewordenen Ansätze des religiösen Tanzes glücklich entwickeln, so sind einerseits die Grenzen zu wahren, die sich aus dem Wesen des Tanzes ergeben, anderseits gerade die Seiten dieses Wesens zur Ausstrahlung zu bringen, die es — mit oder ohne Begleitung des Wortes — würdig machen, das WORT zu künden, das im Anfang war.

Vom Geheimnis der sieben Sterne

Von Theo Hoffmann S. J.

Es steht wohl in innerstem Zusammenhang, daß dem Jünger, der am tiefsten in die Herrlichkeiten des Gottesreiches eingeführt wurde, auch für das Versagen des Menschen Gott gegenüber der Sinn erschlossen werden mußte. Und jeder, der Johannes an der Hand seiner Aufzeich-

nungen, wie er sie in der Geheimen Offenbarung niedergelegt hat, folgen will, muß gleich von Anfang sein Ohr öffnen für die Botschaft, die der Seher zu künden hat den sieben Engeln, die leuchten dürfen im Licht des Menschensohnes, denen dennoch das „aber" schuldhaften Versagens entgegengeworfen wird. Und den Leser überkommt es in innerster Erschütterung, wenn selbst an diese sieben Engel, diese sieben Sterne, die ersten Führer der Urgemeinden, nicht nur Mahnung, sondern Urteil und Verurteilung ergeht: „Aber ich habe gegen dich, daß du deine erste Liebe nicht mehr hast! Bedenke, von welcher Höhe du herabgesunken bist! Bekehre dich! Sonst komme ich über dich!" [1] Gewiß, man kennt die Parabel vom Unkraut unter dem Weizen, aber wenn das Unkraut in aller Greifbarkeit, auf geschichtlich wirklichem Acker erlebter Gegenwart wuchert, wenn die, welche befleckte Kleider tragen, mit Namen genannt werden, und es gar die Engel und Sterne sind, d. h. die, welche andern vorangehen sollten, dann ist die Frage da „warum?", dann stehen wir vor dem Geheimnis der Sterne.

So undurchdringlich dieses Geheimnis letztlich unserem Denken bleibt, es wird wohl seine Bedeutung auch für uns haben. Steht es ja schon am Anfang des Christentums und wirft düstere Schatten schuldhaften Versagens in den ersten Kreis der Jünger. Petrus verleugnet, Judas verrät, und alle insgesamt, wie lange bleiben sie irdisch-politisch erwartungsvoll gesinnt! Immer wiederholt es sich in der Folge der Zeiten, daß nach Tagen innern Glanzes und äußerer Anerkennung solche des Niedergangs und der Schmähung kommen, die besonders schmerzlich werden, wenn sie gekennzeichnet sind durch eigene Schuld. „Du rühmst dich des Gesetzes und entehrst Gott durch Übertretung des Gesetzes! Denn durch eure Schuld wird der Name Gottes gelästert unter den Heiden." [2]

Es ist hier nicht zu sprechen von denen, die lästern; es sind hier nicht zu untersuchen die Beweggründe derer, welche die Schwächen und Armseligkeiten der Kirche bloßlegen; es ist hier nicht der Ort, konkrete Schuld zu wägen und zu bewerten, es geht hier um die Frage, wie der Christ sich grundsätzlich zu den Menschlichkeiten, die er in seiner Kirche entdeckt, zu stellen hat.

Wir können hier verweisen auf die Vorträge, welche P. Lippert bei der Herbsttagung des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker im Jahre 1922 zu Heidelberg gehalten hat, insbesondere auf den zweiten, in dem die Tragik des katholischen Menschen gekennzeichnet wird [3]. Daß das „Menscheln" selbst hinter die Mauern dringt, hinter denen man es am wenigsten sehen mag, hat der gleiche Verfasser angedeutet in seinen „Briefen in ein Kloster" [4], und damit ein Thema aufgegriffen, das schon vor ihm P. Otto Cohausz in „Hinter Klostermauern" [5] behandelt hatte. In gegenwärtiger Stunde wird das ehrliche, bei aller Offenheit doch würdige Buch

---

[1] Offb. 2, 1 ff. [2] Röm. 2, 24.
[3] Lippert, Das Wesen des kathol. Menschen (München 1923, Theatiner-Verlag).
[4] Lippert, Briefe in ein Kloster (München 1934, Kösel & Pustet).
[5] Cohausz, Hinter Klostermauern (Warendorf 1918, Schnell).

P. Simons „Das Menschliche in der Kirche Christi“ [6] vielen Licht und Ausrichtung vermitteln. Einen ausführlichen, viel Material und Ausdeutung bietenden Artikel brachte diese Zeitschrift aus der Feder Pribillas „Siegen und Versagen des Christentums“ [7]. Joseph Bernhart lieferte in „Kirche in der Zeitwende“ zum Thema einen Beitrag [8]. Dazu tritt noch das soeben herauskommende Buch von W. Everhard: „Die menschlichen Gebrechen der Kirche“ [9]. Schon diese Literatur zeigt, daß es nicht Christenart ist, in Unehrlichkeit menschliches Versagen zu vertuschen oder gar in Abrede zu stellen. Für geschichtliche Einzelheiten sei auf P. Simon hingewiesen, der eine Fülle von Belegen bringt, ausgehend von der Frühzeit der Kirche über Abschnitte wie „Die Kritik an der Kirche in der modernen Zeit“, „Die fünf Wunden der Kirche nach Antonio Rosmini“, „Die (menschlichen) Hindernisse der Ausbreitung der Kirche in England nach Kardinal Manning“, „Die Anstöße des beginnenden 20. Jahrhunderts“ bis zu den „Berufsgefahren des (heutigen) Klerus“. Von den folgenden Seiten muß gelten, was P. Simon im Vorwort seines Buches sagt: „Sie wollen ... das Menschliche in der Kirche dem denkenden Menschen grundsätzlich verständlich machen“, und zwar nicht nur in seiner Tatsächlichkeit, sondern in etwa auch in seiner Bedeutung, ohne es in einer geschichtlichen Vollständigkeit aufzuweisen.

Geht man so an ein weniger quantitatives als qualitatives Wägen menschlichen Versagens heran, so werden wohl drei typische Gruppen aufzuzeigen sein. In die erste Gruppe gehört das, was aus dem mit allem geschöpflichen Sein nun einmal gegebenen Mißverhältnis dem Göttlichen gegenüber wesentlich gegeben ist. Es folgt eine weitere Gruppe von Armseligkeiten, die zwar nicht wesentlich notwendig gegeben sind, aber doch mehr aus seinsmäßiger, nicht eigentlich sittlich-schuldhafter Begrenztheit entstehen. Am schwersten trägt der Christ an den Fehlern der dritten Gruppe, die ein eigentliches Schuldhaben einschließen. Und doch rechnet die Kirche von jeher, nicht erst nach Enthüllungen neuer und neuester Zeit mit diesem Unkraut. Es mag sich z. B. auf den Idealismus des jungen Studenten der Theologie fast wie ein seine Begeisterung gefährdender Reif legen, wenn er schon bei flüchtigstem Studium des kirchlichen Rechtsbuches entdeckt, für welche Arten von Verfehlungen dort Strafen angedroht werden, Verfehlungen, die, wie etwa der Canon 2368 mit Mißbrauch selbst des heiligen Sakramentes der Beichte rechnen.

Zunächst ein Hinweis auf die Menschlichkeiten der ersten Gruppe. Es ist katholischer Glaube, der auf dem Vatikanischen Konzil im Jahre 1870 feierlich festgelegt wurde, daß „Gott als der Urgrund und das Ziel aller Dinge schon durch das Licht der natürlichen Vernunft erkannt werden kann“.

---

[6] Simon, Das Menschliche in der Kirche (Freiburg 1936, Herder).

[7] Pribilla, Siegen und Versagen des Christentums, in: Stimmen der Zeit 118 (1929) 1 ff.

[8] Kuß-Kleineidam, Die Kirche in der Zeitwende (Paderborn 1935, Bonifacius-Druckerei).

[9] Everhard, Die menschlichen Gebrechen der Kirche (Wiesbaden 1936, Matthias-Grünewald-Verlag).

An der damit gegebenen „Vermenschlichung" der Erkenntnis Gottes, an dem damit ausgesprochenen Bekenntnis zu einer „Theologia naturalis", die, wenn zwar nur analogen, aber immerhin echten Wahrheitsgehalt den menschlich begrenzten Begriffen zuspricht, in denen wir den Unbegrenzten zu fassen wagen, nehmen vor allem seit den Tagen der Reformation immer wieder viele Anstoß. Karl Barths schroffe Ablehnung dieser „natürlichen Theologie" und der mit ihr gegebenen „Analogie des Seins" ist ja bekannt, aber mag wegen ihrer Prägnanz wieder einmal angeführt werden. Im Vorwort seiner Lehre vom Worte Gottes schreibt er in Bezug auf das „Elend einer angeblich natürlichen Gotteserkenntnis im Sinne des Vatikanums": „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"[10]. Erhebt sich Protest schon in Bezug auf die natürliche Gotteserkenntnis, so steigert sich derselbe bis zu einer fast leidenschaftlichen Empörung, die, um das Göttliche in seiner Transzendenz und Heiligkeit vor aller Herabzerrung in „Magie" zu retten, zum Angriff gegen allen „Apparat" rufen zu müssen glaubt. So lesen wir: „Der gesamte katholische Apparat von Papsttum, Priestertum und Heilsgütern usw. erweist sich als überflüssig. Ja, er ist nicht nur überflüssig, sondern ein unmittelbares Hindernis des Glaubens. Indem sich die Kirche selbst als absolut setzt und gleichsam als Bollwerk zwischen Gott und den Menschen schiebt, hindert sie diesen daran ... im Glauben ‚existentiell' zu werden. Mit derselben Entschiedenheit, mit der die Reformation für die Freiheit des gläubigen Menschen kämpft, wacht sie eifersüchtig über die Reinheit des Unbedingten, daß sich keine menschliche Macht an die Stelle Gottes setzt und sich selbst verabsolutiert. Nicht dem Papst, Gott allein gebührt die Ehre. Freilich, Christus und das Wort bleiben als Mittler erhalten. Man kann hierin eine Inkonsequenz sehen, aber diese gehört zum biblizistischen Charakter der Reformation"[11].

Ob tatsächlich nicht in der zugestandenen „Inkonsequenz" der Mittlerschaft Christi und des doch in der Menschheit klingenden Wortes die Lösung liegt, die das katholische Denken auch „biblizistisch" rechtfertigt? Denn schließlich stehen alle heiligen Bücher unter dem Satz von dem „Wort, das Fleisch geworden ist", von dem „Licht, das in der Finsternis leuchtet". Mit der Incarnatio, in der Gott Mensch wird, ist nun einmal auch die „Einmenschlichung des Göttlich-Unbedingten", und damit sein Heraustreten aus „der Reinheit des Unbedingten" gegeben. Wenn wachsende Konsekration der Welt der Sinn der Menschwerdung Gottes ist, dann bleibt dem, der „im Glauben existentiell" werden will, nichts als das „Ja" zu diesem Geheimnis der Durchdringung von Göttlichem und Menschlichem. Man kann dabei mit dem Blick am Menschlichen haften bleiben. Das war wohl im wesentlichen die Sicht, wie sie von Friedrich Heiler[12]

---

[10] Barth, Die kirchliche Dogmatik I (München 1932, Kaiser) VIII.
[11] Adolph, Entbürgerlichung des Protestantismus? (Gotha 1936, Klotz) 10.
[12] Heiler, Der Katholizismus (München 1923, Reinhardt).

früher vertreten wurde und auf die man da und dort immer noch stößt. Die katholische Kirche bewahre zwar in ihrem Kern die evangelische Substanz, aber überwuchert von den Resten all der Kulturen, durch die sie geschritten sei. Von ihrem Weg durch die Kultur der Primitiven kündeten die mancherlei Spuren, wie sie sich in ihrer Volksfrömmigkeit erhalten hätten: gesegnete Blumen, geweihte Wasser, Rosenkranz und Skapuliere, Sakrament und Sakramentale. Der Kirche ursprünglicher Enthusiasmus sei bei ihrem Aufbruch aus der nomistischen Welt des Judentums gefallen in das dreifache Gesetz des Glaubens, der Sitte und des Kultes. Des römischen Imperiums Dienst und Hilfe habe aus der bis dahin unsichtbaren „Geistkirche" die sichtbare, juridische, organisierte „Rechtskirche" geformt. Griechenlands spekulatives Genie habe zwar mitgebaut an ihrer Theologie, aber mit dem Ende, daß das Geheimnis göttlicher Mysterien verrationalisiert worden wäre in der Scholastik, über die noch heute der Zugang zu ihrer Theologie gehe und die doch nicht verständlich wäre ohne Aristoteles und die griechische Philosophie, denkerische Höhepunkte der Menschheit, aber doch — am Absoluten gemessen — Herabzerrungen des Göttlichen.

Die gründliche Antwort, die Karl Adam in seinem „Wesen des Katholizismus" [13] gab und die letztlich, unter Bejahung vieler Tatsachen vor allem die Ausdeutung anders, vom Göttlichen her, welches das Irdische heimholen kommt, gibt, hat wohl am plastischsten und anschaulichsten die Dichterin Le Fort zusammengefaßt, wenn sie in ihren „Hymnen an die Kirche" die Kirche also sprechen läßt:

Ich habe noch Blumen aus der Wildnis im Arme. Ich habe noch Tau in meinen Haaren aus Tälern der Menschenfrühe.

Ich habe noch Gebete, denen die Flur lauscht, ich weiß noch, wie man die Gewitter fromm macht und das Wasser segnet.

Ich trage noch im Schoße die Geheimnisse der Wüste, ich trage noch auf meinem Haupte das edle Gespinst grauer Denker.

Denn ich bin Mutter aller Kinder dieser Erde: was schmähst du mich, Welt, daß ich groß sein darf wie mein himmlischer Vater?

Siehe, in mir knieen Völker, die lange dahin sind, und aus meiner Seele leuchten nach dem Ew'gen viele Heiden!

Ich war heimlich in den Tempeln ihrer Götter, ich war dunkel in den Sprüchen aller ihrer Weisen.

Ich war auf den Türmen ihrer Sternsucher, ich war bei den einsamen Frauen, auf die der Geist fiel.

Ich war die Sehnsucht aller Zeiten, ich war das Licht aller Zeiten, ich bin die Fülle der Zeiten.

Ich bin ihr großes Zusammen, ich bin ihr ewiges Einig.

Ich bin die Straße aller ihren Straßen: auf mir ziehen die Jahrtausende zu Gott! [14]

---

[13] Adam, Das Wesen des Katholizismus [8] (Düsseldorf 1936, Schwann).

[14] Le Fort, Hymnen an die Kirche (München 1932, Kösel & Pustet) 19.

So holt Christus in seiner Kirche alles heim, um am Ende der Zeiten alles dem Vater zu Füßen zu legen. Aber noch ist er in seiner Kirche unterwegs in der Knechtsgestalt menschlicher Gebrechlichkeit, die auch bester Wille nicht gleich am Tage der Eingliederung in Christus ablegt. Kein einzelner und auch keine Gemeinschaft ist derartig herausgehoben aus menschlich-geschöpflicher Begrenztheit und Unvollkommenheit, daß solche nicht immer wieder abzulegen, zu opfern und abzutöten wäre. Auf diese „Zumutung", die damit an alle Völker ergeht, hat Dr. Pinsk in „Kirche Christi als Kirche der Völker" mit Recht hingewiesen. Zumutung bedeutet Aufgabe, der gegenüber einzelner wie Volk auch versagen kann und — eben wegen der Anfälligkeit des Geschöpflichen — auch versagen wird; denn „das Aufgeben der eigenen Beschränktheit kann für das eine Volk schmerzlicher sein als für das andere, aber dies ist für jedes Volk gleich wesentlich. Für die Völker, für die sie weniger schmerzlich ist, ... besteht die große Gefahr, ihre nationale Eigenart mit dem Katholizismus zu identifizieren und dabei doch in ihrer natürlichen Engheit zu verbleiben." [15] Im letzten Satze wird schon angedeutet, wie das Göttliche eben deswegen kommt, um die naturhaft gegebene Engheit des Menschlichen mehr und mehr zu lösen und zu erlösen. Das gilt für den Äon, in dem wir leben, um so mehr, als er im Zeichen der durch die Erbsünde erfolgten Verwundung der menschlichen Natur steht. Wir sahen das mit Rücksicht auf das, was die Kirche auf ihrer Wanderung durch die Geschichte bisher an Menschlichem in sich aufnahm.

Wir werden das in ähnlicher Weise auch für die Zukunft erwarten müssen, wenn wir an die Völker denken, die noch vor ihren Toren stehen. Daß diese zur Kirche unterwegs sind und kommen werden, ist unerschütterlicher Glaube des Christen, der seine Kirche sieht als „Straße aller Straßen", als das „Große Zusammen" der Völker. Aber er weiß auch, daß das, was etwa im Mohammedanismus noch Fanatismus ist, nicht im Augenblick der Christwerdung schon geläuterte reine Glaubensglut sein wird, so wenig wie das Taufwasser aus unsern Vorfahren und ihrem stürmischen Kämpfertum sogleich Vorbilder christlicher Kampfesart gemacht hat. Wir nennen in diesem Zusammenhang z. B. die in den letzten Jahren immer wieder behandelten Kämpfe Karls des Großen. Hierher gehört, um ein Beispiel aus späterer Epoche zu bringen, wenn Ignatius von Loyola kurz nach der Wende seines Lebens glaubt, mit der Waffe in der Hand für die geschmähte Madonna eintreten zu müssen. Aus all solchen Beispielen läßt sich immer wieder die fast unüberbrückbare Kluft zwischen göttlicher Absolutheit und menschlicher Begrenzung erkennen. Die in der christlichen Offenbarung uns dargelegte Vereinigung von Göttlichem und Menschlichem gläubig denkend zu bejahen, setzt ein „Metanoein", einen Umsturz unseres Denkens voraus, das dem naturhaften Menschen ein Ärgernis ist und bis in unsere Tage bleibt. Aber wenn dies „Metanoein" ein solch umstürzender Vorgang ist, welcher Kenner des Menschen wird sich dann wundern, wenn immer wieder die Natur durchbricht in rein

[15] Pinsk, Die Kirche Christi als Kirche der Völker (Paderborn 1935, Bonifacius-Druckerei) 52.

naturhafter Wertung und der daraus folgenden rein naturhaften Tat? Das neue Leben, das über den Christen in der Taufe kommt, gibt die neuen Möglichkeiten, das neue Können, doch noch nicht ohne weiteres das neue Vollziehen. Dazu bedarf es des freien Einsatzes des Menschen, der hier auch ein „Nein" sagen kann. Wir hören heute so oft, der nordisch-arische Mensch lehne „Fremderlösung" von außen ab, ihn dränge es zur „Selbsterlösung". Weist nicht ein richtiger Kern dieses Wortes in die oben gewiesene Richtung, der die Theologie unserer Tage einmal nachgehen sollte, folgend der Auffassung des hl. Augustinus, der schon auf die „Antinomie" hinwies, daß der, welcher uns ohne unser Mittun erlöste, die Erlösung doch nicht ohne unser Mittun vollenden will?

Doch damit stehen wir schon bei den Menschlichkeiten, die eigentliches sündhaftes Versagen, persönliche Schuld in sich schließen. Was wir unter der zweiten eingangs bezeichneten Gruppe von Menschlichkeiten meinten, liegt zwischen solch persönlicher ethischer Schuld und der mehr seinsmäßigen Kluft zwischen Menschlichem und Göttlichem. Es sind das Dinge, die der, welcher damit belastet ist, oft gar nicht zu sehen scheint und doch sehen müßte, die der Außenstehende viel besser und klarer zu erkennen pflegt und die auf diesen wegen der Gegensätzlichkeit zum vertretenen Ideal fast wie Verlogenheit und Heuchelei wirken. François Mauriac bringt in seinem soeben verdeutscht herausgebrachten „Natterngezücht", in den Aufzeichnungen des freisinnigen Misanthropen, etwas, was in diese Richtung weist. Der verbitterte Greis schreibt über seine korrekt-christliche Frau Isa: „Dir gegenüber wandte ich nun eine neue Taktik an. Anstatt deine religiösen Überzeugungen sozusagen frontal anzugreifen, verlegte ich mich mit aller Zähigkeit darauf, beim geringsten Anlaß zu beweisen, daß dein Handeln im Widerspruch zu deinem Glauben stand. Was für eine gute Christin du auch warst, meine arme Isa, so mußt du doch gestehen, daß ich leichtes Spiel hatte. Du hattest vergessen, daß Caritas und Liebe dasselbe bedeuten, wenn du es überhaupt je gewußt hast. In dem Wort Caritas faßtest du eine Anzahl Pflichten gegen die Armen zusammen.... Pflichten, die du mit äußerster Gewissenhaftigkeit erfülltest.... Ich gebe gern zu, daß du dich darin geändert hast.... Aber wenn du damals die Armen — deine Armen — einmal unterstützt hattest, fiel es dir um so leichter, gegen jene Leute streng zu sein, die von dir abhingen. Du setztest unerbittlich deine Auffassung durch, daß es Pflicht einer Hausfrau sei, mit möglichst geringen Kosten möglichst viel Arbeit zu leisten. Die arme Frau, die jeden Morgen mit ihrem Gemüsewagen vorbeikam, und der du gewiß ein reichliches Almosen gegeben hättest, wenn sie zum Betteln gekommen wäre, hat dir keinen Kopf Salat verkauft, ohne daß du deine Ehre dreingesetzt hast, ein paar Groschen an ihrem mageren Verdienst herunterzuhandeln." [16] Der Tagebuchschreiber gibt dazu auch eine Begründung, wenn er schreibt: „Eure (d. h. des Christentums) Gegner machen sich im stillen eine viel erhabenere Vorstellung von der

[16] Mauriac, Natterngezücht (Freiburg 1936, Herder) 101.

Religion, als ihr meint und sie selber glauben. Wäre das nicht der Fall, warum fühlten sie sich dadurch verletzt, daß ihr sie so schlecht ausübt?“ [17]

In der Tat mag hier oft weniger ein willensmäßiges Versagen als eine Beschränktheit der Sicht der Grund sein, was obiges Tagebuch andeutet, wenn es feststellen muß: „Ich gebe gern zu, daß du dich darin geändert hast“ unter der Lauge immer wieder ätzender Kritik. Aber es kann und wird eintreten, daß man hier vor hoffnungslos unabänderlichem Menschlichen steht. Die neuere Psychologie und Typenforschung wird manche von diesen Menschlichkeiten erklären, ohne ihnen ihre Tragik zu nehmen. In dieser Hinsicht war es ohne Zweifel ein besonderes Verdienst gerade für unsere Lage, wenn auf der Pfingsttagung 1936 des Katholischen Akademikerverbandes zu Würzburg das Problem der Religion von der menschlichen Existenz her angepackt wurde. Das, was die beiden Mediziner, Professor Dr. Graf und Dr. Kopp, dazu auszuführen hatten, wies manchem Lösungen. So entwickelte Professor Dr. Graf in seinem Referat „Die Auswirkungen seelischer Störungen im religiösen Leben“ und dem vorhergehenden „Die Prägung religiösen Lebens durch die seelische Eigenart“ die neuerdings herausgestellten Typen, etwa den cyclothymen und den schizothymen (Kretschmer), den integrierten und desintegrierten (Jaensch), den perseverierenden und den entlastungsfähig-beweglichen (Ach) u. a., und zeigte, wie damit der so oder so Struktuierte in einer ganz bestimmten Begrenztheit auch seines religiösen Lebens festgelegt ist. Kretschmers seelische Konstitutionslehre darf wohl als bekannt vorausgesetzt werden. Danach sind vor allem zwei seelische Haupttypen zu unterscheiden, welche schon durch den Körperbau gekennzeichnet sind. Die Schizothymen, die affektiv mehr Verhaltenen und Starren, im Körperbau hager, und die Cyclothymen, die äußerlich breit Gedrungenen, zwischen unternehmungslustiger Heiterkeit und depressiver Verzagtheit Schwankenden. Diese Begrenztheit wird sichtbar nicht nur im einzelnen, sondern auch in Gemeinschaften, ganzen Epochen und Perioden und hat dort bei allem Guten auch jeweils ganz besondere, fast von vornherein zu erwartende Schattenseiten. Anders ist das Ringen um Gott etwa eines schizothymen Typs wie eines hl. Augustinus als das des in Gott ruhenden und ausschwingenden hl. Franz, der stärker nach der cyclothymen Struktur hin geformt ist. Und wer von der Typenpsychologie her kommend an die in der Kirche Gestalt gewordenen und lebenden Ordensgemeinschaften prüfend herantritt, wird auch hier die wesentlichen Kennzeichen der verschiedenen Typen feststellen — zum Guten und zum weniger Guten. Der Arbeitsrhythmus etwa einer mehr nach der schizothymen Seite geprägten Gemeinschaft oder Volksgruppe wird einer mehr cyclothymen wohl fast stets wie bedrohlich und unheimlich vorkommen. Max Scheler ist während des Krieges diesem Problem schon einmal nachgegangen in seiner Untersuchung „Von den Ursachen des Deutschenhasses“ [18], in denen er nachzuweisen suchte, daß es nicht so sehr äußere Streitpunkte, sondern ein ganz bestimmt geprägtes Ethos, beim Deutschen das sog. „Faustische“

[17] Ebd. 58.

[18] Scheler, Von den Ursachen des Deutschenhasses (Leipzig 1919, Neuer Geist).

seines Wesens, gewesen wäre, was die andern nicht nur nicht zu Gegnern, sondern zu Hassern unseres Volkes gemacht hätte.

Wenn wir zu diesen mehr vom Subjekt her kommenden Begrenzungen nun auch noch die vom mehr Objektiven, etwa einem ganz bestimmten Beruf, einem besondern Amt, her gegebenen Begrenzung nehmen, dann wird jeder, der den Menschen kennt, mit seinem immer wieder fast notwendigen Versagen rechnen müssen.

So ist jede Macht, jedes Amt seinem spezifischen Mißbrauch und Abgleiten ausgesetzt, und man darf sagen, je höher das Amt und die Macht, um so schlimmer dann der Mißbrauch. Das gilt auch von der Kirche und ihrem dreifachen Amt, dem Lehr-, Hirten- und Priesteramt.

Es gilt von dem Lehramt, dessen Aufgabe ist, das, was Christus als Offenbarung auf die Erde brachte, unversehrt, als Depositum, wie der Glaube sagt, zu bewahren. In diesem Sinne hat die Kirche und haben ihre Amtsträger bewahrende, also konservierende und nur konservierende Aufgabe. Fällt nun solches Amt auf einen mehr perseverierenden Menschen, dann kann es dort zu einer Haltung kommen, die vergißt, daß er nach dem Bilde Christi, der durch die Lande zog „transiens benefaciendo", das Alte in immer wieder erneuter Sprache der immer wieder sich erneuernden Welt zu verkünden hat, wie das Egenter in seinem Büchlein „Das Edle und der Christ" im Vorwort ausführt[19]. Mit der Kirche hat jedes Glied derselben immer unterwegs zu sein (transiens), um im Geiste der Liebe (benefaciendo) der immer wieder in Not ringenden Zeit nicht nur die zeitlose Lehre und Wahrheit, sondern das Leben zu bringen. Das Amt kann aus dem „Be-amteten" nur zu leicht den „Beamten" machen, der seine Person an die Stelle dessen, dem er zu dienen hat, stellt, und während er von Autorität ständig redet, vergißt, daß die beste Stütze seiner Autorität die Geschlossenheit seiner führenden Persönlichkeit ist, zumal da, wo es darum geht, in Worten und Taten das Himmelreich mit Gewalt zu stürmen.

Im „Hirtenamt" liegt eingeschlossen die Gefahr des „Herrenamtes", das vergißt, daß es zum Heil des Ganzen gegeben ist und ausgerichtet sein muß auf das Urbild dessen, der zu dienen, nicht bedient zu werden kam. Aus vielen Quellen kann solches Herrentum gespeist werden. Es braucht nicht immer Herrschsucht sein; es kann auch kommen, wenn hohe Verantwortung auf ein enges Verantwortungsgefühl gelegt wird. Aber geht es nicht überall so, auch außerhalb der Kirche, etwa in der Familie? Ist unser menschliches Verantwortungsgefühl nicht oft geneigt, der Versuchung, wie sie in dem heute fast bis zur Ermüdung oft beschworenen Großinquisitor Dostojewskis sichtbar wird, zu verfallen, und wo der zu betreuende Mensch versagt, denselben mit Gewalt „gut" zu machen? Wie solch gut gemeinte Gewalttätigkeit zerstörend, statt aufbauend wirkt, schildert Stehr in den „Drei Nächten" in einer Weise, der man wohl die Verallgemeinerung absprechen, die aber niemand als unmöglich in sich ableugnen wird: „Das Seminar, das ich ... in meiner Vaterstadt (zur Aus-

[19] Egenter, Das Edle und der Christ (München 1935, Kösel & Pustet).

bildung auf den Lehrerberuf) bezog .... brachte viel des Bitteren. Denn das System, nach dem man uns dort erzog ..., war das der Unterjochung. ... Die Lehrer schritten in steifer, geistlicher Würde einher und erlaubten sich nur, hinter verschlossenen Türen zu lachen. Sie thronten so fern in einer Wolke der Unnahbarkeit, daß keiner von denen, die sie führten, es wagte, ihnen seine Bedrängnisse zu enthüllen und in der Not um Rat zu fragen. Mit Gebet stand man auf, mit Gebet aß man, schlief man ein, und alles das nicht nach dem milden Zwang herzlicher Frömmigkeit, nein, unter der mürrischen Stirn eines starren Gebotes."[20]

Wenn im Priesteramt das, was einem Menschen auferlegt werden kann, seinen Höhepunkt erreicht, so ist damit gegeben, daß, wenn es hier zu Vermenschlichung kommt, der Abfall von der Höhe am traurigsten ist. Gewiß, es ist wahr und gut, daß Gott die Ausspendung seiner Geheimnisse nicht an die Würdigkeit des Spenders geknüpft hat, daß sie ihre Wirksamkeit „ex opere operato" haben. Gewiß, der Priester spendet nicht aus der Fülle des Eigenen, sondern er weiß sich als Werkzeug in der Hand dessen, der auch durch die beschmutztesten Kanäle, in denen er fließt, nicht verunreinigt wird; aber schon in den Frühtagen des Christentums läßt er durch den Seher an den Engel der Gemeinde von Sardes das Wort ergehen: „Ich kenne deine Werke! Du hast den Namen, daß du lebst; doch du bist tot!"[21] Und an den Engel der Gemeinde von Laodizea läßt der Herr schreiben: „Ich kenne deine Werke. Du bist weder kalt noch warm! Weil du aber lau bist und weder kalt noch warm, so will ich dich ausspeien aus meinem Munde!"[22] Simon schreibt zu der „Berufsgefahr des Klerus", die von dieser Seite droht: „Der Geistliche ist Tag für Tag mit dem Heiligen befaßt. Die Kirche ist sich der Gefahr des Hineingestelltseins in den Bereich des Heiligen wohl bewußt. Sie weiß genau, daß das Alltägliche zur Gewohnheit und manchmal zur mechanischen Gewohnheit wird. Es wird sicher von den kirchlichen Oberen keine Gelegenheit versäumt, um den Kandidaten des Priestertums darauf hinzuweisen. Trotzdem ist es menschlich, wenn der Liturge, der Tag für Tag am Altar steht, nicht mehr die innere Kraft hat, der Neigung zum gewohnheitsmäßigen Vollzug der heiligen Handlung zu widerstehen."[23] Deshalb legt die Kirche gerade den Hütern des Heiligtums die häufige Selbstprüfung und Reinigung im Sakrament der Buße nahe. Im Lichte der dort aufleuchtenden Normen wird er langsam das ganze Wurzelwerk menschlichen Versagens zunächst einmal erkennen. Es geht hier weniger um freigewolltes Versagen, als um das, was die mittelalterliche Theologie unter den sog. Hauptsünden verstand. Es sind das gewisse Dispositionen zu Unordnungen, die mit der Verwundung der menschlichen Natur seit der erbsündlichen Belastung gegeben sind, bei dem einen ein gewisser Stolz, bei andern Eitelkeit, wieder bei andern Bequemlichkeit und Sinnlichkeit, die irgendwie das ganze sittliche Tun eines Menschen, oft und vielfach ihm selber fast unbewußt, durchsetzen. Die Individualpsychologie

[20] Stehr, Drei Nächte (Berlin 1909, Fischer).
[21] Offb. 3, 1. [22] Ebd. 3, 15.
[23] Simon a. a. O. 183.

scheint in etwa, wenn auch noch entfernt, diesen Dingen wieder auf die Spur gekommen zu sein in ihren Aufstellungen von „Leitlinien", die oft und meist unbewußt das menschliche Leben zu beeinflussen suchen, leider meist nicht zum Guten. Es ist eben nicht alles, was in uns wächst, licht, gut und nach oben weisend. Die kirchliche Erziehung kennt deswegen nicht jenes optimistische Vertrauen auf ein aus sich selber organisch zum Licht hinstrebendes Wachsen; sie weiß, daß es nicht geht ohne immer wieder erneute seelische Einkehr, Prüfung, Kontrolle und Kampf, Arbeit an sich selber bis zur „Abtötung" und „Selbstverleugnung". In diesem Zusammenhang sei auf das von P. Raitz v. Frentz verfaßte Buch „Selbstverleugnung"[24] hingewiesen, das da und dort wie verschüttet ruhendes Gedankengut wieder zu heben versucht.

Wir machten schon oben darauf aufmerksam, daß es sich bei dieser zweiten Gruppe der Menschlichkeiten nicht so sehr um Böswilligkeit, als um ein Nichtsehen handelt. Wir stellten fest, daß gerade hier fremde Augen oft schärfer sehen als die eigenen. Daraus folgt für jeden, der es im Kampf gegen diese Armseligkeiten ernst nimmt, die Bereitwilligkeit, Kritik nicht nur ertragen, sondern auswerten zu können. Mit Recht unterscheidet Simon eine doppelte Kritik, eine „von innen" und eine „von außen" kommende. Glücklich eine Gemeinschaft, die eine von innen kommende Kritik anzunehmen und zu verwerten weiß. Gewiß, es ist richtig, was Simon bemerkt, daß in Kampfzeiten einer Gemeinschaft die „Kritik eine ganz besondere Verantwortung hat". Denn die geschichtliche Entwicklung zeigt, daß jede auch nur leise geübte Kritik der Gläubigen sofort von Außenstehenden aufgegriffen worden ist. „Sofort glaubte man, einen Riß in der Front zu bemerken, und bemühte sich, ihn propagandistisch auszuwerten."[25] Daher der Unterschied, den jeder Kenner der Geschichte mit Simon zwischen Mittelalter (man denke an Dantes schärfste Kritik noch lebender Päpste) und der neueren Zeit feststellt. Und doch wird zu allen Zeiten eine Kritik von innen notwendig und heilsam sein. Hier liegt sicher eine bedeutsame Aufgabe gerade der Laien in der Kirche. Als Glieder am gleichen Corpus Christi, denen die Enzykliken Pius' XI. zur Katholischen Aktion immer wieder wahre Mündigkeit, ja „Teilnahme am hierarchischen Apostolat der Kirche" zusprechen, haben sie im Interesse des Ganzen mitzureden und sind zu hören. Mag sein, daß mangels theologischer Schulung die Formulierungen, in denen sie sich ausdrücken, nicht immer die letzte Ausgewogenheit und klare Schärfe zeigen; es wird darauf ankommen, den echten Kern herauszunehmen und die heiße Liebe zur gemeinsamen Sache herauszuhorchen. So, wenn es etwa in einem vor Jahren viel verbreiteten „Brief an die Jünger des Priestertums" hieß: „Wir fühlen uns tief mitverantwortlich für diejenigen, denen wir unsere Kinder, ihre Seelen und unsere eigenen anvertrauen werden. Unsere Gemeinschaft mit ihnen ist uns sehr ernst; sie gehören derselben Gemeinschaft an wie wir, wenn sie auch durch Gottes Kraft mehr sind als wir.

---

[24] Raitz v. Frentz, Selbstverleugnung (Einsiedeln 1936, Benziger).

[25] Simon a. a. O. 124.

Und weil sie eben mehr sind als wir und wir das gern anerkennen und uns freuen, deshalb möchten wir auch gern an ihnen größere Früchte sehen, an denen wir uns nähren können."[26] Gilt diese Forderung der Hellhörigkeit aller aus Mitverantwortung kommenden Kritik, dann besonders auch da, wo eine junge, durch „Erfahrungen" noch ungebrochene Generation mit Kritik und neuen Plänen voranstürmt.

Sicher anders zu bewerten ist die Kritik, die von außen kommt. Aber „auch gehässige Kritik von außen ist nicht ganz bedeutungslos, weil ja der Christ und das Christentum von der Selbstbesinnung und der Einkehr leben sollen"[27]. Aber sollte nicht auch hier das Apostelwort gelten, das mahnt, „auf das Gute bedacht zu sein, nicht nur vor Gott, sondern auch vor den Menschen"[28] und selbst das Bösgemeinte zum Guten zu nutzen. „Laß dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse durch das Gute."[29].

Geht so von all dem Menschlichen an heiliger Stelle etwas wie lähmende Wirkung aus, so kommt's fast wie niederschmetternd und erstarren machend, wenn am sakralen Ort eigentliche Schuld ihr Medusenhaupt sichtbar werden läßt. Und doch, der Apostel, der die Gemeinden seiner Zeit als die „Gemeinden der Heiligen" grüßt, muß die gleichen Gemeinden warnen und sogar strafen wegen Dingen, „die unter Christen nicht einmal genannt werden sollten"[30]. Der Christ sieht sich immer wieder daran erinnert, daß kein Ort, auch nicht das Paradies, der getauften Seele sicher ist vor dem Einbruch und der Lockung des Verführers, gegen den allabendlich im Nachtgebet die Kirche Gott um Schutz fleht, wo der Verführer umgeht „wie ein brüllender Löwe, suchend, wen er verschlingen könne". Diesen Kampf entschiedener aufzunehmen und ihre Gottverbundenheit unerschütterlicher zu sichern, lösen sich Menschen von Dingen, die ihnen an sich hoch und lieb sind, um die ganze Person und die ganze Arbeit in der Totalhingabe Gott und nur Gott zu schenken. Das ist der Sinn des Lebens, das sich in den Klöstern aufbaut. Aber auch hier dringt das Böse verführerisch ein und bringt denen, die drinnen und draußen leben, zum Bewußtsein, daß der Beruf — und nur der Berufene darf diesen Kreis betreten — zu diesem Leben ständige, anspannende Aufgabe bedeutet, die nicht abgeschlossen und erfüllt ist mit einem einmaligen „Ja" jugendlich-enthusiastischer Hingabe, sondern jeden Tag im Geist der ersten Hingabe aufgenommen werden muß, wenn der große Sinn einer solchen Daseinsform nicht verfliegen soll, um die bloße, leere Hülle zurückzulassen, von welcher dann gilt: Cappa non facit monachum. Daß Klöster Wege zur Vollendung, aber nicht erreichte Vollendung sind, daran erinnern uns Vorfälle, wie sie im Laufe der Geschichte immer wieder sichtbar geworden sind.

Der Christ wird erschrocken stehen, wenn das Böse ihm von dort entgegentritt, es wird gerechte Empörung über ihn kommen, gepaart mit tiefem Kummer ob dessen, was Christi heiligem Leibe angetan wird, aber

---

[26] „Großdeutsche Jugend", Beilage zum „Heiligen Feuer", Märzheft 1923 (Paderborn, Junfermann). [27] Simon a. a. O. 121.
[28] Röm. 12, 17. [29] Ebd. 12, 21. [30] Eph. 5, 3.

— und da zeigt sich, wie tief er lebendig in seiner Kirche steht — im Glauben an seine Kirche wird er durch all diese Dinge nicht erschüttert. Der rechte Christ wird erzitternd an das Wort seines Herrn von den Ärgernissen denken, die notwendig kommen sollen, und er wird sich seiner Lage bewußt werden in dieser Welt, die nach Christi Wort ein „Lamm-sein zwischen Wölfen" ist. Bei solch wirklich gefährlichem Leben werden Einbrüche der Wölfe immer wieder erfolgen. Sie sollen den Christen immer erneut mahnen, vor dem Bösen seiner Zeit sich zu sichern, was leichter wird, wenn solche Ärgernisse den bösen Geist der Zeit demaskieren helfen.

Immer lauter spricht man heute von einer Gefährdung des Christlichen durch „Verbürgerlichung". Wenn man etwa an Hand des von Adolph herausgegebenen Buches „Entbürgerlichung des Protestantismus?" diesem Schlagwort nachgeht, dann ginge es um Folgendes. Mit der Zerstörung der katholischen Sinngestalt des Mittelalters löst sich der bis dahin in Bindungen gehaltene Mensch immer mehr davon los, um sich „autonom" auf sich selber zu stellen. Über Reformation, Aufklärung und Zeitalter der Vernunft kommt es zum Typ des „bürgerlichen Menschen", den Adolph etwa wie folgt beschreibt: „Dieser bürgerliche Mensch ist eine besondere Ausdrucksform des Seins.... Er unterscheidet sich von andern menschlichen Typen, etwa ... dem altgermanischen Gefolgsmann, dem katholischen oder evangelischen Gläubigen in sehr wesentlichen Zügen. Er will das Dasein nicht als entscheidungsschwangere Wahl zwischen Gott und Teufel, auch nicht als Wagnis oder Abenteuer oder Kampf mit den Schicksalsgewalten — den Untergang vor Augen — gewagt wissen. Alles Heldische und Herrische, alles, was einen persönlichen Einsatz verlangt und existentielle Bewährung erfordert, aller Adel des Martyrertums oder des Schwertes ist ihm fremd, wenn nicht zuwider. Er braucht für sein Leben vor allem Sicherheit. Deshalb müssen alle dämonischen Tiefen der Wirklichkeit zugedeckt, mit Dekorationen versehen oder geleugnet werden. Die Welt hat keine irrationalen Abgründe, sondern ist eine durchsichtige Vernunftkonstruktion ..., kurzum, das Weltall erfährt eine Glättung, eine Verharmlosung und Harmonisierung. Nur so wird es zum geeigneten Boden, auf dem der Bürger sich wohl fühlen kann."[31] Also errechenbare, handfeste Sicherheit, die zur Versuchung wird, zumal wenn es im Geist der Zeit liegt, auch da, wo man gerade mit diesem Geist gebrochen haben sollte und im Vertrauen nur auf Gott leben sollte, in der Gelöstheit, wie sie gelobte Armut gibt, eben menschlich „ungesichert" durch kluge Kapitalvermehrung, Renten und Effekten! Simon schreibt dazu einige Sätze, die sicher zu vertiefendem Nachsinnen anleiten, wenn er ähnlich wie Adolph von dem „eigenartigen Bedürfnis der Welt von heute nach diesseitiger Sicherheit und Sicherung" spricht und feststellt: „Die freiwillige Armut war im Mittelalter zunächst eine tatsächliche, ehe sie eine juristische wurde. Heute ist sie oft in erster Linie eine juristische geworden."[32] Ob Gottes Vorsehung, wenn sie solche Sicherungen gründ-

[31] Adolph a. a. O. 34. [32] Simon a. a. O. 167 ff.

lich zertrümmern läßt, nicht vom durchdringenden Auge des Glaubens an der Arbeit gesehen werden kann?

Liegt schon in dem allzu starken Vertrauen des Christen auf diese Sicherungen ein gut Stück Materialismus, so bringen gewisse moralische Eiterbeulen, wie sie gelegentlich aufbrechen, ihm zum Bewußtsein, daß sich zu der von dort kommenden Augenlust im Sinne des Evangeliums auch die Fleischeslust gesellen kann. Und hier mag das Erschütterndste nicht so sehr der Fehltritt dieses oder jenes einzelnen sein, sondern die unheimliche Ansteckung und Verbreitung, die widernatürliche Laster an Stätten finden können, zu denen der Christ als zu „Stätten, die auf dem Berge liegen", aufschaut. Und doch — wird der Christ von hier Anlaß nehmen, dem geheimnisvollen Wort des Herrn nachzusinnen: „Nicht alle fassen es, sondern nur die, denen es gegeben ist", und: „Es gibt solche, die um des Himmelreiches willen der Ehe entsagen?" Wo dieses „um des Himmelreiches willen" fehlt, da wird es nicht zu fassen — und erst recht nicht zu erfassen oder gar zu halten sein. Wenn irgendwo, wird das Dämonische von hier aus immer wieder seinen Einbruch versuchen. Aber gerade weil dieser Dämon so unheimlich droht, wird das christliche Volk Menschen sehen wollen, die „um des Himmelreiches willen" auch damit gerungen und menschlich „Unmögliches" möglich machen, um andern den Mut zum Möglichen zu geben. Und deswegen wird man christliche Edelfrucht, die in der Ganzhingabe eines Menschen an Gott liegt — und das ist der Sinn des christlichen Zölibates — nicht nach dem Abfall beurteilen, vielleicht weil er sich unberufen hindrängte. In solchem Fall mag gelten, was Friedrich Heiler schreibt: „Die vergewaltigte Natur, der verdrängte Affekt, rächt sich furchtbar.... Wo das zölibatäre Leben nicht täglich mit der ganzen Begeisterungsglut der vollendeten Gottes- und Nächstenliebe neu bejaht wird ..., da muß sich der Trieb empören und durch eine widernatürliche Öffnung sich ergießen."[34] Aber Heiler weist auch darauf hin, daß dieses Opfer der Jungfräulichkeit auch außerhalb des Christentums als notwendiges Element der vollendeten Hingabe an Gott gefordert wird. Es kann sein, wie Dr. Kopp auf der oben erwähnten Tagung des Akademikerverbandes ausführte, daß in dem einen oder andern Fall einer zu spät erkennt, daß er eigentlich zur Ehe berufen war, er aber nun gebunden ist und das harte Los einer Neurose auf sich nehmen muß — aber werden nicht auch um anderer Ideale willen Opfer bis zur Hingabe des Lebens gefordert? Gerade hier kann sichtbar werden, wie Christentum letztlich heroischen Vorstoß ins Leben darstellt und immer wieder neue Beunruhigung, das Schwert, in alle bürgerliche Behaglichkeit hineinträgt.

So wird Wirklichkeit, daß das Sichtbarwerden von Krankheiten und Fiebern bei allem Schmerz und Weh, die damit kommen, nicht niederzudrücken braucht. Einer wird und soll in jedem zerdrückt und zertreten werden: der Pharisäer, der da sich gerechtfertigt glaubt und dankt, daß er nicht ist wie die andern, die Sünder, oder gar noch höhnt. Den echten

---

[33] Matth. 19, 12. [34] Heiler a. a. O. 469.

Christen, der sich in dem offenbar werdenden Fehler der andern mitschuldig sieht, wird es zu Sühne und Gebet drängen.

Über all den Herrlichkeiten, in die der Christ in seiner übernatürlichen Erhebung hineingestellt ist und die wir in den letzten Jahren neu zu schauen gelernt hatten, war da nicht Gefahr, daß wir gleichsam in Vorwegnahme des Endes, des Wegzieles, vergaßen des Weges hin, des „Noch-nicht", daß wir übersahen, daß unsere Wandertugend vorläufig noch die Hoffnung ist, die das Ziel, das Gut als ein „arduum", also etwas „Noch-nicht-Erreichtes", vor sich liegen sieht und es noch nicht als unanfechtbaren Besitz in der Hand trägt? Professor Schmaus[35] und Dr. Grosche[36] haben im letzten Jahr darauf hingewiesen. Schmaus schreibt, an Ausführungen Grosches anknüpfend, daß die Gefahr einer Mythisierung für das Christentum da drohe, wo in der Frömmigkeit nur die „theologia gloriae" herrsche, während die „theologia crucis" verdrängt werde, wo sonach der „status viatoris" nicht ernst genommen werde. Wenn zur Erkenntnis unserer Auserwählung sich unter der Offenbarung des Bösen in unsern Reihen auch der andere paulinische Gedanke fügt, „in Furcht und Sorge unser Heil zu wirken", dann wird auch hier gelten, daß „denen, die Gott lieben, alles, auch das eigene Böse, zum Heile gereichen wird".

Und noch ein anderer Gedanke sei hinzugefügt. Ob nicht durch all das Aufbrechen von Armseligkeiten eines erreicht wird? Durch unsere stark geschichtlich bestimmte Erziehung haben wir uns langsam daran gewöhnt, daß unsere Liebe zur Kirche nicht in Frage gestellt wird, wenn man uns hinweist auf Fehler und Mängel in der Vergangenheit unserer Kirche, ja, wir formen sogar daraus einen Beweis für die Göttlichkeit der Kirche. Aber wie mancher hat sich an kleinen Anstößen und Ärgernissen wund, ja, gelegentlich zu Tode gerieben, sobald solche ihm in der Gegenwart begegneten. Daß wir lernen, in ähnlicher Weise auch mit den Schatten der Gegenwart fertig zu werden und hinter all den befleckten Kleidern und Fetzen das Göttliche im Glauben zu sehen, kann das nicht der Sinn der Prüfung sein? Und von dem, der so siegt, wird gelten, was der Seher — im Namen dessen, der „tot war und nun in alle Ewigkeit lebt"[37] — dem zunächst schwer zurechtgewiesenen Stern und Engel von Sardes schreibt: „Der Sieger wird bekleidet mit weißen Gewändern, und nimmer lösche ich seinen Namen aus dem Buche des Lebens."[38]

Die Überwindung der konfessionellen Fremdheit

Von Max Pribilla S. J.

Der Aufsatz, den Paul Fechter im Juli-Heft 1935 der „Deutschen Rundschau" über die Fremdheit zwischen Katholizismus und Protestantismus im Reich veröffentlichte, hat ein vielfaches und lebhaftes Echo gefunden. Der ernste Mahnruf an die deutschen Katholiken und Prote-

[35] Vgl. „Der Kath. Gedanke", Oktoberheft 1935, S. 391.
[36] Vgl. „Catholica", Aprilheft 1935, S. 49 ff.
[37] Offb. 1, 18. [38] Ebd. 3, 5.

stanten, eine unnatürlich und sinnlos gewordene Fremdheit zu überwinden und sich auf die gemeinsamen Glaubensgüter zu besinnen, hatte an eine Aufgabe gerührt, deren Dringlichkeit sich kein Einsichtiger, kein Freund des Christentums und des deutschen Volkes entziehen kann. Auch in dieser Zeitschrift (Oktober 1935) sind die Ausführungen Fechters eingehend gewürdigt und von der katholischen Seite her ergänzt worden.

Die Aussprache ergab eine völlige Übereinstimmung über das tatsächliche Bestehen der konfessionellen Fremdheit, wenngleich über ihre Ursachen die Ansichten auseinandergingen. Auch wurde die Fremdheit allgemein als ein großes Übel anerkannt, auf dessen Beseitigung man von hüben und drüben bedacht sein sollte. Es mußte sich also von selbst die Frage erheben: „Was kann man gegen die Fremdheit tun?" So lautet denn auch die Überschrift eines weiteren Aufsatzes, den Paul Fechter im Februar-Heft 1936 der „Deutschen Rundschau" erscheinen ließ. Er entwickelte darin verschiedene Vorschläge zur Überwindung der Fremdheit, und die Schriftleitung schickte dem Aufsatz eine Bemerkung voraus, in der sie den Wunsch äußerte, die begonnene Unterhaltung nicht wieder abreißen zu lassen, damit endlich praktische Schritte zur Beseitigung oder wenigstens zur Milderung der Fremdheit zwischen den Konfessionen getan werden können. Indem wir diesem Wunsche der Schriftleitung gerne entsprechen, wollen wir versuchen, auf Grund der bisherigen Aussprache zur grundsätzlichen Klärung der Frage beizutragen, was gegen die Fremdheit geschehen könne; denn eine gute Theorie ist die beste Hilfe für die Praxis.

Vorab sei eine sehr wichtige Vorfrage erörtert, die sich aus der Gesamtlage der Zeit aufdrängt und der daher auch Fechter seine Aufmerksamkeit zuwendet, obschon sie unmittelbar mit der Überwindung der Fremdheit nicht zusammenhängt. Wir Christen können uns nämlich heute nicht mit aller Ruhe und Beschaulichkeit den Beratungen über die Besserung der konfessionellen Verhältnisse hingeben, sondern wir sehen uns ungestümen und erbitterten Angriffen gegen das ganze Christentum ausgesetzt; ja in der Form des Bolschewismus erhebt der unverhüllte Unglaube sein Haupt gegen alles, was Gott heißt (2 Thess. 2, 4). In einer solchen Zeit muß die Größe der Gefahr, die alle Christen bedroht, ihnen den greifbaren Anlaß bieten, sich über die Grenzen der verschiedenen Bekenntnisse die Hände zu reichen und wenigstens in einem äußern Schutz- und Trutzbunde zusammenzustehen. Diese Pflicht betont Fechter eingehend und eindringlich. Höchste Anerkennung gebührt dem Freimut und Nachdruck, mit dem der protestantische Laie Katholiken und Protestanten auf die ihnen gemeinsame Aufgabe hinweist, gegen den Ansturm eines rohen und geistlosen Unglaubens die großen, unvergänglichen Werte des Christentums tapfer und unerschrocken zu verteidigen. Ja, er hebt mit Recht hervor, daß es einer so überragenden Geistesbewegung wie dem Christentum nicht ansteht, sich auf die Verteidigung zu beschränken, sondern daß sie stolz und freudig das Banner Christi entrollen müsse; denn zumal auf die Jugend

wirke eine rein zurückhaltende, abwartende und beschwichtigende Haltung entmutigend.

Seine Worte, die zugleich Tadel und Aufruf enthalten, seien hier zur Nachachtung wiedergegeben: „Bisher ist die Situation so, daß die Aktivität immer auf der Seite der Antichristen gelegen hat, daß das Christentum jahraus, jahrein sich hat mehr in eine Verteidigungsstellung drängen lassen — obwohl nicht der leiseste Grund dazu vorlag; im Gegenteil. Man hat sofort das gemeinsame Aktionsfeld und das gemeinsame Ziel, wenn man den — langsam notwendig gewordenen — Mut aufbringt, diese Passivität der bloßen Defensive aufzugeben und in breiter Front die Offensive für den lieben Gott zu beginnen, die man längst hätte beginnen müssen und können, sogar mit der größten Aussicht auf Erfolg hätte beginnen müssen und können. Denn wenn man sich die innere und die geistige Situation der Gegner des Christentums und des Christentums auch nur oberflächlich einmal daraufhin betrachtet, was beide Parteien den Menschen geistig und seelisch zu bieten haben, so fragt man sich mit tiefem Staunen, warum diese beiden großen christlichen Konfessionen, statt einander mit Fremdheit und Mißtrauen zu betrachten, nicht längst einmal zum Angriff übergegangen sind, dazu, die ungeheuren Reichtümer und Gaben des Erlebens und seelischen Erfahrens, die grandiosen Lebensbereicherungen, die ihre Welt zu bieten hat, weithin sichtbar aufzuzeigen und im Triumph von ihnen aus die Welt der Gegner in ihrer armseligen Kümmerlichkeit zu entlarven und wirkungslos zu machen."

Gegenüber diesen Ausführungen, die wie eine Fanfare die Schlafenden und Saumseligen wecken wollen, hat freilich K. Schmidthüs („Die Schildgenossen", Februar/März 1936) den besorgten Zweifel ausgesprochen, „wieviel von diesem grandiosen Reichtum noch unser wirklicher innerster Besitz ist, wieweit er in uns noch lebendig und wirkungskräftig ist. Wie wäre es sonst möglich, daß die christliche Welt mit ihrem ganzen grandiosen Reichtum sich tatsächlich in der Defensive befindet und die kümmerlichsten Argumente der Gegner genügen, einen großen Teil ihrer Einwohner zu sich herüberzuziehen?" Dieser Zweifel kann gewiß nicht ernst genug genommen werden, aber zum Glück steht er dem Zusammenschluß der Christen zur Verteidigung des Christentums nicht im Wege. Bei dem Abwehrkampf gegen den Atheismus kommt es nämlich nicht darauf an, daß alle Kämpfer in tiefster Seele von dem Pneuma Christi erfüllt sind und in ihrer Lebensführung nichts vom christlichen Standpunkt zu wünschen übriglassen. Es genügt, daß sie noch so viel bewußtes oder unbewußtes Christentum haben, um sich gegen die Barbarei der platten Gottlosigkeit zu sträuben. In dem großen Heere der Christen ist immer viel Volk mitmarschiert, das einer strengen Kritik nicht standhalten konnte, und nicht nur Heilige haben die Schlachten Gottes geschlagen. Der Pessimismus unserer Tage wird daher gut tun, sich die christliche Vergangenheit, in der immer Licht und Schatten gemischt waren, nicht zu ideal vorzustellen[1].

[1] Vgl den Aufsatz über „Siegen und Versagen des Christentums" in dieser Zeitschrift 118 (1929/30) 1—16.

Überdies beruht das Verzagen und Versagen der Christen nicht immer auf dem Fehlen innerer Überzeugung, sondern oft auf dem Mangel an rechter Führung oder dem Nichtwissen um die Größe der Gefahr und um die vielen, die der gleichen Überzeugung sind wie sie. Vielleicht auch denken und hoffen sie in ihrer Gelassenheit — um ein Wort Bismarcks[2] anzuführen —, „daß das Narrenschiff der Zeit an dem Felsen der christlichen Kirche scheitert", ohne daß sie selbst sich sonderlich zu regen bräuchten. Christus wußte wohl, warum er seine Jünger immer wieder zu Vertrauen und Furchtlosigkeit aufrief; denn der Kampf für Christus ist zugleich ein Kampf gegen die eigene Feigheit und Armseligkeit. Es hat daher Sinn und Wert, in Zeiten der Gefahr den Christen die Notwendigkeit vereinter Abwehr zum klaren Bewußtsein zu bringen, ihnen Mut und Rückgrat zu stärken und sie zum geschlossenen Einsatz aller ihrer Kräfte aufzufordern. So entscheidend und unentbehrlich auch mitten in der Verfolgung die Pflege des innern religiösen Menschen ist, so wenig genügt sie für sich allein. Wenn die Kommunisten die Kirchen in Brand stecken wollen, dann kommt es für die Christen darauf an, zur Stelle zu sein und durch ihre Zahl, ihre Einigkeit und Entschiedenheit zu zeigen, daß sie auch noch da sind und für ihren Glauben zu kämpfen, zu leiden und zu sterben bereit sind. Das mag auf den ersten Blick sehr wenig geistig oder geistlich klingen, ist aber keineswegs eine Entweihung der christlichen Religion, sofern man nur beachtet, daß die übernatürliche Ordnung die Mittel der natürlichen Ordnung weder ersetzt noch erspart. Hat doch auch ein Augustinus[3] den Anhängern Jesu Christi ihre Feigheit zum Vorwurf gemacht, weil sie trotz ihrer großen Zahl ihren Meister in die Gewalt seiner ärgsten Feinde fallen ließen, während schon deutliche Zeichen ihrer Treue genügt hätten, jeden Anschlag auf ihn zu verhüten.

Es ist mir zwar wohlbekannt, daß die Bemühungen, die auf einen Zusammenschluß aller Christen zur Verteidigung der christlichen Grundsätze abzielen, heute von mancher Seite gering eingeschätzt werden, weil sie sich nicht zur Höhe des eigentlich theologischen Problems erheben. Aber diese Geringschätzung verrät einen Mangel an Einsicht in die wirkliche Lage der Christenheit und ihre Anforderungen[4]. Wenn in früheren Jahrhunderten Katholiken und Protestanten sich zur Abwehr der Türkengefahr verbanden, so wurde dadurch freilich die innertheologische Frage zwischen den beiden Konfessionen nicht gelöst, aber das Abendland vor der Überflutung durch den Islam bewahrt, was für die Christen und das Christentum immerhin von einiger Bedeutung war. Dabei ist es ganz natür-

---

[2] Bismarck am 15. Nov. 1849 im Preußischen Landtag.

[3] In Ps. 81, 4; ML 37, 1049: „In eo populo, in quo natus et occisus est Christus, nec illos fuisse immunes a tanto scelere, qui cum essent tantae multitudinis, ut eos, sicut Evangelium loquitur, timerent Judaei et propterea in Christum manum mittere non auderent (Luc. 22, 2), postea conniverunt eumque interimi a malignis et invidis Judaeorum principibus permiserunt; qui si voluissent, timerentur semper, ut numquam in illum sceleratorum praevalerent manus. De his quippe et alibi dicitur: ‚Canes muti nescierunt latrare' (Is. 56, 10)."

[4] Näheres über die „Einheit im Wirken" in meinem Buche „Um kirchliche Einheit" (Freiburg 1929, Herder) 240—264.

lich, wenn das äußere gemeinsame Zusammenstehen gegen die Feinde des Christentums auch auf das innere Verhältnis der Konfessionen versöhnend einwirkt und so mittelbar dem Ziele dient, die gegenseitige Fremdheit zu überwinden.

Nach Erledigung der Vorfrage wollen wir uns den Wegen zur Überwindung der konfessionellen Fremdheit zuwenden, indem wir zunächst die hier gestellte Aufgabe genau umschreiben und gegen andere abgrenzen. Überwindung der Fremdheit bedeutet weder irgend eine Änderung in der äußern Organisation der christlichen Kirchen noch eine Behebung ihrer Glaubensunterschiede. Die kirchliche Einigung aller Christen ist das letzte Ziel anderer Bestrebungen, ein hohes Ziel, dessen Verwirklichung nicht nur dogmatisch und kirchenrechtlich, sondern auch organisatorisch, sozial und wirtschaftlich die größten Auswirkungen haben würde. So hoch und weit greift die Überwindung der Fremdheit nicht. Sie läßt den äußern Bestand der Kirchengemeinschaften völlig unangetastet, verzichtet auf alle kirchenpolitischen Absichten oder Propagandaversuche und beruhigt so die Besorgnisse derer, die von einer Besserung der interkonfessionellen Beziehungen eine Gefahr für Bestand oder Sicherheit ihrer eigenen Kirche befürchten.

Die Überwindung der Fremdheit will auch nicht die entschlossene und nachdrückliche Vertretung der Glaubensunterschiede verbieten noch deren Tragweite leugnen oder verharmlosen; sie will weder den Sinn für die Wahrheit abschwächen noch den Kampf für die Wahrheit behindern. Dieser Kampf ist den Kirchen als unausweichliche Pflicht auferlegt, und eine Kirche, der die Wahrheitsfrage gleichgültig wäre, würde sich selbst aufgeben. Aber nur wenn die Fremdheit überwunden ist, kann der Kampf in entsprechender Weise, nämlich vom Wissen und nicht vom Nichtwissen geführt werden. In getreuen Spiegeln, nicht in Zerrspiegeln sollen die Konfessionen einander sehen. Die wahre Kenntnis des Zwiespaltes, der zwischen Katholizismus und Protestantismus besteht, meidet die landläufigen Vorurteile und Mißverständnisse, stellt aber dafür die eigentlichen tiefen Gegensätze scharf heraus und zwingt die religiösen Parteien, sich gegenseitig ernst zu nehmen. Gerade dadurch erzeugt sie über alle konfessionellen Grenzen hinweg ein Gefühl der Ehrfurcht, weil sie zeigt, daß auch die andern in ehrlicher Absicht um das echte und unverfälschte Christentum ringen. Beherzigenswert ist auch heute noch, was J. A. Möhler 1832 in der Vorrede zu seiner „Symbolik" schrieb: „Die Ansicht, es seien keine erheblichen und ins Herz des Christentums eingreifenden Unterscheidungen vorhanden, kann nur zur gegenseitigen Verachtung führen; denn Gegner, denen das Bewußtsein einwohnt, daß sie keine ausreichenden Gründe haben, sich zu widersprechen, und es dennoch tun, müssen sich verachten.... Auch ist die Erscheinung nicht selten, daß die Unkenntnis der wahren Differenzen falsche erkennen läßt, was ein feindseliges, liebloses Gegenüberstehen beider Parteien weit mehr unterhält als eine richtige, genaue Kenntnis der Unterschiede; denn nichts schmerzt und erbittert mehr als unbegründete Vorwürfe."

Hier greift nun unsere Aufgabe ein. Die Überwindung der Fremdheit will einen als anormal erkannten und empfundenen Zustand beseitigen und das Verhältnis zwischen den Konfessionen so gestalten, wie es den Anforderungen der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der christlichen Liebe entspricht. Wie ist das zu erreichen, d. h. was kann man gegen die Fremdheit tun?

Mit Recht bemerkt Fechter, man müsse „zunächst einmal Vorkehrungen treffen, daß die beiden wie durch eine luftleere Schicht getrennten Bereiche überhaupt zusammenkommen". Aber wie? Er rät, vom Einfachsten, vom geselligen Verkehr den Anfang zu machen, und schlägt daher vor, „daß ... das Kennenlernen der tragenden Schichten eben bei den Briefmarken und dem Fußballspielen beginnen muß, vor denen man gemeinhin nicht über Abendmahlsfragen und Probleme des liturgischen Lebens zu sprechen pflegt. Eben um nicht Verwirrung zu stiften, soll man der Fremdheit im Volk zunächst vom Leben, nicht vom Religiösen her beizukommen suchen. Wenn ein paar kluge volksnahe Leute von beiden Seiten sich zusammensetzen und die Sache einmal bereden, werden sie ohne allzu viel Schwierigkeiten Mittel und Wege finden, um erst einmal einen Anfang, einen praktischen Annäherungsversuch zu machen. Gesang und Tanz sind die empfehlenswertesten Ausgangspunkte: hat man erst irgendwo einen Ansatz, so geht es erheblich leichter weiter."

Dieser Vorschlag ist offenbar wohlgemeint, aber er scheint mir die Tiefe und Verwickeltheit des hier vorliegenden Problems zu verkennen. Zweifellos gibt es einzelne Beispiele, wo der vorgezeichnete Weg — gelegentliches Sichkennenlernen bei einer gesellschaftlichen Veranstaltung — zu einer Überwindung erst der persönlichen, dann auch der konfessionellen Fremdheit geführt hat. Aber aufs große Ganze gesehen, sind das Ausnahmen, die an dem gewohnten Abstandhalten der Konfessionen wenig ändern. Auch drängt sich die Frage auf, ob man Menschen, die sich innerlich sehr fremd gegenüberstehen, zu gemeinsamem Singen und Tanzen überhaupt zusammenbringen kann. Die Fremdheit bringt nämlich auch dies mit sich, daß alle Vorgänge, die sich im Raume zwischen den Konfessionen abspielen, von Freunden und Feinden der Verständigung mit äußerster Wachsamkeit beobachtet werden. „Harmlose" Annäherungsversuche unter neutraler Flagge würden alsbald von mißtrauischen Zionswächtern auf Absicht und Veranstalter (die „Drahtzieher" hinter den Kulissen) genau geprüft, so daß es kluge volksnahe Leute vorziehen werden, in konfessionellen Dingen jedes Versteckenspielen zu meiden und offen herauszusagen, um was es sich handelt.

Sodann ist wohl zu beachten, daß es in Deutschland schon seit Jahrhunderten einen zivilen Verkehr zwischen den Konfessionen gibt und trotzdem die gegenseitige Fremdheit sich unvermindert erhalten hat. Katholiken und Protestanten treffen sich unzählige Mal in Fabriken, Büros, Kasernen, Universitäten, Gasthöfen usw. Es mag auch oft von Religion gesprochen werden. Aber in welcher Weise? Für die Behebung der Fremdheit hat es natürlich keinen Wert, wenn sich abgestandene Katholiken mit abgestandenen Protestanten in abfälliger oder gar gehässiger Kritik der

Religion und der Kirche zusammenfinden. Im günstigsten Falle kommt es dabei zu einer Abwehrfront der gläubigen Christen zur Verteidigung ihres gemeinsamen Glaubensgutes. Es ist aber meist nur ein äußeres Zusammenstehen, nicht ein inneres Näherrücken. Im Verhalten zwischen kirchentreuen Katholiken und kirchentreuen Protestanten wird man als Regel feststellen können, daß in ihren Gesprächen das religiöse Gebiet ängstlich gemieden wird, mögen sie vielleicht auch jahrelang in der gleichen Werkstatt oder dem gleichen Büro arbeiten. Und im allgemeinen ist dies auch das beste; denn bei der bestehenden gegenseitigen Unkenntnis würde es sich bald herausstellen, daß der Katholik den Fragen des Protestanten und der Protestant den Fragen des Katholiken nicht gewachsen ist. Es gehört nämlich ein ziemliches Wissen und ein feines Fingerspitzengefühl dazu, um in die religiöse Welt eines Andersgläubigen einzugreifen, ohne ihn — wenn auch wider Willen — zu verletzen. Überdies muß man mit der leidigen Tatsache rechnen, daß viele Katholiken und Protestanten ihre eigene Religion nur sehr mangelhaft kennen.

Eine wesentliche Besserung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen den Konfessionen kann nur aus der Tiefe des christlichen Ethos kommen, und diese Wandlung muß von der geistigen Führerschaft ausgehen, in unserem Falle also von den Theologen und den gebildeten Laien. Die Reform wird auch hier zunächst nur kleine Gruppen ergreifen und dann ganz allmählich, mit jener majestätischen Langsamkeit, in der große Ideen sich durchsetzen, durch Lehre und Beispiel in weitere Kreise und schließlich in die breite Masse des Kirchenvolkes dringen.

Nach welchen Richtpunkten und in welcher Gesinnung wäre nun die Arbeit zur Überwindung der konfessionellen Fremdheit zu unternehmen? Man beginne vor allem nicht mit Forderungen und Ansprüchen gegenüber dem andern. Im Vordergrund des Bewußtseins soll nicht die Frage stehen, was der andere zu tun oder zu ändern hat, sondern vielmehr die, was muß ich tun, um dem andern gerecht oder noch mehr gerecht zu werden. Das ist der echte Geist des Evangeliums: „Laßt uns fortan nicht mehr einander richten, sondern im Gegenteil darauf sinnen, alles zu meiden, was dem Bruder ein Stein des Anstoßes oder Gelegenheit zum Ärgernis sein könnte" (Röm. 14, 13). Daher kann niemand an unserer Arbeit mit Nutzen teilnehmen, der im Banne der Selbstgerechtigkeit steht.

Erstens gilt es, die rein negative Gegensatzhaltung gegen die andere Konfession aufzugeben. Gegensatzhaltung ist etwas ganz anderes als Überzeugungstreue, die bei jedem geachtet werden soll. Gegensatzhaltung ist eine Geistesverfassung, die bewußt darauf ausgeht, die Gegensätze auch ohne Not hervorzukehren, die andere Konfession nur als Gegenstand der Kritik, namentlich einer herabsetzenden, zu betrachten und von ihr nur das Schlechte und Verkehrte zu sehen und zur Abschreckung zusammenzustellen. Man denke etwa an die geflissentlichen Polemiker, die gleichsam immer mit Schwert und Sporen einhergehen und im Hochgefühl ihrer eigenen Vortrefflichkeit immer glänzende Siege über den nichtswürdigen Gegner davontragen (Luk. 18, 11). Durch solche Haltung versperren wir uns selbst den Weg zum rechten Verständnis des andern und stoßen zu-

gleich den andern ab, sich um ein rechtes Verständnis unseres religiösen Bekenntnisses zu bemühen. Hierher gehört auch die unselige Gewohnheit, der fremden Ansicht einen so überspitzten und damit verzerrenden Ausdruck zu geben, daß die Entfremdung dadurch nur wachsen kann[5]. Gerade umgekehrt wird der Freund der konfessionellen Verständigung bei dem Andersgläubigen gerne das Gute, Positive und Gemeinsame anerkennen, und auch dort, wo er in Glaubensfragen seinen grundsätzlichen Einspruch anmeldet, werden Ton und Wortwahl von seiner friedfertigen Gesinnung Zeugnis ablegen. Es macht z. B. bei der Darstellung der Reformationsgeschichte einen großen Unterschied, ob man die traurigen, für uns unabänderlichen Geschehnisse der Vergangenheit benützt, um die Kluft zwischen den Konfessionen zu verbreitern, oder ob man aus tiefer Einsicht in das hier obwaltende Verhängnis schon in den jugendlichen Herzen Verständnis für die große Aufgabe weckt, die durch die Glaubensspaltung den Katholiken und Protestanten von heute gestellt ist. Jeder Religionslehrer sollte — im Hinblick auf das Hohepriesterliche Gebet Christi (Joh. 17, 11 21—23) — die Reformationsgeschichte so vortragen, daß er zum Schluß, ohne erröten zu müssen, mit seinen Zuhörern ein Gebet um die Einigung der Christenheit sprechen kann.

Die zweite Forderung ist die strenge Trennung zwischen Person und Sache, d. h. keine Übertragung der Gegensätze in der Lehre auf das persönliche Gebiet. Auch in unsern geheimsten Gedanken müssen wir der Versuchung widerstehen, die andern schon deshalb für schlechtere Menschen oder schlechtere Christen zu halten, weil sie einen von dem unsrigen verschiedenen Glauben haben. Jenseits der konfessionellen Grenzen steht ja nicht ein unversöhnlicher Feind, der bekämpft werden muß, sondern ein Christ, der ebenfalls ein Jünger Christi sein will und es vielleicht in höherem Grade ist als wir selbst. Die Erfahrung des Lebens bestätigt es immer aufs neue, wie sehr die Ehrfurcht vor der Person auch die Verständigung über die Sache erleichtert. Die Ehrfurcht lenkt Herz und Zunge und bewahrt vor Taktlosigkeit, die wohl nirgends unheilvoller sich auswirkt als auf dem religiösen Gebiet.

Hier erhebt sich nun von protestantischer Seite der Einwand, wie es sich mit der Achtung vor der Person des Andersgläubigen vereinbaren läßt, daß die Protestanten von den Katholiken als Häretiker, als Ketzer bezeichnet oder betrachtet werden. Darauf gibt Antwort die klare Unterscheidung

---

[5] Ein Beispiel, wie man es nicht machen soll, bietet der Aufsatz des Bundesdirektors des Evangelischen Bundes Lic. F. von der Heydt, der im Märzheft 1936 der „Wartburg" über den Glauben des Katholiken also urteilt: „Daß er einen Menschen wie den Papst als Inkarnation (sic!) Gottes betrachtet, daß er sein Gewissen dem Priester gefangen gibt, daß er das Evangelium als Gesetz versteht, daß er das Reich Gottes als eine Weltorganisation betrachtet, daß er die Kirche als dem Staat übergeordnete Instanz betrachtet, daß er sein Herz teilen muß zwischen Kirchenstaat und Volksstaat, das offenbart die Aktualität der Fremdheit." Welcher Katholik würde in solcher Zeichnung seinen Glauben wiedererkennen? — Die Hauptfrage, die sich der Evangelische Bund mit Nutzen stellen könnte, ist die, wieviel er selbst seit seiner Gründung (1887) zur Erhaltung und Verfestigung der konfessionellen Fremdheit beigetragen hat.

zwischen formellem und materiellem Häretiker, wie sie sich nach katholischer Lehre darstellt. Nach dem Kirchlichen Gesetzbuch (can. 1325 § 2) ist Häretiker im eigentlichen (formellen) Sinne ein getaufter Christ, der eine von der Kirche verkündete Glaubenswahrheit „pertinaciter", d. h. mit hartnäckig-bösem Willen leugnet oder bezweifelt. Häresie ist also nicht ein bloßer Irrtum im Glauben. Man kann nach katholischer Lehre niemals Häretiker im eigentlichen Sinne sein oder werden ohne persönliche schwere Schuld.

Ganz anders ist der Fall der Christen, die in gutem Glauben und mit ruhigem Gewissen sich zu einer nichtkatholischen Kirche oder Sekte bekennen. Sie mögen in Glaubenssachen irren, aber sie sind keine Häretiker im wirklichen, eigentlichen Sinne; wir haben daher auch kein Recht, ihnen wegen ihrer abweichenden Glaubensüberzeugung einen sittlichen Vorwurf zu machen. Ja wir gehen noch weiter und sagen: Da jeder Mensch seinem Gewissen folgen muß, so hat der Protestant, der von der Wahrheit seiner Kirche überzeugt ist, nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht, in seiner Kirche zu bleiben[6]. Die Zugehörigkeit zu einem nichtkatholischen Bekenntnis ist also kein Grund, ihm unsere Ehrfurcht und Liebe zu versagen. Ob nun jemand mit oder ohne Schuld irrt, ist eine Tatsachenfrage. Solange aber nicht Beweise für das Gegenteil vorliegen, haben wir bei den Andersgläubigen ehrliche Überzeugung vorauszusetzen und nach dieser Voraussetzung unser Verhalten gegen sie einzurichten.

Nur insofern der gutgläubige nichtkatholische Christ in seinem tatsächlichen (materiellen) Bekenntnis von der katholischen Glaubenswahrheit abweicht, wird er in der Sprache der Theologie als materieller Häretiker bezeichnet. Wer aber diese beiden ganz und gar verschiedenen Begriffe des formellen und des materiellen Häretikers verwechselt, der richtet dieselbe Verwirrung an, wie wenn er denjenigen, der aus Versehen in einer Angabe irrt, als bewußten Lügner kennzeichnete. Der formelle Häretiker ist immer ein schuldhafter Mensch, der materielle Häretiker kann ein Heiliger sein. Die bloße Feststellung eines Irrtums darf aber nicht als Kränkung aufgefaßt werden. Wenn sich zwei Bekenntnisse in einer Aussage kontradiktorisch entgegenstehen, so können nicht beide recht haben, sondern auf einer Seite muß ein Irrtum vorliegen. Das ist eine logische Konsequenz, die wir für und gegen uns gelten lassen müssen. Wenn Karl Barth[7] im Namen seiner Glaubensgenossen sagt, daß die katholische Kirche „von uns aus gesehen eine häretische Kirche" ist, so erblickt der Katholik in einem solchen Ausspruch keine Beleidigung, sondern den Ausdruck der Tatsache, daß Protestanten und Katholiken eben im Inhalt ihrer Glaubensaussagen nicht übereinstimmen. Es ist daher auch nicht als Überheblichkeit oder Lieblosigkeit zu betrachten, wenn die katholische Kirche eine ihrer Lehre widersprechende Meinung als Häresie bezeichnet und verurteilt.

Die dritte Forderung zur Überwindung der konfessionellen Fremdheit

---

[6] Vgl. Lehmkuhl, Theol. mor.[12] I n. 415, 3.

[7] Zwischen den Zeiten 6 (München 1928) 291.

ist ein eifriges Bemühen um die rechte Erkenntnis des eigenen und des fremden Glaubens. So seltsam es vielleicht klingen mag, so ist es doch wahr, daß für Katholiken und Protestanten das gründliche Eindringen in die eigene Religion zugleich ein Weg zum besseren gegenseitigen Verstehen ist. Zutreffend bemerkt Ernst Michel im „Hochland" (April 1936): „Es ist die Erfahrung der beiden letzten Jahrzehnte — in der Jugendbewegung und in den Kreisen geistig führender Katholiken und Protestanten —, daß die Bereitschaft und die Fähigkeit zum gegenseitigen Sichkennenlernen und zum fruchtbaren Gespräch wächst, je intensiver und wesenhafter die Einwurzelung im eigenen Glaubensleben wird, je personaler der Glaube und je stärker gemeindebildend die Kirche wieder wird." Darum habe ich schon vor zehn Jahren geschrieben: „Nicht in der religiösen Verflachung ... liegt das Heil beschlossen, sondern in der religiösen Vertiefung. Wer in die Tiefe seiner religiösen Überzeugung hinabsteigt, wird dort verborgene Gedankengänge finden, die zum Standort der andern hinüberführen, während die Berührung an der Oberfläche so leicht immer neuen Stoff zu Mißverständnissen und zu gegenseitiger Verbitterung schafft." [8]

Die Vertiefung in die eigene Religion wird naturgemäß zu Bemühungen führen, sie auch für Andersgläubige verständlich darzustellen. Religiöse Selbstdarstellungen sind heute sehr gesucht. Hier harrt der Katholiken noch eine große Aufgabe, deren glückliche Lösung nicht wenig zur Überwindung der konfessionellen Fremdheit beitragen würde. Theologische Lehrbücher und Abhandlungen über die katholische Religion sind zwar in Fülle vorhanden; viele verstauben in den Bibliotheken und Regalen. Woran es immer noch fehlt, das sind knappe, allgemeinverständliche, aber gründliche Schriften über die einzelnen Glaubenslehren und religiösen Übungen, die in Gottesdienst, Lebensführung, Sitten und Gebräuchen sich auswirken und auch für Andersgläubige sichtbar werden. Begehrt sind für weitere Kreise nicht so sehr theologische Untersuchungen, sondern anschauliche Schilderungen, z. B. was die heilige Messe und die übrigen Sakramente, die Heiligenverehrung, die Wallfahrten, die Fronleichnamsprozession, der Ablaß, der Rosenkranz, das Papsttum usw. im Leben des Katholiken bedeuten. Es ist nicht leicht, solche Schriften zur allgemeinen Zufriedenheit zu verfassen, weil der Angehörige eines Bekenntnisses oft das ihm (nicht aber dem andern) Selbstverständliche wegläßt und nicht genügend beachtet, wo für den Außenstehenden die Steine des Anstoßes liegen. Diese Schriften müssen vor allem dem Zwecke der Einführung dienen und den Lebenswert der jeweiligen Glaubenslehre oder Religionsübung herausstellen; sie dürfen nicht viel voraussetzen und sich nicht in abstrakte theologische Konstruktionen verlieren. Alle religiös Interessierten werden mit lebhaftem Dank Darstellungen annehmen, die ohne polemische oder apologetische Spitze in ansprechender Form verlässige Kenntnis vermitteln. Es mag angemerkt werden, daß auf protestantischer Seite in dieser Hinsicht ein reichhaltiges Schrifttum vorliegt. Ausdrücklich erwähnt sei das

[8] Um die Wiedervereinigung im Glauben (Freiburg 1926) 79.

große, auf 60 Einzelhefte berechnete Sammelwerk „Ekklesia", das von Friedrich Siegmund-Schultze bei Leopold Klotz, Gotha 1934 ff. herausgegeben wird. Diese „Kirchenkunde der Gegenwart" ist eine „Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen" und gewährt einen guten Einblick in den heutigen Stand des außerkatholischen Christentums, wie es von den Anhängern der einzelnen Kirchen selbst gesehen wird[9].

Zu der Erkenntnis und Selbstdarstellung des eigenen Bekenntnisses muß für die geistige Führerschicht der ernste Wille hinzukommen, auch das fremde Bekenntnis richtig zu verstehen und ohne Verschiebungen wiederzugeben. Dem, was ich darüber in dieser Zeitschrift (Juni 1935, 164—168) geschrieben habe, ist nur noch weniges beizufügen.

In der Theorie sind wir für die psychologischen Vorbedingungen jeder Erkenntnis und Verständigung hellsichtiger geworden; in der Praxis lassen wir sie nur allzuoft außer acht. Ein ungeheurer Aufwand von Scharfsinn und Entrüstung wird in Reden und Schrifttum unnütz vertan, weil man sich nicht die Mühe nimmt, vorher in aller Sachlichkeit auf Grund einwandfreier Quellen die eigentliche Ansicht der andern genau zu prüfen. Seitenlang werden mit großem Nachdruck Dinge ausgeführt, die niemand bestreitet, und tausendmal berichtigte Behauptungen und Fabeln in völliger Ahnungslosigkeit wiederholt, aber die entscheidenden Punkte werden nicht gesehen oder scheu umgangen. Es wird ein Gegner bekämpft, der in Wirklichkeit nirgends vorhanden ist. Das ist es, was die Lesung der Kontroversliteratur meist so unerquicklich macht, und daher die unaufhörlichen, wechselseitigen Klagen über Mißverständnisse, falsche oder schiefe Darstellungen und Verzerrungen.

Sollen wir aus diesem Kreis des Unheils endlich herauskommen, so bedürfen wir der Geduld des ruhigen Sehens und Hörens. Wir müssen alle Hast ablegen und das stürmische Verlangen, gleich zu widerlegen und zu belehren. Erst muß unser Geist einer photographischen Platte gleichen, die ganz scharf und getreu das Bild des andern Bekenntnisses wiedergibt, und um eine solche Wiedergabe zu erreichen, muß unser Geist lange Zeit für die Belichtung bereit sein. Man muß sehr viel, sehr aufmerksam hören und immer wieder hören, das Gehörte reiflich überdenken und durch Rückfragen gegen Mißverständnisse sichern.

Auch in den Beziehungen zwischen den Konfessionen hat sich das Verhalten des modernen Menschen gerächt, der die Kunst des Hörens verlernt hat. Schon 1886 hat Nietzsche (Menschliches Allzumenschliches I n. 282) geschrieben: „Weil Zeit zum Denken und Ruhe im Denken fehlt, so erwägt man abweichende Ansichten nicht mehr: man begnügt sich, sie zu hassen. Bei der ungeheuren Beschleunigung des Lebens wird Geist und Auge an ein halbes oder falsches Sehen und Urteilen gewöhnt, und jedermann gleicht den Reisenden, welche Land und Volk von der Eisenbahn aus kennenlernen. Selbständige und vorsichtige Haltung der Erkenntnis schätzt man beinahe als eine Art Verrücktheit ab." Diese Sätze stammen aus einer

[9] Die Darstellungen über die anglikanische Kirche und die evangelischen Kirchen in Schweden, Norwegen, Österreich, den Niederlanden und der Schweiz sind bereits erschienen.

Zeit, in der die Menschheit noch nicht mit den Segnungen des Telefons, des Radios, des Films, der Autos, der Flugzeuge, des FFD usw. beschenkt war. Das Tempo des Lebens hat sich seitdem gewiß nicht verringert und ebensowenig die Gefahr des oberflächlichen Sehens und Urteilens. Die Menschen, die alle unter der geschwungenen Geißel der Hast stehen, haben allzuviel mit ihren eigenen Plänen und Sorgen zu tun, als daß sie noch Zeit und Muße fänden, sich in die Gedankenwelt anderer in Ruhe hineinzuversenken. Die Verwüstungen, die gerade im geistigen Bereich die sinnlose und unwürdige Hast anrichtet, können nicht leicht überschätzt werden.

Die Überwindung dieser Hast und ihrer verderblichen Folgen ist die notwendige psychologische Voraussetzung für jede konfessionelle Verständigung. Diese erfordert eine immer erneute Prüfung des „Standes der Frage", eine Untersuchung nicht nur der geschichtlichen Voraussetzungen, sondern auch der religiösen Bewegungen der heutigen Menschen. Es ist unmöglich, aus abstrakten Berichten ein wahrhaftes Bild der Wirklichkeit zu gewinnen, und man muß sich bewußt sein, daß mit der Kenntnis der dogmatischen Unterscheidungslehren allein noch kein Verständnis für das religiöse Leben der Andersgläubigen gegeben ist. Wer die konfessionelle Fremdheit überwinden will, darf der persönlichen Berührung mit Andersgläubigen nicht ängstlich ausweichen und muß selbst für Fragen und Einwände offenstehen. Er darf sich bei der Beurteilung des fremden Bekenntnisses nicht an Äußerlichkeiten und Nebenerscheinungen klammern, sondern muß durch die Schicht persönlicher oder formeller Unzulänglichkeiten und zeitgeschichtlicher Bedingtheiten zum Kern des eigentlichen religiösen „Anliegens" vorstoßen, d. h. er muß bereit sein, auch in dem fremden Bekenntnis den Wahrheitsgehalt anzuerkennen. Zu dieser höheren und reineren Form der „Polemik" müssen die christlichen Konfessionen einander helfen und erziehen, damit ihr gegenseitiger Wettstreit wirklich ein ehrliches Ringen um die Wahrheit, nicht ein Zanken um die Wahngebilde der Unwissenheit und des Hasses sei. Lange genug haben die Konfessionen gegeneinander und aneinander vorbei geredet; es ist an der Zeit, daß sie ernstlich und aufrichtig miteinander reden.

In seiner Schrift „Una Sancta" (Gütersloh 1936, S. 38) hat Adolf Deißmann, dieser um die konfessionelle Verständigung hoch verdiente ökumenische Führer, die treffenden Worte geschrieben: „Die Frage der Einigung der Christenheit ist heute zunächst nicht eine dogmatische Frage, sondern eine psychologische.... Es ist unfruchtbar, Einigungsverhandlungen zu beginnen, wenn die verhandelnden Menschen sich vorher nicht kennen und wenn man das Kirchen- und Volkstum seines Verhandlungsnachbars nur aus tendenziösen Büchern oder aus den vergilbten Kollegheften akademischer Vorlesungen kennt. Das erste muß durch die gegenseitige Annäherung der Persönlichkeiten die Schaffung einer Vertrauensbasis sein." Was hier von der Einigung der christlichen Kirchen gesagt ist, gilt ebenso von der Überwindung der konfessionellen Fremdheit. Worauf es entscheidend ankommt, ist heute nicht die Änderung äuße-

rer Verhältnisse, sondern die Reform der innern Gesinnung. Wo die innere Gesinnung sich des Verhängnisses der konfessionellen Fremdheit bewußt und auf ihre Überwindung bedacht ist, ergeben sich die notwendigen Folgerungen wie von selbst: die stete Gewissenserforschung über das eigene Verhalten gegenüber den Andersgläubigen und das beharrliche Bemühen, den eigenen und den fremden Glauben richtig, d. h. im Lichte der Wahrheit zu sehen. Da wird es auch nie an dem guten und tatkräftigen Willen fehlen, die hohe Mauer der Mißverständnisse und Abneigungen zwischen den Konfessionen in geduldiger Arbeit abzutragen, Stein für Stein.

François Mauriac und das religiöse Erlebnis einer Generation

Von Charlotte Demmig

Im Jahre 1890 hatte in Frankreich der Gedanke einer katholischen Wiedergeburt zum ersten Mal Ausdruck gefunden in dem Wort des Philosophen Ollé-Laprune: „Die junge Generation kehrt zu Christus zurück." Seitdem verschwand die Hoffnung auf eine religiöse Erneuerung nicht mehr. Sie erwies sich zwar immer wieder als Illusion: Die allgemeine Entchristlichung schritt konsequent und unaufhaltsam weiter. Trotz der großen Konversionsbewegung, die bei Ausbruch des Krieges einsetzte und nach seiner Beendigung einen neuen Aufschwung erlebte, gab die Verschiedenartigkeit ihrer Motive — ästhetisch, literarisch, sentimental, politisch — immer wieder Grund, noch bis Mitte der zweiten Dekade unseres Jahrhunderts an der Realität einer katholischen Wiedergeburt zu zweifeln. Aber neben den Vielen, die im Laufe dieser, über ein halbes Jahrhundert sich hinstreckenden Bewegung am Ausgangspunkt oder auf halbem Wege stehen blieben, wuchs ständig auch die Zahl derer — gerade in den Führerschichten —, die den Weg bis zu Ende gingen, d. h. bis zur geoffenbarten Wahrheit, zur dogmatischen Lehre, zur autoritären Kirche. Heute läßt sich die Tatsache nicht mehr bestreiten, daß der Katholizismus wieder eine der maßgebenden und entscheidenden Kräfte im zeitgenössischen Frankreich ist. Wenn es kaum ein Gebiet gibt, das der Aufbruch nicht erfaßt hätte — Politik, Philosophie, Wissenschaft, Sozialwesen —, so wirkte er sich zunächst und vor allem in der Literatur aus, in der ja stets alles, was im Innern einer Volksseele gärt, zu allererst einen Niederschlag findet.

Um hier den Werdegang der religiösen Erneuerung in allen seinen verschiedenen Etappen verfolgen zu können, bietet sich ein lebendiger und sicherer Wegweiser im Werke jenes Dichters, der heute auf der ganzen Welt bekannt ist als der größte Romancier des zeitgenössischen Frankreichs: François Mauriac. Glaube, Mythos, Wesen, Elan einer ganzen Generation spiegelt sich in diesem Werk; durch die ganze lange Reihe seiner Romane zieht sich ihr religiöses Erlebnis hindurch, von ihm selbst erlebt, durchkämpft, erlitten. An der Spitze dieser irrenden, unruhvollen Jugend hat er lange Jahre den Weg zur Lösung aller der seelischen und geistigen Probleme gesucht, die auch ihn quälten, den Weg, der gleich-

zeitig zur Erneuerung einer großen christlichen Kunst führen sollte. Anfangs selbst noch tastend, unsicher, schwankend zwischen Erdverhaftung und Himmelssehnsucht, zwischen Cybele und Gott, schritt er voran; später, nachdem seine Seele sich der Gnade ganz erschlossen hatte, in immer klareren, festeren, eindeutigen Linien. Heute ist er zu einem der maßgebendsten und einflußreichsten Führer herangereift, zu dem die Jugend vor allem als zu dem Träger eines vertieften, in der Gerechtigkeit und in der Wahrheit verjüngten Humanitätsideals hinaufschaut; dessen Konversion ihr aber auch ein sicherer, tröstlicher und beglückender Beweis ist von der Existenz Gottes und dem Wirken seiner Gnade, von der Möglichkeit einer Läuterung, einer Wiedergeburt der gläubigen Seele. Wie man sich jahrelang darüber stritt, ob man die Realität der katholischen Wiedergeburt bejahen könne, so hat es jahrelang ein „Problem Mauriac" gegeben, nämlich die Streitfrage, ob der Glaube eines Dichters echt sei, dessen Bücher manchem moralisch fragwürdig erschienen. Beide Probleme sind heute gelöst. Wenn der religiöse Absolutismus sich immer mehr zu einem Kraftstrom auswächst, durch den die allgemeine Literatur Frankreichs ständig an Reichtum, Tiefe und Weite gewinnt, so hat François Mauriac zu diesem Erfolg nicht unwesentlich beigetragen. Innig und untrennbar wie bei kaum einem andern Dichter ist bei ihm der Zusammenhang zwischen Schaffen und Leben, Werk und eigener Entwicklung. Aus dem eigenen Gotterlebnis, das Ausgangspunkt, Mittelpunkt, Brennpunkt seines Daseins ist, wuchs jedes seiner Werke heraus; er selbst nennt sie einmal ein verborgenes Tor zu seiner unbekannten Seele. Was man als ein auffälliges, untrügliches Zeichen von der katholischen Wiedergeburt in der Literatur gelten lassen kann: nämlich, daß das religiöse Erlebnis der menschlichen Seele zu einem Hauptthema geworden ist, das bestätigt sich bei ihm. Er und seine Generation haben endlich entdeckt und bewiesen, daß der Kampf zwischen Gott und Mensch ein dramatisches Thema ist, wuchtiger, dynamischer und leidenschaftlicher, erhabener und tragischer als jedes andere; aber auch menschlicher, realer und aktueller als irgend eines; weil dieser Konflikt die ganze Totalität der menschlichen Persönlichkeit, mit ihrer ganzen Natur und ihrer ganzen Übernatur umspannt. Dieses Thema steht im Zentrum eines jeden Romans von François Mauriac, unabänderlich neben dem äußern Thema, das immer ein anderes ist. Und zwar ist das Problem, das er sich stellt, und auf das alle andern Probleme hinauslaufen, nicht so sehr das Problem der Existenz Gottes. Sie steht für ihn nicht in Frage. Es ist vielmehr das Problem der Wege, die zu Gott führen, zu der Vereinigung mit ihm.

In katholischer Atmosphäre, als jüngstes Kind einer strenggläubigen Bürgersfamilie in Bordeaux am 11. Oktober 1885 geboren und aufgewachsen, hatte ihn die Erziehung, die er von der frommen Mutter und in der Schule von den Marianiten empfangen hatte, nicht schützen können vor jenem „mal de siècle", wie man die Mentalität der gottentfremdeten, innerlich zerrissenen Vorkriegsjugend nannte. Bereits im zartesten Alter von der unbegründeten Traurigkeit und Friedlosigkeit eines einsamen, unruhvollen, ziellos suchenden und sehnenden Herzens beschattet, wurde sein

Kindheitsglauben beim ersten Zusammenprall mit der Außenwelt erschüttert. Gegenüber dem Ansturm der unzähligen Probleme einer irreligiösen und positivistischen Soziologie, aller der Irrlehren eines materialistischen Zeitalters und seiner entsitteten Gesellschaft, fehlte diesem ganz auf eine gefühlsmäßige Frömmigkeit beschränkten Glauben die Waffe der katholischen Verstandesbildung. Ohnmächtig verstrickt in die Fesseln des eigenen, körperlich und geistig unausgereiften Ichs und seiner qualvollen pessimistisch-resignierenden Seelenverfassung, schreibt der junge Student in Paris in den Jahren 1909—1912 zwei Romane: „L'Enfant chargé de Chaînes" und „La Robe Prétexte" (1913 bzw. 1914, bei Bernard Grasset herausgegeben). Sie sind ein hemmungsloser Angriff auf eine Erziehung, als deren Opfer er sich fühlt, weil sie durch Bevorzugung der Gemütsbildung und Vernachlässigung der Verstandesbildung die Seele unvorbereitet, unwissend, hilflos dem Leben, d. h. einer Welt der Lüge, der Ausschweifung, der Eitelkeit, des Egoismus, auslieferte. Trotz dieser Empörung ist er durch diese Erziehung, wie durch die Geburt, mit den Wurzeln seines von Natur reinen und edlen Wesens zu stark im Glauben verankert, um ihn ganz zu verlieren.

Nach einer kurzen Zeit der Verirrung und Entgleisung vollzieht sich in ihm eine erste Konversion. Aber die von ihm gewonnene und gepflegte Religiosität bleibt gefühlsmäßig. In seinen autobiographischen Schriften „Commencement d'une Vie" (1932, Grasset) und „Journal" (1934, Grasset), vor allem aber im Spiegelbild seiner Romane, erkennen wir sie als jene pietistisch-irrationalistische Abart eines säkularisierten Katholizismus, wie sie für die ganze intellektuelle Jugend der Vor- und teilweise auch noch der Nachkriegszeit charakteristisch war; die Nostalgie der Sünde, der ästhetisch, romantisch-sentimentale Genuß an der Liturgie, an den Zeremonien, an der mit duftendem Weihrauch, flackerndem Kerzenschein, gespenstischem Dämmerlicht erfüllten Kirchenatmosphäre, die Auswirkung der Sakramente als reine Gemütsbewegung, die Neigung, für alle Lässigkeit, Schwäche, Feigheit metaphysische Ursachen zu suchen, das Verliebtsein in die Einsamkeit, die Melancholie der selbstbeschaulichen Seele, das Grauen vor dem Tode, dem Jenseits, dem Unendlichen: alle diese Zustände, Stimmungen, Erlebnisse sind Elemente dieser Glaubenshaltung, die er, halb mitleidig, halb ironisch auch den jungen Menschen in seinen Romanen gibt. Bei aller leidenschaftlichen Intensität des Gefühls fehlt der tiefe, innere Zusammenhang zwischen Glaubenswahrheit und Leben; in kaum einer Lebensäußerung erscheint der Glaube als maßgebender, entscheidender Einfluß; er formt nicht das Leben, richtet nicht den Willen. Die Natur ordnet sich nicht in die Übernatur ein, sondern schöpft nur gewisse Kräfte aus ihr. So kann es nicht überraschen, daß die nichtkatholische Umwelt allzu leicht einen bestimmenden Einfluß auf die Lebenshaltung gewinnt. In der Literatur ist typisch für diese Glaubensbeschaffenheit, daß, trotz starker Gottbezogenheit, die Frage nach der absoluten Glaubenswahrheit, nach dem Inhalt der Dogmen, dem Charakter der Kirche fast ganz unberührt bleibt. Auch bei Mauriac.

Nachdem in dem Dichter sehr spät, erst nach dem Erlebnis des Weltkriegs, der Jüngling zum Manne gereift war, erscheinen 1920 und 1921 zwei Romane: „La Chair et le Sang" und „Préséances" (beide bei Flammarion). Satirische Angriffe auf eine materialistische, entgeistigte Gesellschaftsordnung, künstlerisch schon den kommenden Meister verratend, stehen sie in der Thematik noch außerhalb des Gesamtwerks. „Le Baiser au Lépreux" kennzeichnet dann im Jahre 1922 den Beginn der ersten entscheidenden Etappe in der künstlerischen und religiösen Entwicklung François Mauriacs. Er ist der erste von sechs Romanen — „Le Fleuve de Feu" (1923), „Génétrix" (1923), „Le Désert de l'Amour" (1925), „Thérèse Desqueyroux" (1927), „Destins" (1928; sämtlich bei Grasset) —, mit denen er sich in der Weltliteratur den Platz eines Unsterblichen sicherte: künstlerische Meisterwerke eines tiefgläubigen, wesenhaft christlichen Dichters, dessen ganzes Streben auf das Religiöse gerichtet ist, hinreißend in der Genialität eines leidenschaftlich-feurigen Herzens, in der Erlebnistiefe, der Erlebniskraft und der Vollblütigkeit des religiösen Gefühls; aber noch absolut unabhängig von der theologischen und kirchlichen Autorität, noch absolut ablehnend gegenüber jedem traditionellen, jedem positiven Bekenntnis. Überzeugt, in seiner Kunst eine wichtige Sendung zu besitzen, erfüllt ihn das heiße, ehrliche Verlangen, mit ihr Gott zu dienen, und zwar vor allem als Wahrheitssucher. Denn neben der Liebe zur Kreatur und der Reinheit der Gesinnung ist die Wahrhaftigkeit ein stärkster Grundsatz seines Wesens.

Angefangen von „Le Baiser au Lépreux" ist seine ganze Romandichtung wie eine einzige moralische Schlacht: Offen und kühn stellt er sich der entsittlichten und entchristlichten Welt entgegen, will durch Sichtbarmachung ihres Bankrotts auf ihre Neuordnung hinwirken. Er vertritt dabei die mit dem katholischen Standpunkt allerdings schwer vereinbare Theorie, daß die Darstellung des Elends einer Welt ohne Gott am stärksten von der Notwendigkeit des Gottesglaubens überzeuge. Mit einer Leidenschaft, die an Haß grenzt, mit zorniger Heftigkeit greift er alles an, was nach seiner Überzeugung mitschuldig ist an der Entsittlichung und Entgottung der Welt; und das ist vor allem die mechanisierte Vernunft; aber das ist auch der kirchliche Formkult jener Christen, die in die Kirche gehen, ohne gläubig zu sein, um ihrer Form, nicht ihrem Inhalt zu huldigen; das ist die unchristliche Lebenshaltung des lauen, satten, selbstgerechten, selbstgefälligen Bürgers, der das Christentum zur traditionellen Gewohnheit und zum Lippendienst, den Begriff der Nächstenliebe zur Phrase erniedrigte; das ist die christliche Familie, die nicht mehr im Glauben wurzelt, die geistig und seelisch blutarm, im Herzen verdorrt, leblos, vereist, nur noch der Inbegriff einer Summe starrer Gesetze, veralteter Sitten und äußerlicher Konventionen ist. Die fanatische Hartnäckigkeit und Unerbittlichkeit seiner Wahrheitssuche macht ihn blind gegenüber den positiven Werten der bestehenden sozialen Institutionen und treibt ihn bis zur Verneinung ihrer Realität überhaupt. Seine verneinende Kritik findet noch kein Gegengewicht in einer dogmatisch fundierten Lebensauffassung. Sein ungestümer Wahrheitsdrang reizt ihn

auch, unter allen brennenden Wirklichkeiten der Zeit die sexuelle Sphäre zu bevorzugen. In den Abgründen sinnlicher Leidenschaften sucht er die Wahrheit, die Totalität des Seins, das Drama im menschlichen Leben: hier, so meint er, erschließt sich dem seelenkundigen Wahrheitssucher, wie sonst nirgendwo, die tragische Verquickung zwischen satanischer und göttlicher Wirklichkeit. Er stürzt seine Menschen in grauenhafteste Tiefen sinnlicher Lasterhaftigkeit und Sündhaftigkeit, um zu beweisen, daß, je schwärzer die Finsternis, um so heller das Licht der göttlichen Gnade, je furchtbarer das Erleben des Bösen, um so heißer der Erlösungsschrei.

Hier unterscheidet er sich bereits jetzt ganz wesentlich von den meisten Vertretern der nachkrieglichen Schriftstellergeneration. Gehen sie in ihrer pessimistisch-resignierenden Lebensphilosophie so weit, auch die Heilsmöglichkeit zu verneinen, so bleibt seine Verneinung auf die sozialen Institutionen beschränkt, ohne den Heilsgedanken, den göttlichen Erlöserwillen einzuschließen. Das Hauptmotiv seiner Thematik ist und bleibt die Gegenüberstellung beider Wirklichkeiten, die er zunächst in zwei äußerlich vollkommen und klar voneinander getrennten Welten darstellt, jede verkörpert von einer Gruppe von Menschen. Aber wie er in seinem Haß gegen alles, was den Untergang der Seele verschuldete, keine Rücksicht, kein Erbarmen, keine Schonung kennt, so überschreitet er auch jedes Maß, jede Grenze in der Schilderung der sündigen Welt. Ein Mangel in der Ausgeglichenheit seiner Seelenhaltung, in der Klarheit und Harmonie seiner Weltvision tritt deutlich hervor. In der Spannung zwischen Ewigkeit und konkreter Wirklichkeit reicht seine Kraft noch nicht aus, den Stoff, das heißt, das Gotterlebnis der Seele, geistig zu meistern. Sinnfällig gleitet das Schwergewicht seines künstlerischen Interesses zum Bösen hin. An dessen Schilderung verschwendet er rückhaltlos nicht nur die ganze Fülle seiner dichterischen Gaben, sondern auch den ganzen Reichtum, die ganze Hingabe seines Herzens. So entsteht das Bild einer Sündenwelt, das nicht abstoßend wirkt, sondern fast verführerisch, auf jeden Fall verwirrend. In der Seele des Dichters weckt diese Welt zweifellos Abscheu, Angst und Schrecken; das aber hindert nicht, daß sie ihn unwiderstehlich anzieht, daß er Sympathie für sie fühlt und vielleicht sogar Freude, sie zu schildern.

Der Eindruck dieser seltsamen Unausgeglichenheit seiner Haltung wird noch dadurch verstärkt, daß die Gestalten der andern Sphäre uns wie in eine unerreichbare, unfaßbare Ferne entrückt erscheinen. Die ganze Welt der göttlichen Gnade wird gleichsam nur angedeutet. Dunkel, unbewußt ahnen die Menschen der Sündenwelt das Vorhandensein einer andern Realität; ein Ahnen, das in ihren Herzen eine Unruhe weckt, ein geheimes, unerklärliches, unersättliches Sehnen und Verlangen. Diese Unruhe ist es vor allem, die den Romanen François Mauriacs ihre religiöse Atmosphäre gibt. Sie ist ein Anklang an jene „inquiétude", auch „nouveau mal de siècle" genannt, die ein wesentliches Element der letzten Phase religiöser Erneuerung ist, eines der aktuellsten, meistdiskutierten Gewissensprobleme im modernen geistigen Frankreich. Für François Mauriac bedeutet sie ein sinngebendes Moment im künstlerischen Schaf-

fen und im Leben überhaupt, da sie den Menschen zu einem rastlosen, unersättlichen Suchen antreibt, über die eigenen Grenzen und die des Zeitlichen hinaus. Solange die Unruhe vorhanden ist, besteht auch Hoffnung auf Erlösung, während anderseits die geringste Spur satter Selbstgerechtigkeit jeder Gnadenhilfe den Zugang versperrt. Sie ist ihm also ein untrügliches Zeichen der Glaubensbereitschaft, das heißt, des Zustandes der Seele, die aufgeschlossen, aufnahmebereit ist, um von der Gnade die letzte Sicherheit des Glaubens zu empfangen.

Aus der entscheidenden Bedeutung, die er der religiösen Unruhe — „eine Gnade vor dem Gnadenzustand" — gibt, läßt sich manche Seltsamkeit bei ihm erklären. So z. B. daß ihm sogar ein Mord hinreichend motiviert erscheint durch das Verlangen einer unersättlichen Seele, im dumpfen, leblosen Auge eines Satten ein einziges Mal, in der Todesangst, diese Unruhe aufblitzen zu sehen; so erscheint es ihm durchaus befriedigend, einen Roman mit der Hoffnung auf Erlösung abzuschließen, ohne seinen Helden bis zum Ende des Heilsweges geführt zu haben. Bei seinen Helden ist diese Unruhe allerdings noch nicht zielbewußtes Suchen nach Wahrheit, Erkenntnis, Sicherheit, Licht und Frieden, sondern nur erst ein Gärungszustand der Seele, eine Instabilität, eine Unersättlichkeit des Gefühls. Immer aber ist sie — unbewußt, uneingestanden — ein Suchen und Sehnen nach Gott, das ihrem Schicksal etwas Tragisches gibt und es wesentlich unterscheidet von dem der Satten, der Durchschnittlichen, die unfähig sind zu einem übermenschlichen Aufschwung, darum auch niemals erschüttern, aufrütteln, aufwühlen können. Alle Laster seiner Sünder sind im Grunde nur die entarteten Äußerungen einer ungeheuren Liebesmacht, die, von der eigenen Glut verzehrt, verzweifelt, im ungeheuren, tragischen Aufschwung des Herzens zu einem Nichts, nach einem Gegenstand für ihre Hingabe sucht, unwissend, daß es auf Erden niemand gibt, um diese Gabe in Empfang zu nehmen, weil Gott selbst diese Flamme entzündet hat und sie darum einzig in ihm Ziel und Erfüllung finden kann.

Unvergleichlich ist die Kunst Mauriacs, inmitten des Materialismus und der Lasterhaftigkeit einer entgotteten, entsittlichten Welt, im Schicksal eines jeden Menschen die geheimnisvoll-dunkle Gegenwart Gottes spürbar werden zu lassen, die in feinsten, sinnenhaft nicht wahrnehmbaren Schwingungen und Wellen einen geheimen Zusammenhang zwischen den Seelen webt, und die das Geheimnis „der Gemeinschaft der Heiligen" ist. In tausend winzigen, innigsten Zeichen, unbedeutenden Tatsachen, kaum zu bemerkenden Gesten, verrät sich die Verwobenheit der diesseitigen Beziehungen einer scheinbar verlorenen Seele mit den unbewußten Beziehungen zum Jenseits. In verborgensten leisesten Regungen und Schwingungen des Herzens deutet sich die Ergriffenheit der Seele, ihr innerlichstes Erzittern und Erschauern bei der Begegnung mit ihrem Schöpfer, der Berührung durch die Gnade an. Durch dieses Nur-ahnen-lassen und teilweise Schweigen zwingt sich allerdings die Tiefe des religiösen Gedankens François Mauriacs weniger gebieterisch auf als durch gröbere konkrete Beweise. Nicht einem jeden wird es gelingen, in dieser aus Mystizismus und Sinnlichkeit gemischten Atmosphäre das hinter spar-

samsten äußern Handlungsgeschehnissen sich verbergende geheime Drama zwischen Gott und der Menschenseele in seiner unerhört intensiven Spannung, seiner ganzen erschütternden, hinreißenden Wucht und Dynamik zu erleben. Daß der Ausgang dieses Dramas immer ungewiß bleibt, immer nur mit einer Hoffnung abschließt, gibt ihm zudem etwas Pessimistisches und kann leicht einen niederdrückenden, beklemmenden, unbefriedigenden Eindruck hinterlassen. Es scheint sogar, daß mit jedem der sechs genannten Romane die Hoffnung sich verringert, der Pessimismus sich verdüstert, die katholische Substanz mehr und mehr schwindet.

Tatsächlich ist inzwischen der Seelenzustand des Dichters unter der Heimsuchung durch das Problem der Sünde als tragische Lebenstatsache immer trostloser geworden. Die eigene Gewissenskrise ist auf einem Siedepunkt angelangt. Er treibt einem äußersten Abgrund der Verzweiflung zu — um Gott zu finden; nun endlich den wahren Gott, dessen Barmherzigkeit auch die abgründigste Tiefe überbrückt. Über diesen, für ihn und seine Generation so entscheidenden Wendepunkt im Gotterlebnis wird uns Aufklärung gegeben in einer Reihe von Bekenntnisschriften: „Souffrances et Bonheur du Chrétien" (geschrieben 1929, verlegt bei Grasset 1931), „Dieu et Mammon" (Capitole, 1930), eine Apologie der Realität des Kreuzes, „Blaise Pascal et sa soeur Jacqueline" (Hachette, 1934). Mit der Heimkehr zu Gott ist die Heimkehr zum positiven dogmatischen Katholizismus, die bedingungslose Unterwerfung unter die Autorität der Kirche und das Joch der christlichen Gesetze verbunden.

Naturgemäß wirkt sich diese Wandlung im Religiösen, die das „mal de siècle" endgültig überwindet und das grauenhafteste aller Probleme endgültig löst, auch im Künstlerischen aus. Wie er selbst gesteht, sieht er fortan seine Hauptaufgabe als Künstler in der „Läuterung der Quellen". Es beginnt ein heißes Ringen um die endgültige Form des christlichen Romans, der die Identität zwischen Christ und Künstler verwirkliche. Fünf Romane sind bisher seiner Konversion gefolgt: „Ce qui était perdu" (1930), „Le Noeud de Vipères" (1932, das in deutscher Übersetzung bei Herder herausgekommen ist), „Le Mystère Frontenac" (1933), „La Fin de la Nuit" (1935), „Anges Noirs" (1936) (sämtlich bei Grasset). Unverkennbar zeigen sie einen gewaltigen Unterschied im Vergleich zu den Romanen vor seiner Konversion: die künstlerischen Mittel des Dichters sind reiner, vergeistigter geworden. Das Schwergewicht seines künstlerischen Interesses hat sich zu Gunsten des Guten verschoben. Die Leuchtkraft der Gnade ist wesentlich stärker. Obwohl die Sündenwelt, realer, lebendiger gezeichnet als ihr Gegenpol, noch immer den Vordergrund der Handlung beherrscht, sind beide Sphären, Himmel und Erde, Gnade und Sünde, einander näher gerückt.

Den wesentlichsten Wendepunkt kennzeichnet der Roman „Le Noeud de Vipères", künstlerisch und religiös das reifste, stärkste Werk Mauriacs. Zum ersten Mal spielt das Drama zwischen Gott und dem Menschen sich nicht in zwei äußerlich getrennten Welten ab, sondern es ist in eine einzige Seele verlegt. Zum ersten Mal endet es mit dem Sieg der göttlichen

Gnade über das menschliche Herz — das Herz eines Greises, in dem alle Laster: Geiz, Haß, Habsucht, Neid, Eifersucht, Rachsucht, wie ein Otterngezücht hausen. Das äußere, konkrete Thema ist das Geld; das innere die Habsucht. Auf dem äußern Schauplatz spielt sich zwischen dem Greis und seinen Angehörigen — die abscheulichste Karikatur einer „christlichen" Familie — ein grauenhafter Kampf um das Geld ab, mit allen erbärmlichsten Waffen des Hasses, der Gemeinheit, der List, der Intrige, der Heuchelei, der Lüge. Im Innern, d. h. in der Seele des Greises, entwickelt sich gleichzeitig eine Wandlung des Gegenstandes seiner Habsucht: vom Materiellen ins Geistige. Sein leidenschaftlicher Haß, den die Motivierung im rückwärts gezeichneten Werdegang immer weniger als verabscheuungswürdige Laster, immer mehr als erschütternde Tragik erscheinen läßt, wird schwächer und schwächer, bis er schließlich ganz stirbt, verdrängt durch die Liebe, deren Quelle der Greis im Augenblick des Todes entdeckt. Dieser Prozeß der Heimfindung einer Seele zu Gott, in allen seinen Phasen, mit allen seinen Umwegen, Hindernissen, Kämpfen, Komplikationen, mit allen verborgenen Zeichen der Gnade, allen ihren unhörbaren Rufen, bis zu ihrem strahlenden, überwältigenden Triumph, das ist ein Drama, so eindringlich, so lebendig, so überzeugend, so unerhört spannend und packend in seiner Menschlichkeit, so absolut christlich in seiner Substanz und in seiner Atmosphäre, wie es nur gestaltet werden kann aus dem eigensten, tiefinnersten Erleben, mit der ganzen Kraft und Intensität einer Seele, die selbst nach heißer Qual von der Gnade berührt wurde.

Nach diesem künstlerisch reifsten, psychologisch und moralisch christlichsten Buch François Mauriacs können die nachfolgenden Romane nur ein Stillstand sein. In dem einen oder andern Punkt aber kennzeichnen auch diese späteren Werke die fortschreitende Läuterung seines Wesens und seiner Kunst, die immer reiner, immer stärker im Abglanz der in seiner Seele fortwährend wirkenden Gnade erstrahlen. Mit dem Haß des Geizhalses Louis ist auch in ihr die letzte Spur eines Hasses gestorben. „Le Mystère Frontenac" ist das Hohelied der Familienliebe, deren mystischen Sinn er erkannt hat, so daß er jetzt endlich auch die Realität der Familie, ihren ewigen Wert, bejahen kann, auch wenn ihm noch der Glaube fehlt, daß sie sich gegenüber dem ihr offensichtlich feindlich gesinnten Zeitgeist wird behaupten können. Mit dem Optimismus seiner Grundhaltung und seines Ausklangs tritt dieser Familienroman aus dem Gesamtrahmen heraus, dem dagegen die beiden nachfolgenden Werke: „La Fin de la Nuit" und „Les Anges Noirs", in ihrer mehr pessimistischen Färbung und auch in der Thematik sich wieder ganz einfügen.

Vergleicht man alle fünf Romane, die nach der Konversion geschaffen wurden, mit den Bekenntnisbüchern und den rein religiösen Büchern des gleichen Zeitraums — „Le Jeudi-Saint" (1931), „Pèlerins de Lourdes" (1932; beide bei Flammarion) —, so will sich ein seltsamer Zwiespalt in der geistigen Haltung des Dichters, etwas wie ein Bruch zwischen Glauben und Kunst, aufdrängen. Die religiösen Bücher: erhebend, tröstend, beglückend im hemmungslosen Verströmen der von

Gottes Gnade berührten Seele; die Romane: düster, drückend, fast bedrückend, entmutigend in dem noch immer krassen Realismus der Sündenwelt. Dieser Zwiespalt läßt sich nur wieder durch die Geheimnisse dichterischen Schaffens und seelischer Wesensart erklären und verstehen. Der schöpferische Geist François Mauriacs bleibt der satanischen Wirklichkeit verhaftet, sie zu verschweigen empfindet er auch jetzt, im Gnadenzustand, als Lebensfälschung. Denn ist auch die Quelle geläutert, so bleibt auf ihrem tiefsten Grund die Erbschuld. Auf diesen Grund reichen die geheimen Wurzeln seiner Kunst hinab, ihm entwachsen seine Gestalten.

In der Abhandlung: „Le Romancier et ses Personnages" (Corréa, 1933), hat er versucht, Rechenschaft abzulegen über das, was man als Bruch zwischen seiner Kunst und seinem Glauben empfinden könnte, sich aber bei einer letzten Vertiefung in seine Werke und in sein Wesen ganz von selbst aufklärt. Oftmals ihm unbewußt, so bekennt er, dringen seine Gestalten in seine Vorstellungswelt ein, nehmen Besitz von seiner Seele, leben dort ihr heimliches Leben bis zu dem Moment, da sie plötzlich, unwiderstehlich in sein schöpferisches Bewußtsein einbrechen. Ebensowenig wie ihr Ursprung hängt ihre weitere Entwicklung von seinem Willen ab, sondern einzig von dem ihren, der dem seinen oft entgegengesetzt ist. Oft verkörpern sie das, was er am meisten verabscheut. Gewaltsam ändern kann er sie nicht; nicht einmal retten kann er sie, wenn es ihrer unnachgiebigen Schicksalsbestimmung entgegensteht. Denn damit würde er ihnen ihr eigenstes, natürliches Leben oder überhaupt das Leben nehmen. So verurteilt ihn sein unerbittlicher Wahrheitsdrang, einen ewigen, zermürbenden, aufreibenden Kampf mit seinen Gestalten zu führen. Tatsächlich sind die Spuren eines solchen Kampfes in seinem ganzen Werk erkennbar. Immer wieder begegnen wir den gleichen Gestalten. Und wir können feststellen, daß ihre Entwicklung, auch wenn uns nichts von ihr erzählt wird, mit unerbittlicher Logik und Konsequenz fortschreitet. Jedesmal, wenn sie in einem späteren Roman von neuem auftauchen, haben sie eine neue Stufe der Entwicklung erreicht; diese aber entspricht in ihren wesentlichen Elementen derjenigen des Dichters, dem Gnadenweg seiner eigenen Seele. Je mehr sein Weltbild sich erweitert, der Wahrheit näher kommt, um so mehr vertiefen sie sich.

Diesen lebendigen Zusammenhang zwischen ihm und der Welt seiner Gestalten finden wir vor allem bestätigt bei Thérèse Desqueyroux, der Giftmischerin, der verworfensten seiner Sündergestalten, aber auch derjenigen, die ihm am nächsten steht. Wie besessen von ihr, trägt er sie mit sich herum, irgendwie ist sie in jedem Roman anwesend, oft nur angedeutet, zuweilen nur namentlich erwähnt. Zwei Novellen, die außerhalb des Romanwerkes stehen und eine Episode ihres Schicksals behandeln, zeugen davon, daß sie in seinem Unterbewußtsein weiterlebt. Neun Jahre, nachdem ihr Schicksal im gleichnamigen Roman unbefriedigend, ungewiß verklungen war, greift er es in „La Fin de la Nuit" plötzlich wieder auf. Aber nicht, um ihm ein christliches Ende zu geben. Sondern dieser Roman enthält, unter dem Schleier äußerer belangloser Geschehnisse, neuer Irrungen, Kämpfe, Nöte, die

Motivierung ihres verabscheuenswürdigen, ungesühnt, unerklärt gebliebenen Verbrechens. Es ist, als hätte er selbst erst eine weitere Stufe seiner religiösen Entwicklung erreichen müssen, um die Ungeheuerlichkeit dieser Tat verstehen zu können. Daß Thérèse auch jetzt noch nicht Gott findet, obwohl diese zweite Schicksalsphase, dunkel erkennbar, ein Heilsweg ist, begründet er damit, daß er noch nicht dem Priester begegnete, der diese Sünderin bekehren könnte. Nun aber ist er wohl gefunden: Alain Forcas, neben Thérèse eine Hauptgestalt in der Mauriacschen Welt. Wir begegneten ihm zum ersten Mal in „Ce qui était perdu" als jungem Burschen, grobschlächtig, ernst, fast finster, von dem wir uns trennen mußten in dem Moment, als er „hellsichtig" erkennt, daß sein eigentliches Drama sich abseits von der ihn umgebenden Welt in einer „andern" Sphäre abspielen würde. Jetzt, in „Anges Noirs", finden wir ihn wieder als Priester. Wenn man den geheimsten und innersten Zusammenhängen der einzelnen Romanwerke François Mauriacs nachspürt, so erkennt man, daß alle ihre verschiedenen Probleme und Elemente in diesem letzten Roman eine äußerste Grenze erreicht haben, gleichsam, als laufen sie auf ihn hin: die Sünde, zum ersten Mal als Todsünde, Mord; die Gnade, zum ersten Mal sichtbar in der Entsühnung des Mörders durch die Aufopferung eines andern; kühn wie nie zuvor und grauenhaft in der durch keine Illusion getrübten Hellsichtigkeit des Sünders: das Bekenntnis zum Bösen; aber ebenso kühn das Bekenntnis zur Gnade; kraß wie nie zuvor die Kontrastierung der Charaktere, der innern und äußern Konflikte, der Wahrheit und des Scheins; sichtbar wie nie zuvor die „Gemeinschaft der Heiligen", in der mystischen Beziehung zwischen Mörder und Priester, angedeutet bereits im Titel „Anges Noirs", der auf den einen oder auf den andern oder auf beide anzuwenden ist; überzeugender denn je, in der schicksalhaften Verquickung beider Gestalten verdeutlicht, die Wahrheit, daß es des gemeinsamen Kampfes der Träger beider Sphären bedarf, um die unerlöste Welt vor dem Untergang zu bewahren. Ohne sichtbar, ohne ausgesprochen zu sein, drängt sich das Ahnen einer mystischen Beziehung auch zwischen der Giftmischerin Thérèse und dem Priester Alain auf. Es ist, als ob das Schicksal dieser beiden Gestalten, die sich in „Ce qui était perdu" schon einmal begegneten, gemeinsam — das heißt, das eine durch das andere — ein Endziel, eine Erfüllung finden sollte; als ob auf ein solches Endziel überhaupt die ganze Romandichtung François Mauriacs hinstrebe, um darin ihre letzte Vollkommenheit, die Identität zwischen Christ und Romancier, zu erreichen.

Wenn man die Entwicklung des Christen und des Künstlers François Mauriac in ihren tiefen und geheimnisvollen Zusammenhängen bis zu diesem Punkt verfolgt hat, so kann es einen nicht überraschen, daß auf die „Anges Noirs" ein Jesusbuch, „La Vie de Jésus, folgt (erschien 1936 bei Grasset; erscheint demnächst auch in deutscher Übersetzung bei Herder); und man versteht, wie sehr dieses Jesusbild aus einer innern Notwendigkeit heraus geschaffen wurde, daß es von diesem Dichter so und nicht anders gedeutet werden mußte. Christus, das ist ihm vor allem die Verkörperung der Liebe, die für ihn selbst das Geheimnis des Lebens ist,

die sein ganzes Sein, sein ganzes Schaffen beherrscht und erfüllt; die ihn von Anfang an bestimmte, sich weniger mit der „reinen" Wahrheit, d. h. der übermenschlichen, immateriellen der Philosophen und der Theologen, zu beschäftigen, sondern vielmehr und ausschließlich mit der Wahrheit im Menschen, die ihn trieb, sich immer wieder und vor allem hinzuneigen zu der elenden, irrenden, sündigen Kreatur, mit der er sich als Bruder, als Mitfühlender, Mitleidender innigst und zutiefst verbunden fühlt. Seine Christusgestalt ist darum ebensowenig die der Philosophen und der Theologen, wie die der ungläubigen Historiker und Biographen; es ist — wie bei Claudel, bei Péguy, bei Jammes — die eines verjüngten Katholizismus; nicht blaß, fad, weibisch, immer sanftmütig, sondern heldisch und kämpferisch, zugleich erfüllt von Freude, Schönheit, Heiterkeit; mitten im Weltgeschehen stehend, mit leidenschaftlichem, feurigem Herzen anteilnehmend an ihm, mitwirkend am Fortschritt, an der Erneuerung des Menschen, der Weltordnung, der Lebensform, des Lebensgefühls.

Vom psychologischen Standpunkt aus sucht Mauriac einen Zugang zu jener realen Persönlichkeit, die kein gekünsteltes, erdichtetes Wesen ist, sondern eine geheimnisvolle Verbindung von Mensch und Gott, wie sie denen erschien, die sich fragten: „Was für ein Mensch ist das?" Ein Mann, namens Jesus, einem bestimmten Zeitalter, Land und Stamm angehörend, deren Wesenszüge er trägt; einer unter vielen, von denen er sich äußerlich kaum unterscheidet, der aber spricht und handelt wie Gott; weil mißverstanden, oft gereizt, heftig, ja zornig; aber unter diesem Zorn einen Frieden in sich tragend, der keinem andern auf Erden gleicht, den Frieden der Einheit mit dem Vater; wegen seiner Doppelnatur von den einen geliebt, von den andern gehaßt, von allen mißverstanden; darum einsam im Volk und auch unter den eigenen Jüngern, so daß dieses ganze Leben durchzogen ist von einer tiefen Enttäuschung, einer großen menschlichen Tragik.

Um dieses Jesusbild lebendig werden zu lassen, versetzt sich François Mauriac ganz in das historische Milieu und Geschehen hinein, mit seinen landschaftlichen, politischen, psychologischen, rassischen Wesenszügen und Gegebenheiten. Er stellt sich dem Kind gegenüber, dem Jüngling; er mischt sich unter die Jünger, unter die Schriftgelehrten, beobachtet mit ihren Augen. Er greift einzelne Vorgänge heraus, reiht sie aneinander, scheinbar zusammenhanglos. Aber jedes Kapitel wirkt wie ein in sich abgeschlossenes Seelendrama, in dessen Mittelpunkt Christus mit einem menschlichen Laster ringt. Das Band, das sie im tiefsten bindet, ist das immer wiederkehrende Motiv der Liebe. Ihren Spuren folgt der Dichter und entdeckt sie am Ausgangspunkt der Mission Christi wie im Mittelpunkt jeder seiner Handlungen. Sie ist es, die ihn in Gegensatz stellt zu der Philosophie der Schriftgelehrten und zu der Selbstgerechtigkeit der Pharisäer; zu der Sattheit der Reichen und zu der Lauheit der Tugendhaften; sie ist das neue Gesetz, das er den Menschen gibt, mit dem er den „neuen" Menschen schafft und damit einen „Umsturz der Werte" vollbringt, den einzigen, der bis auf den heutigen Tag je vollbracht wurde. Worte der Liebe entdeckt der Dichter, die, hart und streng, die Seelen enttäuschen, ihre Empfindsamkeit verletzen, entsetzen und

erschrecken; aber er entdeckt auch Worte der Liebe, die ein ganzes Verbrecherleben auslöschen. Er entdeckt Drohungen, die kein Mensch aussprechen könnte, ohne vom Blitz getroffen zu werden; aber diese Drohungen, auch die schlimmsten, enden in Worten der Barmherzigkeit; und jede Verdammnis führt zu einem neuen Liebesgeheimnis, das sich hinter einem Flammenvorhang verbirgt, damit es nicht mißbraucht werde. Es ist das heiße Bemühen François Mauriacs, diese Worte der Liebe in ihrem ursprünglichen Sinn zu neuem Leben, zu neuer Wärme zu erwecken, um durch sie, einzig durch sie, die Gottnatur Christi zu beweisen.

Es fehlt seinem Christusbild, das naturgemäß einen starken subjektiven Zug trägt, nicht an Deutungen, die theologisch unzulänglich, willkürlich, kühn oder auch widerspruchsvoll sind. Aber nie sprengen sie den Rahmen des Themas, nie verletzen sie seine Heiligkeit. Bis ins tiefste erschüttert es, wenn er verdeutlicht, wie sehr jeder von uns teilhat an diesem gewaltigsten, furchtbarsten Drama der Menschengeschichte, in dessen Mittelpunkt Jesus den Todeskampf gegen die Sünde kämpft; wie sehr ein jeder von uns durch eine Tat, durch einen Gedanken immer wieder zum Henker wird, der Gott kreuzigt. Aber es müßte sein Jesusbuch kein Buch der Liebe sein, wenn es nur anklagend, richtend, verdammend wäre und nicht auch versöhnend; nämlich im Sichtbarwerden der fortwährend und mitten unter uns wirkenden Liebe Gottes, in der seine eigene unruhvolle, gequälte Seele am Rande der Verzweiflung ihren Frieden fand.

Die ersten Christengemeinden unter germanischen Völkern

Von Wilhelm Sieber

Im ersten Jahrhundert nach Christi Geburt verstanden die Römer unter „Germania magna" alles Land im Norden der Donau und östlich des Rheines bis zur Weichsel. Wiederholte Versuche ihrer Legionen, auch die weiten Gebiete zwischen Rhein und Elbe römischer Herrschaft zu sichern, waren im wesentlichen fehlgeschlagen; es gelang ihnen auf der rechten Rheinseite nur, den Limes (Grenzwall) zu behaupten, der unterhalb von Rheinbrohl ansetzte, sich über Ems längs des Taunusrückens bis ungefähr in die Gegend des heutigen Gießen hinzog, um von dort in fast gerader Linie südwärts auf den Main zu stoßen. Nun lief er den Main entlang bis Miltenberg, von dort weiter nach Süden bis zum heute württembergischen Lorch; hier bog er scharf gegen Osten ab und führte über Aalen und Gunzenhausen bei Kehlheim zur Donau; von Regensburg ab bildete das rechte Donauufer die Nordgrenze des Imperiums bis zum Schwarzen Meere. Hauptstützen der römischen Macht waren zu jener Zeit am Niederrhein Castra vetera (Xanten) und Colonia Agrippina (Köln); am Mittelrhein Confluentes (Koblenz) und Moguntiacum (Mainz); an der Donau unterhielt Rom die starken Lagerfestungen Castra Regina (Regensburg), Castra Batava (Passau), Laureacum (Lorch) in Oberösterreich (am Einfluß der Enns in die Donau), Vindobona (Wien) und Carnutum beim heutigen Deutsch-Altenburg an der österreichisch-ungarischen Grenze.

Der Herrschaft Roms unterstanden links des Rheines starke Gruppen germanischer Völkerschaften. Als „die tapfersten" von ihnen sah man die Bataver an, die zwischen Waal, Maas und dem rechten Arme des Rheindeltas lebten. Sie wurden von den Römern „nur zur Verwendung im Kampfe vorbehalten"; von Steuern und Abgaben waren sie frei. An ihr Gebiet schloß sich von der Zuidersee bis zur Ems das Volk der Friesen an. Von den Ufern der Lahn war das westgermanische Volk der Ubier über den Rhein gekommen und von den Römern in der Gegend von Köln angesiedelt worden. Die Treverer und Nervier, die sich an beiden Ufern der Mosel, in der Eifel, den Ardennen und im Hennegau niedergelassen hatten, waren ernstlich stolz auf ihre vermeintlich germanische Abkunft, gleich als ob sie solcher Adel des Blutes von der Ähnlichkeit mit den schlaffen Galliern absonderte[1]. In den Jahren um Christi Geburt hatten sich manche germanische Stämme, unter ihnen die Vangionen, Triboker und Nemeten, im Saargebiet, in der Rheinpfalz und im Elsaß festsetzen können. Zwar rechts des Rheines, aber noch im Bereiche römischen Herrschaftsgebietes, lebten zwischen Main und Taunus die Mattiaker; ihre Hauptsiedlung umschloß die warmen Quellen von Wiesbaden. Südwärts vom Main, den Neckar entlang bis zur Donau, überdies am ganzen Oberrhein, hielten sich jedoch vorerst noch die Kelten; das ganze heutige Baden blieb ebenso wie das württembergische Gebiet bis um 260 n. Chr., da Alemannen und Franken diese fruchtbaren Landstriche eroberten, gallisch-keltisch[2].

Im frühzeitlichen Rätien mischten sich keltische und illyrische Völkerschaften mit reinblütigen Romanen; gegen Ende des 5. Jahrhunderts kam dann Rätien zuerst unter ostgotische, später geteilt im Osten unter bajuvarische, im Westen unter alemannische und im Süden unter langobardische Herrschaft. Die Provinz Noricum war bis zur Eroberung durch die Römer rein keltisch; seitdem zählte man Romanen und Kelten, bis zu Ende des 5. Jahrhunderts die germanischen „Boyer" das ganze Gebiet in Besitz nahmen. Die Pannonier waren ein Volk illyrischen Stammes. Im 5. Jahrhundert wurde Pannonien vom oströmischen Kaiser an die Hunnen abgetreten, aber schon gleich nach Attilas Tode (458) nahmen es die Ostgoten ein; 527 bis 568 beherrschten es die Langobarden, von da ab die räuberischen Avaren, die erst Karl der Große im Jahre 796 nach langwierigen Kriegen niederschlagen konnte, womit er den Grund zur „Ostmark" legte.

Auf den gleichen Wegen, die von den Soldaten, Handwerkern und Handelsleuten der römischen Macht gebahnt wurden, kam auch das

---

[1] Tacitus, Germania 28.

[2] Tacitus 29 hebt ausdrücklich hervor, daß „die Bebauer des Zehntlandes nicht zu den germanischen Völkern zu nehmen seien, wenn sie sich auch jenseits des Rheines und der Donau (bis hinauf zum Main) angesiedelt haben"; es sei „allerlei leichtsinniges Volk aus Gallien", das dieses Land zweifelhaften Besitzes in Beschlag genommen hätte. Die Römer nannten dieses Gebiet „das Decumat", weil seine Bewohner von ihrem Getreideertrag den Zehnten an sie abliefern mußten.

Christentum zu den germanischen Völkerschaften. Wo immer die Legionen ihre Standorte an den Grenzen oder in den Provinzen des Reiches bezogen, entwickelte sich in ihrem Gefolge jeweils eine Art von Niederlassung, die im Schutze des befestigten Lagers stand. Von Xanten am Niederrhein bis zum Castrum Singidunum im heutigen Serbien gab es bereits im 1. Jahrhundert nach Christi Geburt eine große Zahl von solchen Heimstätten, in denen sich militärisches Leben mit regem Handelsverkehr und mancherlei kultureller Entwicklung vereinigte. Es ist nur zu verständlich, daß sich in manchen dieser römischen Niederlassungen auch Christengemeinden bildeten; hier war es ein Soldat oder gar Offizier, dort ein Gewerbetreibender oder ein Handelsmann, der Glaubensgenossen um sich zu sammeln wußte. In Gallien, das schon vor Christi Geburt als römisches Verwaltungsgebiet ausgebaut gewesen war, sind von der Mitte des 2. Jahrhunderts ab sogar Bischofskirchen nachweisbar.

Zwei uralte Schriftwerke legen neben den vielerlei Dokumenten aus Stein und aus Bronze, die uns neuerlich mit Spitzhacke und Grabscheit erschlossen worden sind, Zeugnis für solche frühzeitliche christliche Gemeinden im Umkreis germanischer Völker ab. Das erste von ihnen geht zurück auf den Bischof Irenäus von Lyon, der um das Jahr 180 v. Chr. sein Buch „Gegen die Häretiker" schrieb. In ihm[3] behandelte Irenäus die Kirche als Hüterin des einen überlieferten Glaubens: „Diese Botschaft und diesen Glauben bewahrt die Kirche, wie sie ihn empfangen hat, obwohl sie über die ganze Welt zerstreut ist, sorgfältig, als ob sie in einem Hause wohnte.... Die in Germanien gegründeten Kirchen glauben und überliefern nichts anderes als die in Spanien, oder bei den Kelten, als die im Orient oder in Ägypten, die in Libyen oder die in der Mitte der Welt." Diese Bekundung durch den hl. Irenäus wiegt um so schwerer, als dieser ein Schüler des Johannesjüngers Polykarp war und von 177 bis 200 der Christengemeinde von Lyon als Bischof vorstand. Jede der vielen textkritischen Auslegungen seines Buches sieht als gegeben an, daß dem hl. Irenäus schon um das Jahr 180 christliche Gemeinden, das heißt nach altchristlicher Übung „Gemeinden mit einem Bischof"[4], im rheinischen Gallien bekannt gewesen sind. Das zweite jener ältesten Schriftdokumente verdanken wir dem Apologeten Tertullian, der im Jahre 190 in einer seiner Schriften die Juden wegen der Härte ihrer Herzen tadelte[5] und bei dieser Gelegenheit auch „die Germanen" unter den Völ-

[3] Irenäus von Lyon, Adversus haereses X 2.

[4] Wilhelm Neuß, Die Anfänge des Christentums im Rheinlande (1933) 6—7: „Irenäus war durchaus in der Lage, über die kirchlichen Verhältnisse der germanischen Gebiete Bescheid zu wissen", fügt Neuß erläuternd hinzu; „war doch Lyon, die Stadt seiner eigenen Gemeinde, der Ausgangspunkt des römischen Handels, der maas- und moselabwärts nach Belgien und Germanien getrieben wurde. Die Existenz dieser germanischen Gemeinden muß auch sonst einigermaßen bekannt gewesen sein, sonst hätte Irenäus, wo er die Verbreitung des Glaubens bis an die Grenzen der römischen Welt in dieser feierlichen Weise gegen die Gnosis hervorhebt, sich wohl kaum auf sie berufen können."

[5] Tertullian, Adversus Judaeos 7; interessant ist auch die bekannte Äußerung Tertullians in seiner „Apologia" 37: „Wir sind erst von gestern, und doch erfüllen

kern aufzählt, zu denen Christi Namen schon gedrungen sei; sie dürften zwar „bis jetzt ihre Grenze noch nicht überschreiten", aber Christi Name werde auch bei ihnen schon verehrt.

Die ältesten christlichen Überlieferungen sind uns aus Trier geblieben, einer Stadt überwiegend germanischen Charakters, die wahrscheinlich zwischen 16 bis 13 vor Christi Geburt von Kaiser Augustus zu einem festen Stützpunkt für die rheinischen Legionen ausgebaut wurde. Diese alte „Augusta Trevirorum" war durch genügend weite Entfernung vom Rhein den Gefährdungen der Grenzkastelle entrückt und lag dabei im Mittelpunkte sowohl der durch Mosel, Saar, Sauer, Ruver und Kyll gegebenen Naturwege als auch der acht aus dem Innern Galliens oder vom Rhein hier zusammenlaufenden Römerstraßen. In Trier residierte schon im 1. Jahrhundert der höchste Finanzbeamte der beiden „Germanien" und der der Provinz „Belgica"; bald nach 150 wurde Trier an Stelle von Reims Zentralsitz der Regierung des gesamten nördlichen Gallien. Als nach 250 die Rheingrenze für die Römer doch recht unsicher geworden war, da wurde Trier zunächst vorübergehend, von 286 an dauernd Standort und Residenz der Cäsaren, die von hier aus ungefähr hundert Jahre lang die Kastelle am Rhein zu verteidigen trachteten. Trier, damals fast dreimal so groß wie das römische Köln, wurde nun zur glänzenden Kaiserstadt ausgebaut. Besonders durch die Kaiser Constantin (seit 306), Valentinian I. (seit 364) und Gratian (367—383) wurde Trier zur Weltstadt, zeitweilig zur bedeutendsten Stadt des ganzen Abendlandes. Als ältestes der christlichen Baudenkmäler aus dieser Kaiserzeit ist uns heute noch der römische Kern des Trierer Domes erhalten, wenn auch nur mit spärlichen Resten. Im Sturm der Völkerwanderung sind römische Macht und mit ihr die ursprüngliche Pracht der meisten kaiserlichen Bauwerke in Trier zu Grunde gegangen, so vieles von ihnen auch noch bis auf den heutigen Tag — vor allem als weltbekanntes Wahrzeichen die „Porta nigra" — von altem Glanze zeugt.

Als kostbarstes Erbe aus jener Zeit der Römerherrschaft verblieb in Trier das schon zu Urzeiten dorthin verpflanzte Christentum. „Trier darf sich rühmen, die Eingangspforte des Christentums für das heutige Deutschland gewesen zu sein und uns die älteste Bischofskirche auf deutschem Boden erhalten zu haben. Die Legende feiert sogar die ersten Trierer Bischöfe Eucharius, Valerius und Maternus als Schüler des hl. Petrus, der ja auch Patron der Stadt und des Domes ist."[6] Die älteste christliche Kultstätte in Trier ist im Süden der Stadt zu suchen, wo die St. Matthias-Basilika neben den Gräbern der ersten trierischen Bischöfe auch das einzige Apostelgrab nördlich der Alpen[7] birgt. Im Norden der Stadt, bei St. Paulin, verehrt die trierische Kirche jene

---

wir heute schon eure Städte, eure Inseln, Schlösser und Flecken, eure Heere, Lager und Volksstämme. Unsere Anhänger sind in der Volksversammlung, in den Palästen, im Senat, unter den Richtern."

[6] Prof. Dr. Matthias Schuler, Aus der Geschichte von Trier.

[7] Das Haupt des Apostels Matthias wird heute noch im Trierer Dom gezeigt; die Diözese Trier verehrt ihn als ihren Schutzpatron.

heiligen Martyrer, die nach der heimischen Überlieferung um das Jahr 286 für ihren Glauben gestorben sind[8]. Auch als Kaiser Constantin nach sechsjähriger Residenz an der Mosel den Sitz seiner Regierung nach Italien und später sogar nach Byzanz verlegt hatte, vergaß weder er noch seine Mutter, die hl. Helena, die Förderung dieses früheren Sitzes ihrer Herrschaft. Nach der Überlieferung hat die Kaiserin Helena dem Bischof Agritius[9] für seine Trierer Kirchen die heute noch dort verwahrten großen Heiligtümer, den „ungenähten Rock des göttlichen Heilandes", „einen der Nägel aus dem Kreuze Christi" und „die Gebeine des Apostels Matthias" geschenkt.

Als im Oktober des Jahres 313 unter Papst Miltiades die erste römische Synode im Lateran-Palast tagte, wurden unter ihren Teilnehmern drei gallische Bischöfe, darunter auch der von Trier, verzeichnet; an der Synode, die unter Papst Sylvester I. im Jahre 314 von Kaiser Constantin nach Arles in Südfrankreich berufen wurde, hat auch der Bischof Agritius teilgenommen[10]. Tradition und Legende wissen aber schon von Trierer Bischöfen vor Agritius: von Eucharius und Valerius[11]. Auf dem allgemeinen Konzil zu Nicäa (325), das wegen seiner Stellungnahme gegen die arianische Irrlehre und besonders auch deshalb, weil auf ihm zum ersten Male die Lehrautorität der römischen Kirche voll zur Geltung kam, von größter Bedeutung für die weitere Entwicklung der abendländischen Kirche wurde, war auch wieder der Trierer Oberhirte mit mehreren gallischen Bischöfen vertreten. Etwas später bediente sich Papst Julius I. hauptsächlich des Trierer Bischofs Maximus, um im Jahre 341 die große Kirchenversammlung zu Sardica (dem heutigen Sofia) zustande zu bringen, an der über hundert abendländische Bischöfe teilnahmen. Paulinus von Trier war der einzige unter den gallischen Bischöfen, der im Herbst 353 dem Kaiser Constantin gegenüber fest blieb, als dieser nach Arles eine Synode befohlen und verlangt hatte, diese solle sich gegen Athanasius (ob dessen unbeugsamer Stellungnahme wider die Irrlehre des Arius) aussprechen. Daraufhin verbannte der Kaiser den glaubenstreuen Bischof von Trier nach Phrygien, wo er bald darauf den ihm auferlegten Entbehrungen erlag[12].

Im Zuge der kirchlichen Wirren um die Irrlehre des Arius war der hl. Athanasius im Jahre 336 erstmals seines bischöflichen Stuhles zu

---

[8] Eine ausgezeichnete Zusammenstellung aller einschlägigen literarischen Zeugnisse hat Professor Schuler in der „Trierer Zeitschrift" 1931, Heft 2/3, S. 6 ff., veröffentlicht.

[9] Agritius (in manchen alten Handschriften auch Agroecius genannt) soll 332 gestorben sein; ausführlich bei Beissel, Geschichte der Trierer Kirchen I 71—82. — Zu den reichen Reliquienschätzen, mit denen die Stadt Trier schon seit den ältesten Zeiten ausgezeichnet war, brachte Bischof Felix (um das Jahr 400) noch die Gebeine des hl. Paulinus aus Phrygien und ließ sie nicht weit vom Grabe des hl. Maximin feierlich beisetzen. Über diesen Bischofsgräbern erhoben sich später die Kirche und das Kanonikerstift St. Paulin nebst der großen Abtei St. Maximin. Hefele, Kirchengeschichte II 51 ff.

[10] Eusebius, Kirchengeschichte X 5.

[11] Neuß a. a. O. 10 14.

[12] Seppelt, Der Aufstieg des Papsttums 104.

Alexandrien entsetzt worden und nach Trier ins Exil gegangen, wo er sich jetzt einige Jahre aufhielt und zur Vertiefung des katholischen Lebens wesentlich beitrug[13]. Auch der hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, kam wiederholt nach seiner Geburtsstadt Trier[14], besonders dann, wenn es dort mit dem Kaiser Maximus Verhandlungen um die Freiheit der Kirche in Kult und Lehre zu führen galt. Der hl. Hieronymus[15] brachte am Bischofssitze zu Trier seine weltlichen Studien zum Abschluß; hier begann er später auf Anregung des Papstes Damasus mit seinem großen Werke der Sichtung eines zuverlässigen lateinischen Bibeltextes, der heute noch für die katholische Kirche maßgebenden „Vulgata".

Verläßlicher Überlieferung zufolge hat der hl. Athanasius das „Leben des hl. Antonius", des ägyptischen Einsiedler-Mönches[16], für Trierer Mönche geschrieben. Die Lesung dieses Buches ergriff eines Tages zwei Beamte des kaiserlichen Hofes zu Trier so tief, daß sie sich entschlossen, Hof und Welt zu verlassen und ihr künftiges Leben Gott dem Herrn allein zu weihen. Hiervon erzählte einer der Freunde des hl. Augustinus diesem im Sommer des Jahres 386, und St. Augustin, der schon lange nach wahrer Erkenntnis rang, erhielt durch diesen Bericht den letzten Anstoß zu seiner Bekehrung. So ging also auch auf diese Art von Trier eine religiöse Fernwirkung aus, die von weltgeschichtlicher Bedeutung geworden ist[17].

Außer in Trier gab es im 2. Jahrhundert auch schon in Mainz, in Bonn, in Köln, in Xanten und in Tongern Christengemeinden, die sich vorwiegend aus römischen Soldaten, Handwerkern und Kaufleuten, aus griechischen und syrischen Händlern sowie den Sklaven römischer

---

[13] Der hl. Athanasius, einer der bedeutendsten Männer seiner Zeit, wurde wegen seines Auftretens gegen die Irrlehre des Arius von den oströmischen Kaisern fünfmal von seinem Bischofssitze Alexandrien verbannt; siebzehn Jahre lang lebte er im Exil.

[14] Ambrosius, „der erste der vier großen abendländischen Kirchenlehrer, eine überragende Persönlichkeit, in der sich die Tugend des Römers mit dem Geiste Christi zu vollendeter Einheit verband" (Lexikon für Theologie und Kirche I 350), war um das Jahr 333 als Sohn des höchsten Staatsbeamten (Präfekten) von Gallien zu Trier geboren.

[15] Der hl. Hieronymus, geboren um 342, gestorben am 30. September 420, ist um 354 nach Trier gekommen; „hier entschied er sich für das monastische Leben".

[16] Diese älteste Biographie eines der thebäischen Anachoreten enthält eine „Regel des Mönchslebens im Gewande einer Erzählung"; sie ist eine Perle der altchristlichen Literatur; ausführlich bei Migne, Patrologia graeca latine tantum edita, Bd. 26, 835—976.

[17] „Alypius Pontitianus erzählte, einst sei er in Trier, während der Kaiser am Nachmittag sich im Zirkus befand, mit drei Freunden in den an die Stadtmauer grenzenden Gärten spazieren gegangen; einer sei mit ihm diesseits, die andern beiden jenseits gegangen. Diese seien beim Umherstreifen auf eine Hütte gestoßen, wo ‚Gottes Knechte' wohnten, ‚die geistlich Armen, deren das Himmelreich ist'. Dort fanden sie ein Buch, welches die Lebensbeschreibung des Antonius enthielt. Der eine begann dasselbe zu lesen; er ward von mächtiger Bewunderung ergriffen, und beim Lesen sann er darauf, auch ein solches Leben zu führen, den Dienst der Welt zu verlassen und dir, mein Gott, zu dienen" (Die Bekenntnisse des hl. Augustinus VIII 6).

Gewalthaber zusammensetzten. Zu jener Zeit, und noch über die Stürme der Völkerwanderung hinweg, ging fast alle christliche Missionierungsarbeit im römischen Gallien von der stark befestigten Niederlassung Vienne an der Rhône aus, die auf dem Wege über Marsilia (das heutige Marseille) in direkter Verbindung mit Mittelitalien und mit Rom stand. Die Kirchen von Vienne und Lyon, verherrlicht durch das Martyrium der Bischöfe Pothinus († 177) und Irenäus († 202), standen schon zu Ende des 2. Jahrhunderts in hoher Blüte[18]. Mit ihnen wetteiferten von der Mitte des 3. Jahrhunderts ab die Kirchen zu Toulouse, Narbonne, Arles, Clermont, Limoges, Tours und Paris. Das erste gallische Konzil zu Arles (314) zählte unter seinen Teilnehmern bereits 33 gallische Bischöfe, unter ihnen die von Reims, Rouen, Vaison, Orléans, Bordeaux, Orange und Trier[19]. Über Marseille und Vienne wurde das Christentum auch in die heute rhein-pfälzischen Städte Worms und Speyer gebracht; als die Burgunder sich im Jahre 413 in Worms niederließen, fanden sie dort schon eine wohlorganisierte Kirche vor. Ausgrabungen aus der allerjüngsten Zeit förderten an den verschiedensten Stellen in Lothringen und in der Pfalz christliche Begräbnisstätten zu Tage; im Verlaufe der Ausgrabungen an der „Barbarossa-Burg" in Kaiserslautern wurden im Januar 1935 Steinsarkophage und Felsengräber freigelegt, in denen man neben den Skeletten mit Christuskreuzen verzierte Schmuckstücke aus grünlichem Glasfluß fand[20].

Zu den wichtigsten der römischen Niederlassungen, die mit starken Befestigungen dem Schutze gegen die rechts des Rheins ansässigen Stämme der Franken und Hessen dienten, zählte seit den ältesten Zeiten Mainz (Moguntiacum). Mit der zweiundzwanzigsten römischen Legion mag wohl die erste Kunde von der Lehre Christi schon im 1. Jahrhundert auf dem Wege über Lyon nach Mainz gekommen sein. Die Legende berichtet von einem Apostelschüler Crescens, der heute noch (am 27. Juni) in Mainz als „Proto-Episcopus" verehrt wird. Der Chronist Arnobius nennt in seinen um 303—310 abgefaßten Büchern[21] Mainz als eine der römischen Städte, in der die Christianisierung schon sehr weit fortgeschritten sei; unter den Alamannen, die damals das heute hessische Gebiet um Mainz bewohnten, hätten zahlreiche Christen gelebt. Als Opfer der Diokletianischen Verfolgung soll in Mainz der hl. Ferrucius gemartert worden sein. Aus dem Jahre 368 wird berichtet, daß der Alamanenfürst Rando die Stadt „während der Feier eines christlichen Festes" überfallen habe. Auch der Verläßlichste unter den Chronisten des 4. Jahrhunderts, Hilarius von Poitiers, spricht von einem schon im Jahre 358 zu Mainz errichteten Bischofssitz, womit naturgemäß für jene Zeit eine stattliche

---

[18] Alzog-Kraus, Kirchengeschichte I 161.

[19] Denk, Geschichte des gallo-fränkischen Unterrichtes 179—180; ferner Gallia Christiana I 523.

[20] Bericht hierüber in den „Münchner Neuesten Nachrichten" vom 9. und vom 10. Februar 1935.

[21] Besonders in „Adversus nationes" I 16; hierüber ausführlich Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II 517—525.

christliche Gemeinde vorausgesetzt ist. Als in den Jahren 406 und 407 Mainz dem Anprall der in Gallien einbrechenden Germanen erlag, erlitten wohlbegründeter Überlieferung zufolge die Heiligen Alban, Auräus und Justina in Mainz den Martyrertod. Der hl. Hieronymus[22] berichtet vom Jahre 407, daß damals bei der Zerstörung der Stadt „viele tausend Christen in einer Kirche zu Mainz erschlagen worden seien". Wenn jene Zahlenangaben auch sicher ebenso übertrieben sind wie fast alle Mengenziffern aus den frühesten Zeiten, so bleibt doch aus diesen verschiedenen Berichten der Gesamteindruck einer wesentlich christlichen Stadt Mainz bereits für das ganze 4. Jahrhundert erhalten. Vor dem hl. Bonifatius, der 748 Bischof von Mainz wurde, sind elf Mainzer Bischöfe mehr oder minder gut geschichtlich bestätigt; unter ihnen Sidonius (530—550), Aureus, Maximus, Sophronicus, Marinus, Pothadus, Ruthardus. Planmäßig betriebene Ausgrabungen haben im Süden der Stadt nicht bloß aus dem 5., sondern auch schon aus dem 4. Jahrhundert christliche Grabstätten zu Tage gefördert[23].

Der nächststarke römische Stützpunkt nach Mainz war rheinabwärts das heutige Bonn. Nach der nicht unwahrscheinlichen Überlieferung ist dort die erste öffentliche Kirche auf eine Stiftung durch die Mutter des Kaisers Constantin, die hl. Helena (etwa 320), zurückzuführen. „Noch vor 400, als durch kaiserliches Gesetz die heidnischen Tempel den Christen überwiesen wurden, baute man in Bonn eine größere Kirche über den Gräbern der römischen Soldaten-Martyrer Cassius und Florentius, deren unterste Fundamente durch viele, noch heute meist wohlerhaltene Opferaltäre und Gedenksteine eines zuvor in nächster Nähe befindlichen römischen Tempels gebildet wurden."[24]

Als Hauptstadt von „Germania inferior" galt seit den frühesten Zeiten die „Ara Ubiorum", das nachmalige Köln. Hier war um 38 v. Chr. der germanische Stamm der Ubier angesiedelt worden; von hier aus gedachten die Römer die Gebiete Inner-Germaniens zu erobern. Im Laufe der Zeit verschmolz das Volk der Ubier mit den unter Kaiser Claudius hierher verpflanzten römischen Veteranen zu einer einheitlichen Bevölkerung, die unter Kaiser Trajan „Bürgerrechte" erhielt. Wenn Irenäus von Lyon gegen Ende des 2. Jahrhunderts von Christen in „Germanien" sprach, dann hat er darunter auch gewiß der damals schon zahlreichen Christengemeinde zu Köln gedacht. Aus der ältesten Zeit ist aus Köln das Martyrium des hl. Gereon beglaubigt; als Bischofssitz ist die heutige rheinische Metropole seit dem Jahre 300 nachweisbar. Ferner ist gewiß, daß Bischof Maternus von Köln im Jahre 313 an der ersten Synode in Rom teilnahm, und daß er das Ergebnis der Synodal-Verhandlungen von Arles

---

[22] Hieronymus, Epist. 123, 16.

[23] Lexikon für Theologie und Kirche VI 802.

[24] Ebd. II, wo die Ergebnisse umfangreicher Ausgrabungen des Jahres 1928 verwertet sind. Die Fundamente der christlichen Kirche auf altheidnischen Kultstätten zu errichten, sollte „die Bannung und Dienstbarmachung des Teufels", das ist des Heidentums, durch Christus bedeuten. Hierzu auch P. Clemen, Die Kunstdenkmäler der Rheinlande V 3 17 186.

(314) an vierundzwanzigster Stelle mit unterzeichnet hat. Schon vorher war er mit zwei andern gallischen Bischöfen von Kaiser Constantin als Schiedsrichter im Donatistenstreit nach Rom berufen worden und hatte für die unverfälschte römisch-katholische Lehre entschieden. Es darf auf Grund der jüngsten Forschungen als feststehend angenommen werden, daß der hl. Maternus den Bischofssitz zu Köln von Trier aus gründete; er verwaltete neben dem bischöflichen Amte zu Köln auch das zu Tongern, und seine eifrige Tätigkeit hat viel zum Entstehen christlicher Gemeinschaften am Niederrhein beigetragen[25].

Als Nachfolger des hl. Maternus auf dem Kölner Bischofsstuhle wird in den Akten der Synode von Sardica unter fast hundert Kirchenfürsten aus der westlichen Reichshälfte auch „Euphratus von Köln" genannt. Diese Synode von Sardica (343) ist für die Weiterentwicklung der kirchlichen Organisation besonders durch die von ihr erlassenen Canones 3—5, welche „die Gerichtsbarkeit des Bischofs von Rom" betreffen, von großer Bedeutung geworden. Die wesentlichen Bestimmungen dieser Canones gehen dahin, daß ein Bischof, „der von seiner Provinzialsynode für schuldig gefunden und abgesetzt worden ist", an den römischen Bischof appellieren kann; mit diesem Appellationsrecht ist also der Primat des römischen Stuhles bezeugt[26].

Aus den letzten Jahren des 4. Jahrhunderts steht als Bischof der Stadt Köln ein Severinus[27] fest, der auf dem römischen Friedhof an der Straße von Köln nach Bonn „den Heiligen Cornelius und Cyprian" jene Kapelle erbaute, aus der später die „Stiftskirche zum heiligen Severin", eine der ältesten Kölner Pfarrkirchen, geworden ist. Ausgrabungen aus der jüngsten Zeit, die von der „Römischen Abteilung des Kölner Wallraf-Richartz-Museums" durchgeführt wurden, legten auf der sog. Jahnwiese des Kölner Stadions die Fundamente eines stattlichen römischen Gutshofes frei. Hierbei wurde die Feststellung gemacht, daß jener Gutsherr im heutigen Müngersdorf bereits im 4. Jahrhundert christlichen Bekenntnisses war; eine reiche Grabausstattung enthielt unter anderem zwei silberne Löffel mit der in frühchristlicher Zeit oft gebräuchlichen Inschrift: „Deo gratias".

In die ersten Zeiten des Christentums an den Grenzen der germanischen Stammesgebiete haben kürzlich auch sehr umfassende Grabungen in Xanten geführt; der ursprüngliche Name „Ad Sanctos" ist damit seinem wörtlichen Sinne nach bestätigt. Diese Grabungen haben in der uralten Anlage einer kleinen christlichen Kirche Münzfunde mit den Jahreszahlen 350 und 380 zu Tage gebracht und überdies die in Xanten immer lebhaft erhalten gebliebene Erinnerung an Soldaten-Martyrien wissenschaftlich unterbaut. Ein römischer Friedhof mit vielen Urnen und Aschenkästen, Skelette mit und ohne Beigaben, zwei zerschundene und erschlagene „Martyres" in unmittelbarster Nähe eines spätrömischen christlichen

[25] W. Neuß, Die Anfänge des Christentums im Rheinlande 18.

[26] Seppelt, Der Aufstieg des Papsttums 99 ff.

[27] Gregor von Tours erzählt von ihm in seinem Ende des 6. Jahrhunderts geschriebenen Buche über „die Wunder des hl. Martin", Kap. 4. — Neuß a. a. O. 17.

Altartisches bekräftigen die alten Überlieferungen von dem Heldentum christlicher Legionäre in dem großen römischen Lagerplatze. Die kaum hundert Meter von der jetzt durch den Spaten wieder zu Tage geförderten Grabeskirche entfernt liegende „Pfarrkirche zum heiligen Andreas" scheint als das älteste Gotteshaus der ersten Christen auf Xantens Boden erwiesen zu sein.

Bis etwa um die Mitte des 7. Jahrhunderts trugen die Bischöfe in den germanisch-gallischen Grenzstädten noch römische Namen; von da ab aber beginnt die lange und glanzvolle Reihe der Bischöfe rein germanischer Abstammung, die bis auf unsere Tage reicht. In jenen Zeiten sind die Rhein- und Maas-Gebiete, die Landstriche an der Mosel und an der Saar durch stete Kriegswirren und in deren Gefolge durch Krankheiten und Hungersnöte stark entvölkert worden. Aber je mehr das beklagenswerte Volk von den weltlichen Machthabern verlassen wurde, desto eifriger nahmen sich die Bischöfe und Kleriker seiner an. Die Kirche gewann gerade dadurch in Gallien immer größeren Einfluß auch auf weltliche Angelegenheiten, daß sie die Anfänge einer geordneten Wohlfahrtspflege schuf, sich um die Armen, die Kranken und die Flüchtlinge kümmerte [28].

Eine viel benützte Zufahrtstraße, sowohl nach Gallien als besonders auch nach Rätien, führte (außer der über Marsilia und Vienne) über den Paß des Großen St. Bernhard; unter Kaiser Augustus hatten die Römer diesen Gebirgsübergang zu einer fahrbaren Straße ausgebaut und auf der Höhe des Passes einen Jupitertempel nebst einem Unterkunftshause für Heer, Post und Handel errichtet. Im Gefolge der römischen Legionen zogen die Boten des Evangeliums nun auch diesen Weg zu den Grenzen der germanischen Völker; am Nordfuß des Passes begründeten sie eine christliche Gemeinde, die heute noch in der uralten Abtei St. Maurice (nicht zu verwechseln mit St. Moritz in Graubünden) fortlebt. Der Jupitertempel auf der Paßhöhe wurde zu einem christlichen Heiligtum umgewandelt; das alte römische Unterkunftshaus wurde zu Ende des 5. Jahrhunderts in die Obhut frommer Mönche genommen, die hier seither einer geregelten Obsorge für die Reisenden unendliche Mühe und Arbeit widmen.

Zu den südwärts der Donau gelegenen römischen Siedlungen gingen mehrere Handelsstraßen über das Gebirge, das hier leichter zu überschreiten war als in den Rätischen Alpen. Von den Po-Mündungen aus bestanden immer sehr rege Handelsbeziehungen mit Noricum und Pannonien. In Noricum waren zu Beginn unserer Zeitrechnung Ackerbau und Viehzucht bereits ziemlich weit entwickelt; es gab damals auch schon städtische Ansiedlungen, in denen Handwerke und Gewerbe betrieben wurden. Die Bodenschätze Noricums (besonders das „Eisen von Noreja") wurden seit den Zeiten der Republik in Italien vielfach verwertet. Berichte aus den ersten christlichen Jahrhunderten besagen, daß damals ein Großteil des Landes südlich der Donau durch römisches Militär und römischen Handelsverkehr fast völlig „romanisiert" war; die alten kel-

[28] Karl Koch, Geschichte der Christianisierung Deutschlands 12.

tischen Niederlassungen waren zu prächtigen Städten aufgeblüht, die, „wohl etwas derber und weniger gewählt als in Italien", aber doch alles boten, was dem damaligen Römer zum Leben notwendig schien[29].

Mit römischer Art und Sitte war die Lehre Christi in Rätien, in Noricum und in Pannonien ebenso verbreitet worden wie in den gallischen Ländern. Rätische Christengemeinden gab es schon im 4. Jahrhundert; ebenfalls vom 4. Jahrhundert ab sind norische Bischöfe historisch beglaubigt. Aus dem bereits mehrfach erwähnten „Leben des heiligen Severin" († 8. Januar 482), das sein Zeitgenosse Eugippius schrieb, kennen wir im 5. Jahrhundert in Noricum bereits eine vollständig ausgebildete kirchliche Organisation; „wir begegnen Bischöfen, Priestern, Diakonen und Subdiakonen und hören von Klöstern und Kirchen, doch treffen wir auch Spuren, daß im verborgenen heidnischer Kult fortdauert"[30].

Mancherlei aufschlußreiche Nachricht aus jenen Frühzeiten des Christentums verdanken wir den „Martyrer-Akten" der ersten Jahrhunderte[31]. Wenn auch vieles nur fromme Legende sein wird, was sie uns vom Leben und Sterben christlicher Bekenner überliefert haben, so darf man doch den in jenen Legenden steckenden alten Kern immerhin als Beweis dafür gelten lassen, daß schon zur Zeit der Verfolgungen auf germanischem Boden Christen gelebt und gelitten haben.

Geschichtlich beglaubigt sind gegen Ende des 3. Jahrhunderts die Helden der thebäischen Legion, die in Agaunum, dem heutigen St. Moritz im Schweizer Kanton Wallis, stand. Die gesamte Mannschaft dieser Legion war aus der Thebais (Ägypten) rekrutiert; sie war christlich, und als der Mitregent Diokletians (Maximian, der über den Großen St. Bernhard nach Rätien gekommen war) sie zur Verfolgung der Christen aufforderte, widerstanden sie diesem Befehl, worauf die gesamte Mannschaft, mit ihrem Obersten Mauritius und den Offizieren Exsuperius und Kandidus an der Spitze, niedergemacht wurde. Nach der Überlieferung erlitten fast zur gleichen Zeit in Trier der hl. Thyrsus mit seinen Genossen, in Bonn die hll. Cassius und Florentius mit einer Anzahl Soldaten, in Xanten der hl. Viktor und in Köln der hl. Gereon für ihren Glauben den Martyrertod[32].

In Lorch an der Enns (im heutigen Oberösterreich) ist nach alter Tradition schon gegen Ende des 3. Jahrhunderts der hl. Maximilian von Celeia Bischof gewesen; er soll 284 in seiner Geburtsstadt, dem heute slawischen Cilli, gemartert worden sein. Im gleichen Lorch (Lauriacum) starb im Jahre 304 der römische Tribun Florian den Heldentod für sein christliches Bekenntnis[33]. Ungefähr um dieselbe Zeit predigte,

[29] K. Rodenberg in seiner Einleitung zum „Leben des hl. Severin" 3—5.

[30] Ebd. 5.

[31] Eine gründliche Darstellung jener Heldenzeit des Christentums finden wir in dem herrlichen Werke von Alb. Ehrhard, Die Kirche der Martyrer (München 1932).

[32] Über alle diese Soldaten-Martyrer viel wertvolles Material bei Neuß, Die Anfänge des Christentums im Rheinlande 26 ff.

[33] Das heute noch blühende Chorherrenstift St. Florian führt seinen Ursprung auf das Grab und auf die Verehrung dieses volkstümlichen Blutzeugen zurück (H. Ubell, Beiträge zur Landeskunde in Österreich ober der Enns, Jahrg. 1904, 56).

lehrte und starb, einer späteren Legende zufolge, als Zeuge für den christlichen Glauben der hl. Cassian, angeblich Bischof von Säben (südlich von Brixen in Tirol). Aus dem römischen Militärlager Augusta Vindelicorum (Augsburg) ist uns die Überlieferung an die hl. Afra erhalten geblieben, die im Jahre 304 dort ihren Glauben an Christus den Herrn mit dem Martyrertod besiegelt haben soll; die Legende von der hl. Afra und ihrer Mutter Hilaria weiß zu berichten, daß zu Ende des 3. Jahrhunderts bereits eine zahlreiche Christengemeinde in Augsburg gelebt habe und von frommen Priestern betreut worden sei[34].

Als dann nach langer und blutiger Verfolgung durch die weltgeschichtlich bedeutsamen Mailänder Erlasse der Kaiser Constantin und Licinius im Jahre 313 den Christen im ganzen Reichsgebiet freie Entfaltungsmöglichkeit für Lehre und Kult gegeben worden war, sah die Kirche überall dort die Grundlage zu blühendem Aufbau gesichert, wo römische Legionen standen und kaiserliche Verwaltungsbeamte tätig waren. Besonders in Gallien und in Noricum machte jetzt der Ausbau der kirchlichen Ordnung höchst erfreuliche Fortschritte. In Gallien sammelte sich zuerst alles kirchliche Leben um den heiligen Bischof Hilarius von Poitiers († um 367)[35]; hauptsächlich seiner unermüdlichen Tätigkeit ist es zuzuschreiben, daß schon Ende des 4. Jahrhunderts an der Küste des Mittelmeeres, am Rhein und an der Donau, das vom hl. Athanasius aus den Wüsten Ägyptens nach dem Westen (zuerst nach Trier) verpflanzte Mönchtum festen Fuß faßte. Diese ersten Mönche des Abendlandes bauten in den kommenden Jahrhunderten ein unzerstörbares Stahlgerippe sowohl der künftigen kirchlichen als auch der staatlichen Verbundenheit aller germanischen Gebiete aus.

Zum Vater dieses Mönchtums im westlichen Abendland wurde der hl. Martin von Tours († 397). Im heutigen Steinamanger an der ungarisch-burgenländischen Grenze als Sohn eines Tribunen geboren, kam Martin schon in früher Jugend als Soldat der römischen Reiterei nach Gallien. Zwanzig Jahre alt, erwirkte er seine Entlassung aus dem Militärdienste und begab sich nach kürzerem Aufenthalt in Trier zu Hilarius von Poitiers, in dessen Schule er zu seiner künftigen Bedeutung heranwuchs. Im Jahre 360 gründete er auf Anraten des Bischofs Hilarius das erste Kloster in Gallien, Ligugé, und schuf damit eine Heimstätte für die Ausbildung von Sendboten des römisch-katholischen Christentums. Nach des Hilarius Tode wurde Martinus im Jahre 372 Bischof von Tours. Als solcher bewohnte er das nahe der Stadt an der Loire gelegene und ebenfalls von ihm errichtete Kloster Marmoutier, wo er unter den strengen Regeln einer buchstäblich evangelischen Lebensweise eine klö-

---

[34] A. Bigelmair im Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburg I (1910) 139—221.

[35] Besonders dem unermüdlichen Wirken des hl. Hilarius von Poitiers, den man sehr zutreffend „den Athanasius des Abendlandes" genannt hat, ist es zu danken, daß der Arianismus in Gallien nicht Fuß faßte. Die beste Einführung in sein Leben bei J. A. Möhler in dessen „Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit" II 164—228.

sterliche Genossenschaft um sich sammelte, die ihre Hauptaufgabe in der Christianisierung von Hirten und Bauern sah. Mit seinen opfermutigen Mönchen eroberte der fromme Abt und Bischof Martin fast das ganze Gebiet von Tours bis zur Mosel und zum Rhein für die Lehre Christi; so zahlreich waren bereits bei seinem Tode Kirchen und Klöster links des Rheines, daß ein Geleit von 2000 Mönchen, vielen gottgeweihten Jungfrauen und ungezählten Scharen des Volkes ihn zu Grabe trug, als er am 8. November 397 zu Candes gestorben war[36].

Ebenfalls gegen Ende des 4. Jahrhunderts war im südlichen Noricum, in dem heute zu Italien zählenden Gebiete zwischen Gardasee und Brenner, der hl. Vigilius tätig; auch ihm war es hauptsächlich um die Gewinnung des Bauernvolkes für Christi Reich zu tun. Er wurde zum Apostel der unwirtlichen Alpentäler Südtirols; ganze Ortschaften nahmen von ihm Lehre und Taufe an, gegen dreißig Kirchen versah er mit frommen Priestern; der weite Landstrich von Trient bis über die Höhen des Nonnsberges wurde durch ihn dem Evangelium gewonnen[37].

Mit der gleichen Tatkraft, wie der hl. Vigilius im Süden, war Sankt Kastor, der heutige Schutzheilige von Koblenz, an der Grenzscheide des gallischen und fränkischen Volkstums am Rhein tätig. In der Schule des Bischofs Maximinus von Trier für sein apostolisches Amt ausgebildet, hatte Kastor sich in die damals noch öden Landschaften unweit des Zusammenflusses von Mosel und Rhein zurückgezogen und hier, in Karden an der Mosel, eine Christengemeinde gegründet, die für lange Zeit Ausgangsort für unsagbare Mühen um die Verbreitung der Lehre Christi vorwiegend im rheinischen Grenzgebiet blieb[38].

Eine weitere Christengemeinde, von der zu jener Frühzeit des Christentums in dem Gebiete zwischen dem Jura und den Vogesen viel Segen ausging, wurde von den Heiligen Roman und seinem Bruder Lupicinus gemeinsam geleitet. Zu diesen frommen Brüdern und den Mönchen ihres Klosters, die sich weitab von allem Weltgetriebe in das Dunkel von damals undurchdringlichen Wäldern zurückgezogen hatten, sahen die heidnischen Bewohner jener Gegenden fast wie zu höheren Wesen auf; „mancher der Aszeten erbarmte sich dann der geistigen Öde und grauenhaften Unwissenheit unter den Landleuten, löste sich von der liebgewordenen Zelle, predigte, lehrte, mahnte und baute Gotteshäuser“[39]. Neben dem göttlichen Gehalt der Lehre Christi war es vor allem immer das vorbildlich-evangelische Leben solcher Glaubensboten, das ihnen in ständig größer werdender Zahl glaubensmutige Anhänger zuführte[40].

Alles das, was wir vorstehend von christ-katholischem Leben auf germanisch-keltischem Boden berichten konnten, ist bis ins 5. Jahrhun-

[36] Sulpicius Severus schrieb die „Vita“ noch zu St. Martins Lebzeiten; in einer ausgezeichneten Übertragung hat die „Bibliothek der Kirchenväter“, Band 20, sie zugänglich gemacht.

[37] Lorenz Ceev, Unsere deutschen Namenspatrone I 365.

[38] Analecta Bollandiana (1882) 119.

[39] Karl Koch, Geschichte der Christianisierung Deutschlands 13.

[40] Hierüber viele wertvolle Einzelheiten in dem „Leben des hl. Severin“, besonders 30 f. 47—50 69.

dert hinein aus den Grenzgebieten zu verzeichnen, die von Süden und Westen her die germanischen Kernlande umschlossen. Bislang hatte das Christentum nur in den unter römischer Gewaltherrschaft stehenden Landschaften Fuß fassen können; in das eigentliche Gebiet der germanischen Völker selbst war nur höchst selten ein römischer Handelsmann oder gar ein christlicher Missionar eingedrungen. Die Absperrung durch den Grenzwall (Limes), insbesondere auch durch die damals schwer überbrückbaren Flüsse Donau und Rhein, war eine so vollständige, daß man von einer geregelten Missionierung der germanichen Völker rechts des Rheines und nördlich der Donau zu jener Zeit noch nicht sprechen kann, so viele Christen in den Grenzgebieten auch schon dem Evangelium gewonnen waren.

Erst nachdem die Germanen mit immer größerem Nachdruck, vielfach auch schon unter geschulter Führung, die Tore der römischen Wachtürme und Kastelle berannt hatten, um sie schließlich in dem unwiderstehlichen Sturm der „Völkerwanderung" zu zerbrechen, wurde eine Christianisierung der germanischen Völker in größerem Ausmaße und in planvoller Tätigkeit möglich.

Umschau

Wege zur Bibel

Die auf katholischer Seite festzustellende Bewegung hin zum Buch der Bücher, von der in diesen Spalten wiederholt die Rede war (Bd. 125 [1933] 269—271; Bd. 127 [1934] 415—418), geht erfreulicherweise nicht nur zusehends in die Breite, sondern auch in die Tiefe. Von allen Seiten bahnt man Wege zur Bibel, richtiger gesagt: baut man die überlieferten und durch die Natur der Sache gegebenen Wege aus, damit sie immer weiteren Kreisen den Zugang zu Gottes Wort eröffnen und die Suchenden sicher zu den Quellen göttlicher Offenbarung leiten.

Der erste und unerläßliche Weg ist naturgemäß die Lesung der Bibel selbst. Es wurde bereits darauf hingewiesen, wie leicht es die zahlreichen heute vorliegenden und den verschiedensten Bedürfnissen angepaßten Ausgaben der Heiligen Schrift dem Freund der Bibellesung machen, sich in die Textgestalt der Bibel einzuleben. Vieles von dem, was Kardinal Faulhaber auf einer Bibeltagung zu München in klassischer Weise als wesentliche Forderungen an eine deutsche Übersetzung der Heiligen Schrift aufstellte [1], ist in den heutigen katholischen Ausgaben verwirklicht, wenn auch nicht geleugnet werden soll, daß noch nicht alle in allem dem hier aufgestellten Ideal entsprechen.

Auch die von uns berührte Familienlesung der Heiligen Schrift hat von pädagogischer wie von theologischer Seite neue Anregung empfangen. Friedrich Schneider stellt in seinem prächtigen Werk „Katholische Familienerziehung" (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 129 [1935] 349) die Forderung auf: „Die Heilige Schrift sollte auch im katholischen Hause werden, was sie früher in der protestantischen Familie war, ein wirkliches Hausbuch" (199). Und Linus Bopp urteilt vom seelsorglichen Standpunkt aus: „Gerade auch die Bibellesungen in der Familie könnten dieser Filialkirche — der Familie — wieder mehr Inhalt, Gehalt und dadurch mehr Weihe und Zusammenhalt geben; denn nur das Heilige bindet." [2] Freilich verwirft Bopp wie

[1] Was wir von einer deutschen Bibelübersetzung fordern, in: Seelsorgliche Bibelarbeit, Vorträge auf drei Bibeltagungen in München und Freising (Schriftenreihe des Klerusblattes, Heft 5). 8° (241 S.) Eichstätt (Bayern) 1935, Klerusblatt. Kart. M 2.50.

[2] Die Bibel im Dienste der Seelsorge. (Bibel und Volk, 1. Heft.) 8° (38 S.) Kevelaer, Butzon & Bercker. Geh. M. —.60.

Schneider eine Hauslesung der Heiligen Schrift in ihrer ungekürzten Gestalt. Nun sind gewiß schon Auswahlausgaben der Bibel da, aber sie können teils wegen der textlichen oder inhaltlichen Gestaltung, teils wegen ihrer Ausstattung oder ihres Preises noch nicht als letzte Lösung angesprochen werden. Es bleibt also nach wie vor eine Aufgabe, solch ein biblisch-liturgisches Volksbuch zu schaffen, wie es hier gefordert wurde und wie es den heutigen Bedürfnissen entspricht.

Von der Bibellesung selbst wird der Weg über kurz oder lang in den meisten Fällen zur Lesung einer ausführlichen Bibelerklärung führen, die in Sinn und Gehalt der Heiligen Schrift tiefer eindringen läßt, als dies die kurzen gelegentlichen Anmerkungen in den gewöhnlichen Bibelausgaben vermögen. Auch auf diesem Gebiet macht sich gerade in letzter Zeit eine neue und vielseitige Unternehmungslust bemerkbar, sicher zum Vorteil der Sache. Man wendet sich, ohne dabei die Ergebnisse der Forschung um Text und Sinn der heiligen Bücher zu übersehen, von der rein wissenschaftlichen Erklärung, Sicherung und Verteidigung des Textes zurück zur erbaulichen Schriftauslegung, wie sie in der Frühzeit des Christentums von den Kirchenvätern in weitestem Umfang und oft überraschender Gedankenfülle geübt wurde. Schon sind eine Anzahl kleinerer Schriftenreihen zur Förderung solcher aufs Leben abzielender Schriftauslegung im Erscheinen begriffen. Der Christkönigsverlag Meitingen bei Augsburg gibt eine „Lebensschule der Heiligen Schrift" heraus, deren erstes Heftchen unter dem Titel „Bibellesung — Bibeldeutung" eine knappe, aber fürs erste ausreichende „praktische Anleitung zur Auswertung der Heiligen Schrift" aus der Feder des bekannten Bibelpädagogen Anton Stonner bringt. Ebenso erscheint eine kurzgefaßte Erklärung der Evangelien von O. Karrer im Verlag Ars Sacra, während die bereits genannte Sammlung „Bibel und Volk" (Butzon & Bercker) erklärende Hefte zur unmittelbaren Einführung in die einzelnen neutestamentlichen Schriften in Aussicht stellt.

Die Führung auf dem Gebiet praktischer Schrifterklärung übernimmt eine neue, großangelegte Buchreihe, „Die Heilige Schrift für das Leben erklärt", deren erste Bände der Verlag Herder vorlegt[3]: „Das Evangelium des hl. Matthäus und des hl. Markus", erklärt von W. Lauck, dem Herausgeber der neutestamentlichen Reihe, und der Band „Psalmen", von E. Kalt, der die Herausgabe des alttestamentlichen Teiles besorgt. Die ausgesprochen praktische Absicht, die Brücken von der Bibel zum Leben und vom Leben zur Bibel zu schlagen, bestimmt die Art sowohl wie den Umfang der Darbietung und muß naturgemäß auch bei der Beurteilung des Ganzen im Auge behalten werden.

So gibt der Psalmenband eine im wesentlichen auf dem hebräischen Text fußende, wohlgelungene Neuübertragung, nach den allgemeinen Richtlinien des Werkes ohne weiteren Apparat. Die angefügte Erklärung umschreibt, in ungezwungener Weise den einzelnen Versen folgend, den nächsten und tieferen Sinn des Schriftwortes. Mancher Leser wird überrascht sein, wie mannigfaltig und kräftig die Anregungen sind, die von dem ehrwürdigen Buch der Psalmen, diesem an Schwierigkeiten des Verständnisses durchaus nicht armen Denkmal alttestamentlichen Betens, in Frömmigkeit und Leben des Christen, auch des Christen unserer Tage, ausstrahlen können. So ist der Band zugleich eine Rechtfertigung dafür, daß die Kirche Gottes über die Jahrtausende hin im Buch der Psalmen ihr eigentliches, gottgegebenes Gebetbuch erblickt.

Der Matthäus-Band, der die neutestamentliche Reihe eröffnet, gibt ebenfalls ein gutes Bild von der Besonderheit des hier Geplanten: gediegene Einführung in das nächste Verständnis des evangelischen Berichtes, Vertiefung und Ausdeutung ins heutige Leben. Der Mittelweg zwischen dem Zuviel oder Zuwenig an sachlicher Erklärung oder praktischer Auslegung dürfte im allgemeinen mit Glück eingehalten sein, wenn es sich auch nicht vermeiden läßt, daß sich der eine vielleicht gerade da noch mehr wünscht, wo einem andern schon zuviel gegeben scheint. Auf jeden Fall gibt der Kommentar in einer leicht lesbaren

[3] Bd. XI, Erste Hälfte, und Bd. VI (XXII u. 318 S., XIV u. 524 S.) Freiburg i. Br. 1935, Herder. Geb. M 7.80 u. 14.40, bei Abnahme des Gesamtwerkes M 6.50 u. 12.—

Form eine Fülle von Aufschlüssen über sachliche Einzelheiten, die dem exegetisch ungeschulten Leser nicht geläufig sind, und darüber hinaus manch feine Beobachtung und Anregung, die wohl geeignet sind, echt christliches Leben aufzubauen. Schade nur, daß das Markusevangelium mit in die Erklärung einbezogen ist; es wäre sicher anziehend gewesen, das bei aller stofflichen Verwandtschaft wieder so ganz anders geartete Spiegelbild der Petruspredigt eigens und unter neuen Gesichtspunkten dargestellt zu finden. Eine äußere Erleichterung für ungestörten Genuß wäre es, wenn der jeweils erklärte Schriftabschnitt unmittelbar über dem Kommentar zu stehen käme. Im übrigen kann man nur wünschen, daß die hier begonnene Erklärung des Buches der Bücher glücklich voranschreite und ihren Weg auch in die christliche Familie finde.

Ein nicht zu unterschätzender Teil der Bedeutung dieses neuen Bibelwerkes liegt darin, daß es Hilfe und Vorbild gibt für die in persönlicher An- und Aussprache erfolgende Erklärung der Heiligen Schrift in der Bibelstunde. In dieser Form, die in der protestantischen Seelsorge schon seit langem eine wichtige Rolle spielt, bahnt sich allmählich auch auf katholischer Seite ein Weg zu fruchtbarer Schriftauslegung an, der vielleicht künftig in der Jugendseelsorge und darüber hinaus von besonderer Bedeutung werden wird (vgl. Bopp a. a. O. 21). Hier kommt zum Wort- und Sinngehalt der Heiligen Schrift noch die Darbietung durch das lebendig gesprochene Wort des in den meisten Fällen wohl priesterlich autorisierten Erklärers, was gewiß der Schriftauslegung neue Möglichkeiten zu einer Aktivierung religiösen Lebens eröffnet, zugleich aber auch an den Erklärer neue und nicht geringe Anforderungen stellt. Es ist darum zu begrüßen, daß auch der Frage der Bibelstunde wachsende Aufmerksamkeit geschenkt wird. Nicht nur erschien Anton Stonners grundlegendes Werk „Bibellesung mit der katholischen Jugend" (Schöningh, Paderborn) in neuer Auflage, es schlossen sich auch andere theoretisch-praktische Arbeiten in dieser Richtung an, von denen hier nur das Werk von D. Haugg, „Die katholische Bibelstunde", und die bereits oben erwähnte Sammlung „Seelsorgliche Bibelarbeit" genannt seien.

Mit der zuletzt genannten Veröffentlichung ist auch schon eine weitere Möglichkeit des Zugangs zur Heiligen Schrift angedeutet, die einleitend oder ergänzend da und dort von Belang sein wird: die Abhaltung von besondern Einführungskursen, sei es in Form eigener Arbeitstagungen, sei es in Form von abendlichen Vorträgen in den Gemeinden oder auch — ein freilich wohl kaum ausreichender Behelf — durch einen alljährlich einmal durchgeführten „Bibelsonntag", wie dies in der rührigen Zeitschrift „Katholische Bibelbewegung" (Dezember 1934) [4] vorgeschlagen wurde. Es wurden bereits an verschiedenen Orten eigene Bibeltagungen sowohl für den Klerus wie für die Laienwelt abgehalten; ein solcher für Laien gedachter Kurs fand seinen literarischen Niederschlag in dem früher hier (Bd. 130, S. 64) besprochenen Buch von E. Benz, „Das Buch der Bücher".

Daß mit alledem die Möglichkeiten der Hinführung zur Heiligen Schrift noch nicht erschöpft sind, zeigt L. Bopp in seiner genannten Schrift, die freilich vor allem auf die besondern Aufgaben des Seelsorgers abzielt. Hier sei nur noch auf einen Weg hingewiesen, der für das gesamtchristliche Leben von Bedeutung ist: das biblische Beten. Gewiß ist die offizielle kirchliche Liturgie unendlich reich an Musterbeispielen eines Betens im Wort und Geist der Heiligen Schrift, aber gerade die Rückwendung zur Liturgie hat doch zugleich den Blick dafür geöffnet, daß auch für das nichtliturgische Gemeinschaftsgebet und das private Beten eine Rückwendung zu den Urquellen christlicher Frömmigkeit nur von Segen sein könnte. Einen Versuch in der Richtung, biblisches Gut für das Beten der Gemeinschaft flüssig zu machen, stellen u. a. die Sprechchorandachten dar, die Elisabeth v. Schmidt-Pauli für verschiedene kirchliche Gelegenheiten, wie Advent- und Marienfeier, Erntedankfest usw., gestaltet hat (Verlag Val. Höfling, München).

Man darf mit Sicherheit annehmen, daß das reiche Aufblühen von Anregun-

[4] Die Zeitschrift erscheint als Mitteilungsblatt des gleichnamigen Vereins in Stuttgart, Kronenstr. 36.

gen so vielfältiger Art zum Leben mit und aus der Bibel nicht auf eine eben günstige Konjunktur zurückgeht, sondern tieferen Gründen entspringt. Es ist Sache der Berufenen — und hier ist das ganze gläubige Volk wesentlich mit berufen —, die Wege zur Bibel weiter zu bahnen und zu gehen, um der Segnungen, die unerschöpflich dem Buch der Bücher entquellen, in immer reicherem Maße teilhaftig zu werden. Denn es ist, wie L. Bopp (a. a. O. 24) richtig sagt: „Ein Volk, das aus der Bibel lebt, in dem die gewaltigen biblischen Gedanken und Gestalten lebendig werden, wird nie den Sinn für wahre Kultur, für die Ideale wahrer Freiheit, der Persönlichkeit, des Rechtes und der Gerechtigkeit einbüßen, wird nie den Idolen des Materialismus und der Masse ganz unterliegen; in einem solchen Volke wird es nie auf die Dauer an großen Gestalten fehlen, weil der große Umgang mit solchen in der Bibel die schlummernde Größe wecken wird."

Anton Koch S. J.

Tragische Weltanschauung

In den Auseinandersetzungen von heute[1] tritt eine Frage mit kennzeichnender Schärfe hervor: die Frage nach dem inneren Verhältnis von Germanentum und Christentum. Die doppelte Rückbesinnung des deutschen Volkes auf sein völkisches und religiöses Sein ist dabei ein Mittel geworden, die Trennung der Meinungen auf die Spitze zu treiben; aus der historischen Bearbeitung wurde da und dort eine philosophische und weltanschauliche Antinomie, deren Kluft auf keine Weise überbrückbar erscheint, da die für das Germanentum geforderte „tragische Weltanschauung" in absolutem Gegensatz zu der Erlösungsreligion des Christentums steht.

Wir lassen hier zunächst das Beispiel einer solchen Forderung folgen: „Das Wesen unseres germanisch-deutschen Lebens erschließt sich in einer heldisch tragischen Existenz." Unsere Form ist der Kampf um die „wesenhafte Form", die tragische Verwurzelung ist unsere „einzigartige unwiederholbare Größe". Es gibt nur zweierlei — „entweder zur Vollendung im heldischen Kampf aufzusteigen oder unterzugehen, aber keinen zivilisatorischen Zwischenzustand, der Ordnung vortäuscht und dennoch nur das Chaos verbirgt". — Der „tragischen Existenz" muß die „heldische Haltung" entgegengestellt und alles, was diese vereitelt, ausgemerzt werden. „Ehe nicht der letzte unserem völkischen Wesen fremde Bestandteil unschädlich gemacht ist, wird es keine Möglichkeit geben, die Idee unseres Lebens unmittelbare geschichtliche Wirklichkeit werden zu lassen." „Aus der orientalischen Welt kam jene Haltung, die uns auf eine fremde jenseitige Welt vertrauen lehrte, die überzeugt war, daß es eine endgültige Erlösung des Menschen aus der tragischen Existenz durch ein einmaliges geschichtliches Faktum geben könne. Wir wissen heute, belehrt durch harte und bittere Erfahrungen der jüngsten Zeit, daß uns in dieser Lage, wie Fichte es einmal aussprach, kein Mensch und kein Gott wird helfen können, wenn wir uns nicht selber helfen. Charakterloser als jeder Landes- und Hochverrat ist der metaphysische Verrat, der Verrat an der Urkraft und Ursubstanz unseres völkischen Lebens." Er ist „der schlimmste und ärgste Verrat, der immer den Verlust des völkischen Eigenlebens mit sich bringt"[2].

Der Gegensatz wird also zunächst geschichtlich basiert. Es soll der Anschein historischer Konsequenz erweckt werden, wenn man 2000 Jahre eines christlich-deutschen Lebens gleichsam verneint, weil „unser völkisches Leben in dem Augenblick, in dem es in die Geschichte eintrat, von wesensfremden Bestandteilen im Grunde zersetzt wurde", und wenn man nun in radikaler Revolution zu den Ursubstanzen des germanisch-deutschen Wesens vorstößt. Entspricht aber diese Revolution der „weltgeschichtlich einzigartigen Mission" des deutschen Volkes? Hat man mit dieser Konstruktion des germanischen Wesens überhaupt vor der Geschichte Recht? Und wenn dem so wäre, hat die Weltanschauung

[1] Man vergleiche des näheren: Bauhofer, Zum Begriff des Tragischen, in: Der katholische Gedanke 1935, Heft 3; Kuß, Der Sinn des Lebens in der Philosophie der Zeit, in: Akademische Bonifatius-Korrespondenz 1936, Heft 1; Haecker, Schöpfer und Schöpfung (1934).

[2] Siehe Fr. A. Beck in: Reichszeitung der deutschen Erzieher 1936, Heft 2.

einer „heldischen Tragik" heute noch Recht, und vor allem alleiniges Recht? Das heißt, können die Folgerungen eines metaphysischen Verrates gezogen werden?

Zunächst könnten bei der Behandlung der Fragen der Charakter des Christentums als der übernatürlichen göttlichen Offenbarungsreligion und seine universale und ökumenische Sendung und Aufgabe betont werden, zumal auf der anderen Seite die tragische Heroik als „Gesetz unseres wesenhaften völkischen Selbst" erscheint. Denn durch diesen Charakter werden die natürlichen Seinsaufgaben und Wesensausrichtungen des deutschen Menschen und Christen nicht nur nicht verneint oder verfälscht, sondern als schlechterdings notwendig bejaht und gefordert. Das Los, das der Mensch als Erdenkind zieht, das uns also zu Deutschen stempelt, bindet den Christen auch in seiner übernatürlichen Berufung, und deshalb kann von hier aus eine zwingende Trennung von seinen „ureigensten Kräften" nicht konstruiert werden. Wohl aber werden von der höheren Warte der übernatürlichen Religion aus die natürlichen Werte und Entwicklungsstationen eines Kulturaufbaues und einer Lebensanschauung maßgebend in der Erkenntnis ihrer Stellung und ihres Wertes korrigiert; und von diesem Standpunkte aus müssen wir sagen, daß wir das „Tragische" und die „heldische Tragik" als letzte metaphysische Tiefe des deutschen Wesens ablehnen, weil mit dem Christentum dem Menschen neue und wesentlichere Möglichkeiten der Lebensbeherrschung gegeben werden.

Nehmen wir die Weltanschauung der „heldischen Tragik" für die alten Germanen an, dann war es ihre Aufgabe, sich in allen Satzungen des Schicksals heroisch zu bewähren und ihr Wesen, d. h. sich selbst zu bewahren, sich m. a. W. als Repräsentanten einer „Höchstform des Menschlichen" zu zeigen, selbst wenn, oder besser, weil es den Untergang kostete. „Alles Übermaß (im besten Sinne), wie es im heldischen Menschen in die Erscheinung tritt, bricht sich ja — das ist Erfahrung und Urteil der Geschichte zugleich — an einem bekannten menschlichen oder einem unbekannten kosmischen Maß oder Gesetz und mündet somit in das Tragische aus" (Bauhofer). Sittlichkeit und Notwendigkeit sind in dieser Anschauung identisch und derartig eng miteinander verkoppelt, daß im Zwang der einen die Macht der anderen aufsteigt, daß der Mensch, während er sein Wesen bis in die Nähe der Wesenswirklichkeit steigert und zu einer menschlich höchsten Fülle des Seins emporträgt, es zu gleicher Zeit riskiert, verstümmelt und zerbricht. D. h. der Mensch setzt sich aus Gewissen die letzte Möglichkeit im Tod, stellt von vornherein die höchste Steigerung seiner selbst unter das Gesetz des Unterganges, und für ihn ist, wie M. Heidegger es heute ausdrückt, „der Tod die eigenste Möglichkeit des Daseins"[3]. „Beständig nimmt er sich fort und tritt ins veränderte Sternbild seiner steten Gefahr."[4]

Wenn nun oben gesagt wird, daß es nur zweierlei gebe, nämlich „entweder zur Vollendung im heldischen Kampf aufzusteigen oder unterzugehen", so wird diese Ansicht scheinbar vor allem durch die tragische Dichtung Friedrich Hebbels unterstützt. Für ihn gibt es zwei Formen: „entweder eine Welt, die von innen heraus, gerade aus ihrer Moral zerstört wird, um einer höheren Platz zu machen, ... oder große Naturen, die sich übermütig und übermenschlich über eine sittliche Welt erheben wollen und an ihr zerschellen, indem diese Welt sie zwingt, gegeneinander die Hände zu erheben."[5] Aber Hebbel äußert doch zu gleicher Zeit auch das skeptische Paradoxon: „Es ist nicht nur schwer, es ist unmöglich, die sittliche Pflicht zu erfüllen", obwohl sie als Pflicht bleibt, „von der nicht das Tüpfelchen auf dem i verlassen werden darf". Der „berechtigte Drang des Individuums, sich zu entfalten", die Ausübung der immanenten, wesensgeforderten Pflicht, kann es nicht vermeiden, in Schuld oder Pflichtverletzung gegenüber einem „Außen" zu fallen, die Harmonie des Weltgesetzes zu stören, wofür als Sühne nur der Untergang in „heldischer Tragik" übrigbleibt. Zwar kann man darüber zweifeln, ob diese Schuld als konkrete Schuld zu fassen ist, und M. Heidegger schiebt daher auch diesen Gedanken bis an den Anfang zurück, indem er zwar von einer

[3] Sein und Zeit I 263.

[4] Rilke, Duineser Elegien 6.

[5] Lublinski, Literatur und Gesellschaft im 19. Jahrh. IV 15.

„notwendigen Schuld" spricht, aber vor und außerhalb aller persönlichen Schuld. Die Schuld selbst jedenfalls bleibt so oder so, und darum unterwirft sich der tragische Mensch nicht dem „Geschehen", sondern dem Gesetz, das er durch sein Handeln, „durch seinen Fall selber über sich verhängt hat". Das aber heißt, daß es eben für den tragischen Menschen nicht zwei Möglichkeiten gibt, sondern nur die eine: unterzugehen. „Vollendung" ist hier notwendig „Untergang".

Deutlicher wird der Begriff, aber auch die Notwendigkeit zur Überwindung der „tragischen Weltanschauung", wenn wir seinen geschichtsphilosophischen Ort zu bestimmen suchen. Bauhofer sagt: „Es ist der notwendige, aber metaphysisch unzulängliche Versuch, sich dem Gesetze der Welt mit einer bloß irdischen, nämlich der menschlichen Kraft und Einsicht, entgegenzuwerfen", und er fügt dem schönen Worte Haeckers: „Dem tragischen Menschen entspricht das Purgatorium", die Erklärung bei: „Das Tragische ist nicht das Purgatorium, es übernimmt nicht dessen Funktion; aber das Tragische hat darin eine analogische Nähe zum Purgatorium, daß das Tragische wie das Purgatorium ein ‚Zwischenzustand' ist — jenes in Raum und Zeit, dieses in der Ewigkeit —, und daß das ‚Purgatorium' des Tragischen für das ewige Schicksal des Menschen und also vor dem höchsten Richter eine uns Menschen allerdings nicht einsichtige Bedeutung haben mag."

Aber nicht nur persönlich, sondern auch geschichtlich stellt sich das Tragische als „Zwischenzustand" dar, nämlich zwischen Mythos und Religion, oder präziser auf unsere Frage gerichtet, zwischen germanischem Mythos und christlicher Religion. Jener lebte noch ohne den im Grunde genommen nihilistischen Pessimismus des Tragischen. Wie wären die Germanen sonst dazu gekommen, sich mit Göttern zu umgeben, zu beten und zu opfern, das Schicksal ihrer selbst und ihrer Götter in die Hand einer Allmacht zu legen und schließlich „die Welt, die nach Ablauf des großen Weltenjahres dem Tode verfällt, wieder neu erstehen zu lassen, und zwar besser, als sie gewesen ist?"[6], nämlich ohne Finsternis und Tod und Untergang? Diese Welt naiver Anerkennung und Hingabe nun löst sich aus Zweifel und Skepsis in einigen starken Geistern auf. Indem sie die Regeneration der Welt als göttliche Institution und Handlung verwerfen, suchen sie in bewußter diesseitiger Weltverbundenheit selbst die Verantwortung voll und endgültig auf sich zu nehmen. An die Stelle einer zwar mangelnden, aber doch hoffnungsvollen Erkenntnis wird vom Willen her das Ethos als selbständiger Wert und als alleinige, in sich ruhende Wesensmöglichkeit aufgerichtet. Daher ist die „heldische Tragik" als letzte metaphysische Tiefe ein Zeichen der mythischen Auflösung, ein Zeichen der Zerstörung der mythischen Glaubenssubstanz oder, wie Bauhofer wieder sagt, „das schmerzliche Ja zum Tragischen stellt gleichsam auch noch die Götter in den Schatten". Das Heidentum schießt damit zu seinem Gipfel, der aber zugleich auch seine Peripetie ist, empor: Peripetie, weil dieser Zustand auch für den heroischen Menschen fraglich und problematisch ist, weil trotz seines eventuell reinigenden Charakters hinter ihm die Verzweiflung und das Nichts steht. Es ist eine klärende Opposition, aber keine haltbare Position, trotz ‚der geheimen Wonne für den Menschen in dem Bewußtsein, einsam auf sich selbst gestellt zu sein", trotz „jener unausrottbaren, geheimen Sehnsucht im Menschen, zu sein wie Gott" (Th. Haecker). Es ist auf die Dauer unmöglich, ohne idealistische Korrektur „die tragische Verwurzelung unserer Existenz als geschichtliches Schicksal anzuerkennen". Denn die Folgerung daraus, die man euphemistisch als „heldischen Kampf" bezeichnet hat, muß korrekt als ständiger, wenn auch heroischer Untergang bezeichnet werden, und wir zweifeln, daß sich mit einer noch so enthusiastischen Aufforderung zum Bereitsein zum Untergang eine Lebensform gewinnen läßt, die allgemein gültig sein kann, „in der sich das Wesen unseres Seins in voller Klarheit offenbart und durch die wir eine weltgeschichtliche Macht werden, die unüberwindbar ist". Wir zweifeln, daß sich von einer „tragischen Existenz" her die Welt gestalten läßt. Es ist schon bezeichnend, wenn M. Heidegger sich gegen „eine weltanschauliche Auswer-

[6] Simon, Mythus oder Religion 93.

tung" seiner Philosophie, die grundsätzlich auf der Bestimmung des „Seins zum Tode" beruht, verwahrt; denn eine solche Ansicht als Weltanschauung ist für ein Volk einfach nicht tragbar.

Paul Ernst, der gerade heute als dichterischer Künder deutschen Wesens betrachtet wird, sagt im Vorwort zu seiner Bekenntnisschrift „Ein Credo": „Das Höchste, was Menschenwille für sich allein erringen kann, ist das Tragische, denn das Höchste des Menschenwillens ist das Ethos; aber es gibt Höheres als den menschlichen Willen, nämlich den göttlichen, und Höheres als das Ethos, nämlich die Religion."[7] Es ist für ihn unmöglich, daß der „Wille zum Guten und Reinen" stehen bleiben kann in der „Darstellung der völligen Verzweiflung am Sinn des Lebens bei der leidenschaftlichsten Lebensbejahung durch Betonung der Freiheit des Menschen". Jenseits der „tiefen und würdevollen Zeremonie", die für ihn und für jeden Tragiker schließlich die Prüfung und Gewährung des „Helden" ist — „das schicksalgestaltende Geschehnis ist für den Helden nur eine symbolische Objektivation"[8] —, wendet Paul Ernst sich daher zur Erlösung aus Gott und aus Gnade. Diese Anschauung braucht nicht christlich zu sein, aber sie muß auch dann zugeben, daß das Christentum als „Erlösungsreligion" Gottes die „tragische Existenz" der Germanen nicht verfälscht, sondern erlöst, indem sie das Tragische in dieser Existenz auslöscht und vernichtet und die Germanen selbst aus einem Zwischenbereich in einen auch für das germanische Wesen annehmbaren Endbereich überführt. Das Tragische ist eben nicht schlechthin, sondern a u c h ein Ausdruck der germanischen Natur, den Deutschen zudem gemeinsam z. B. mit den Griechen, und für beide Völker nur erträglich in einem letzten Halt aus der Glaubens- und Gestaltform des Mythos, verständlich nur durch den beigelegten Wert einer persönlichen Reinigung aus einer tiefen Ahnung von Schuld.

Gerade die griechische Tragik sollte uns übrigens als ein überaus kennzeichnendes Paradigma dienen. Das Wunder ihrer Lebensbewältigung und Wesensannäherung wurde erst tragbar in der Erklärung und Verklärung durch die griechische Philosophie, die ihr als menschlich notwendiges Ereignis folgte und folgen mußte, sollte dieses „Wunder" als Station einer menschlichen Entwicklung erkannt und nicht als „sinnlose Willkür" entlarvt werden. Sie gibt der Entwicklung erst Sinn. „Der neue Mensch Platon, der Weise, mit seiner handelnden Erkenntnis und seinem wesenschaffenden Schauen, entlarvt nicht nur den Helden, sondern durchleuchtet die dunkle Gefahr, die er besiegt hat, und v e r k l ä r t i h n , i n d e m e r i h n ü b e r w i n d e t"[9]. Und was die Philosophie für die Griechen geleistet hat, das hat die Kirche für die germanische Welt getan, die Lösung der Verzweiflung und der tragischen „Dissonanz" in ein „vollendetes rhythmisches System der Welt".

Das Verhältnis Griechentum-Christentum und Germanentum-Christentum ist fundamental verschieden. Das Griechentum hatte zur „Erfüllung der Zeiten" eine vorbereitende Aufgabe zu erfüllen: die Schaffung einer neuen menschlichen Existenz, die dadurch charakterisiert war, daß der Mensch über sich hinaus in den Bereich eines absoluten Seins und einer allgemeingültigen Ordnung zu schauen und zu dringen suchte. Daher war es hier die Philosophie, die im Zusammenbruch des Mythos die sich erhebende „tragische Existenz" überwand. Anders im Germanentum. Seine Relation, seine Hinordnung auf Christus ist von ganz besonderer Eigenart. Schon der geschichtliche Moment der gegenseitigen Auseinandersetzung ist bemerkenswert. Denn dieser Moment liegt bereits im Zeitalter der „Erfüllung", im Zeitalter der aufgerichteten kirchlichen Macht und erhält dadurch seinen Akzent. Der germanische Mythos schaffte keine irgendwie geartete Vorbereitung für die katholische Kirche, wie es im Gesamt der griechische und römische Mythos getan hatten, sondern er stellte der Kirche den Menschentyp, der vor allem fähig war, das Sein und das geschichtliche Werden der Kirche zu tragen. Es wird also nicht eine geistige Form auf eine übernatürliche Lebensbasis transformiert, sondern ein aus mythischer Vergangenheit besonders gearteter und gestalteter Mensch bietet sich der Kirche an, um

[7] Paul Ernst, „Ein Credo".
[8] Lukacz, Theorie des Romans.
[9] Lukacz a. a. O. 18.

auf ihrem Grunde und in der Richtung, den die Kirche ihm weist, ein besonders geformtes Reich germanisch-christlicher Kultur zu errichten. Der germanische Mensch hat offenbar im Christentum etwas Konformes, ja etwas Höheres gesehen, das aber in bestimmter Weise zu seiner Art Menschsein paßte, das ihm als Vollendung seines eigenen Mythos erscheinen mußte. „Es muß einen Beweggrund gegeben haben, der die Nordleute zum Christentum herüberzog", sagt Axel Orlik[10], und dieser Grund liegt wahrscheinlich in der natürlichen Konformität und Anschauung des germanischen Mythos und der christlichen Religion. „Jeder, der etwas von der Missionsgeschichte kennt oder sich die Schwierigkeiten der modernen Mission vor Augen hält, wird immer wieder mit Überraschung feststellen, daß die Bekehrung der Germanen sich in einer erstaunlich kurzen Zeit vollzog und heidnische Rückschläge von wirklicher Bedeutung kaum kannte. Verständlich wird diese Tatsache, wenn man sich überlegt, daß", wie der germanische Mythos, „das Evangelium ebenfalls von dem Kampf zwischen Licht und Finsternis erzählte, aber gleichzeitig predigte, daß der große Kampf bestanden sei und Christus als Sieger die Pforten der Hölle bereits gesprengt habe"[11]. Der Germane fand also sein höheres Analogon sofort im Christentum, ohne erst, wie der griechische Mensch, das „Un-Zu-Hause" des Tragischen, das ihn durch ein „Sichaufrecken aus seiner naturgegebenen Abhängigkeit" aufzulösen begann, durch eine weitere Entwicklungsstation neutralisieren zu müssen. Das Tragische „liegt buchstäblich außerhalb des Christlichen", und die Germanen freuten sich, im Christentum von ihrer „tragischen Existenz" loskommen zu können. Denn nicht ein Geschehen wurde geändert, und nicht die Kräfte und Formmöglichkeiten dieses Geschehens zerstört, sondern geändert wurde nur das Gesetz, unter dem sich das Geschehen vollzieht, und dieses Gesetz ist größer als das des Tragischen oder des Untergangs; es ist das Gesetz „des Lebens". Das Tragische ist, so können wir jetzt sagen, überhaupt nicht Grundlage, sondern bereits ein Weiterschreiten, ein verzweifelter Versuch nach der Periodizität des mythischen Ablaufes mit eigenen Kräften die Trennung vom Wesen und Leben aufzuheben, es ist trotz seines hohen Ethos bereits Abfall.

Das Tragische ist eine Station auf dem Wege des germanischen Menschen in die Erlösung. Wenn man es daher als Pflicht des deutschen Menschen fordert, „sich in der Tragik unserer Existenz zu vollenden und zu behaupten", so können wir diesen Standpunkt „als reines Heidentum für nachchristliche Zeiten" nicht mehr anerkennen. „Das Tragische wird nicht ins Christliche hinein überhöht, sondern durch Christus und in Christus ausgelöscht. Vor Gott wird das Tragische zu einem bloßen Schatten. Und darum dürfen wir diesen Schatten nicht wie eine Decke über unser Herz breiten: quoniam in Christo evacuatur (2. Kor. 3, 14), in Christus hat das Tragische ein Ende" (Bauhofer).

Willy Schreckenberg.

[10] Nordisches Geistesleben (1925) 103.
[11] Simon a. a. O. 93.

Besprechungen

Christliche Erziehung

Christliche Erziehung im deutschen Volk. Eine Sammelmappe zur Lage und zu den Zeitaufgaben der katholischen Erziehung in Kirche, Schule und Haus. Hrsg. von der Bischöflichen Hauptarbeitsstelle. Düsseldorf, Reichsstraße 10. M. 2.50.

Nirgends spürt man den Wellenschlag geistiger Strömungen stärker als im Bereich der Bildung, vor allem dem der Jugendbildung. Anderseits bedarf gerade die Jugendbildung bei aller innern Dynamik, die man ihr zugestehen und sogar wünschen muß, einer zielklaren Ausrichtung und auch einer gewissen Stetigkeit, soll sie nicht überhaupt ihren Sinn als bewußtes Führen und Gestalten verlieren. Es hat daher nichts mit Ressentiment oder gar Reaktion zu tun, wenn in der vorliegenden Sammlung von Aufsätzen katholische Pädagogen, darunter solche von Rang und Namen (z. B. Antz,

Schröteler, Thieme u. a.), zur gegenwärtigen Situation der Schule, dem katholischen Bildungsideal entsprechend besonders der Bekenntnisschule, das Wort ergreifen. Man darf ohne Übertreibung sagen, daß hier in knappster Form klarste Orientierung über die wichtigsten einschlägigen Fragen geboten wird, über die eine beängstigende babylonische Sprachverwirrung entstanden war. Aber der eigentliche Wert der Mappe liegt darin, daß ihr Studium Mut und, was mehr ist, Freude zu wecken vermag, an den wahrhaft großen Aufgaben der Zeit mitzuwirken. Wir können hier nicht alle 17 Aufsätze im einzelnen besprechen. Besonders hervorgehoben zu werden verdient jedenfalls der über die „Zeitaufgaben an der Bekenntnisschule". Kein katholischer Erzieher wird diese ernste Gewissenserforschung und wahrhaft brüderliche Zurechtweisung ohne Ergriffenheit lesen können, auch — hoffentlich — die unter ihnen nicht, die geistlichen Standes sind. Noch einen zweiten möchten wir nennen: „Die Bekenntnisschule als Forderung der christlichen Kirche im deutschen Volkstum." Besonders dankbar wird der Praktiker auch sein für die Fingerzeige, die für die wichtigsten Kernfächer des Unterrichts gegeben werden: „Gedanken zur zeitgemäßen Ausgestaltung des Religionsunterrichts", „Christliches Volkstum und Volksgut in Schule und Erziehung", „Menschliche Erblehre und Eugenik", „Der neue Geschichtsunterricht und die katholische Erziehung". Diese Hervorhebung soll nicht besagen, daß die andern Beiträge, etwa die über historische und juristische Schulfragen, über Statistisches, über Elternhaus und Familie über Freizeitarbeit u. a., minder wichtig oder mindern Wertes wären. Alles in allem: eine erfreuliche Förderung katholischer Aktion und christlich-deutscher Schulbewegung! H. Stöcker.

Biedermeier auf Walze. Aufzeichnungen des Handwerksburschen Johann Eberhard Dewald, 1836—1838. Hrsg. von Georg Maria Hofmann. 8° (206 S.) Berlin 1936, Schlieffen-Verlag. Geb. M 4.20.

Wer das Buch liest, dem wird klar, was Hermann Nohl meint, wenn er irgendwo von der „weltmännischen Pädagogik" des 18. Jahrhunderts spricht, welchem noch die Reise eines der wichtigsten Erziehungsmittel war. Das ausgehende 19. Jahrhundert hatte dann mehr in wachsender Distanz von den Dingen und Menschen an Stelle der wirklichen Welt das Buch treten lassen. Hofmann hat sich ein rechtes Verdienst erworben mit der Herausgabe dieses vor hundert Jahren niedergeschriebenen Wandertagebuches des rheinischen Gerbergesellen Dewald. Obenauf in das Felleisen legte die Mutter ihr Gebetbuch von Brautzeiten. „Soll kein Tag vergehen, an dem ich es nit hervorhole." Dann geht's in fast dreijähriger Fahrt durch Deutschland, Österreich nach Ungarn und zurück durch Serbien, Italien in die Heimat. Fast wäre er auch einmal nach Frankreich gekommen. „Weiß wohl, daß die Franzosen nichts nit besser machen und im deutschen Land alles zu finden ist, was einer für sein Metier nur brauchen kann. Aber wie mir das Vaterhaus doppelt nur lieb geworden ist in der Fremde, so meine ich, müßte es nit anders sein mit allem, was mir von Kindesbeinen vertraut, wäre ich nur einmal erst außer Landes." Wenn unsere heutige Jugend, die sich das Wandern wieder erobert hat, so durch die Lande fährt — wohl ihr!

Th. Hoffmann S. J.

Geschichte

Thomas More. Von Daniel Sargent. Übersetzt von Dr. Rob. Egloff. 8° (280 S.) Luzern 1935, Räber & Cie. Geb. M 5.20 (Fr. 6.50).

In einem gehaltvollen Aufsatz im Hochland (von Bischof Konrad v. Preysing) wurde noch im vorigen Jahr dem Erstaunen Ausdruck gegeben, daß eine Persönlichkeit von der Bedeutung des englischen Lordkanzlers und Martyrers der katholischen Kirche in Deutschland nicht mehr gekannt sei. Mit Recht; denn More steht durch den überraschenden Reichtum seiner edlen Menschlichkeit wie durch seine gewinnende und im Grunde doch so ernste und starke Frömmigkeit einzigartig da. In seinem Lebensschicksal kommt uns die Tragödie der Kirche in der schweren Stunde der Glaubensspaltung ergreifend nahe und hat der Katholik in der heutigen Stunde ein packendes Vorbild. Inzwischen ist die Heiligsprechung Mores zugleich mit

der seines Freundes und Leidensgefährten, des edlen Bischofs John Fisher, erfolgt. Damit stieg auch in Deutschland das hehre Bild des englischen Kanzlers empor. Neben manchen kleinen Lebensabrissen erhielten wir gleich drei größere Leben, die alle ihren eigenen Wert haben. Zuerst erschien eine Übersetzung der Biographie Henry Bremonds, des geistvollen französischen Meisters der religiösen Literaturgeschichte (bei Habbel, hrsg. von Joh. M. Höcht und R. von der Wehrt). Sodann bot uns Alfons Erb das Leben Mores (zugleich mit dem Fishers), so wie ein warmherziger Apostel auf Grund der geschichtlichen Quellen, aber in lebendiger Nähe zu dem heutigen religiösen Menschen, es sieht und gesehen haben möchte (Caritasverlag Freiburg i. Br.). Das dritte ist von dem Professor der Harvard-Universität Sargent. Es scheint uns das beste. Die Umwelt wird in vielen Einzelzügen sichtbar, der Held bewegt sich darin in frischer Klarheit, die menschliche und geschichtliche Bedeutung dieses Lebensschicksales erschließt sich ohne Rhetorik, aber in überzeugender Eindringlichkeit. Dem Verfasser ist es gelungen, etwas von dem köstlichen Reiz, der von der Person des englischen Humanisten und Heiligen ausgeht, seiner ganzen Darstellung mitzuteilen, den schlichten und doch so köstlichen Humor, die sichere Überlegenheit über Leben und Schicksal, die sich nicht aufdrängt, aber ihren Wert wie von selbst offenbart.

E. Böminghaus S. J.

Liturgie

Bete mit der Kirche. Von Joseph Kramp S. J. 8° (552 S.) Münster i. W. 1936, Regensberg. Geb. 4.80.

In einer Zeit der Besinnung auf den Menschen als Gemeinschaftswesen und der Abkehr von allem liberalistischen Subjektivismus und Individualismus unternimmt es der Verfasser, den Leser in die kirchliche Gedankenwelt zu diesen Fragen einzuführen. Theoretische Auseinandersetzungen freilich werden gemieden. Der Leser wird angeleitet, mit der Kirche und als Glied der Kirche zu beten. Das Gebet der Kirche in seiner objektiven Formenprägung und in seiner Betätigung durch Priester und Gläubige ist ein Kunstwerk; und es wird der Versuch gemacht, in das Verständnis dieser künstlerischen Formen vorzustoßen und — soweit Kunst erlernbar ist — zu der Kunst des kirchlichen Betens anzuleiten.

Eigene Kapitel sind gewidmet dem Sonntag, den Festkreisen und Festzeiten. Es wird versucht, den Geist der einzelnen Formulare sprechen zu lassen. So ersteht vor unsern Augen das überwältigende Werk der ganzen christlichen Religion, der kirchlichen Frömmigkeit, die den heute wieder besonders geschätzten Vorzug hat, fast ausschließlich aus den Urquellen unseres Glaubens, aus der Heiligen Schrift, zu schöpfen. Und so eröffnen sich wie von selbst die Beziehungen von Bibel und Liturgie und die Wege zu einer verständnisvollen Lesung der Heiligen Schrift. Besonders zeitnahe erschließt sich die Welt der Psalmen, der Evangelien und der Briefe des Völkerapostels.

Es handelt sich nicht um eine Neuauflage oder Neubearbeitung von des Verfassers früherem Werk: „Meßliturgie und Gottesreich", sondern um eine neue Arbeit. Das Buch wendet sich vor allem an den christlichen Beter und an alle, die zum Beten anzuleiten berufen sind.

J. Kramp S. J.

Christentum von heute

Das Edle und der Christ. Von D. Dr. Richard Egenter. 8° (143 S.) München 1935, Kösel & Pustet. Kart. M 2.80.

Vom Fragen und Suchen der deutschen Gegenwart ausgehend, gibt die Schrift zunächst in steter Auseinandersetzung mit neueren Auffassungen (Nietzsche, Scheler, Nicolai Hartmann) einen klaren Begriff des Edlen, das über die Sphäre des Vitalen hinausgehoben und in der Vollkommenheit des Seins gesehen wird, und zeigt einleuchtend die Voraussetzungen und „Krontugenden" menschlichen Adels. Mit überzeugendem Nachdruck wird dann Nietzsches Ableitung des Christentums aus dem Sklavenaufstand der Masse widerlegt und der Nachweis erbracht, daß die Werte des Edlen, der Ehre und der Freiheit in der Welt echten Christentums ihre Pflege und ihre Verklärung finden.

Zum rechten Verständnis der Schrift wird es gut sein, den ersten Teil, der die

Schilderung des edlen Menschen enthält, im Lichte des zweiten zu lesen, der dem Edlen die Rangordnung im Christentum anweist; denn der erste Teil endet in etwas bedenklicher Nähe der „schönen Seele" Schillers (S. 75), dessen ethisches Ideal doch eine tiefere Einsicht in die Tragik vermissen läßt, die auch und gerade über dem sittlichen Ringen des Menschen liegt.

In der durchgängig grundsätzlichen Darstellung fallen immer wieder auf Zeitfragen und Zeitmängel bezeichnende Streiflichter, die offenen Blick und gesundes Urteil verraten. So wird mit Recht betont, daß es in der christlichen Erziehung mehr auf die Heranbildung selbständiger, innerlich freier Charaktere ankommt als auf die Züchtung von äußerer Legalität und Korrektheit. In der Forderung, daß die Kirche jeder Zeit das Evangelium auf neue Weise zu verkünden hat und daher mit innerer Unabhängigkeit und Aufgeschlossenheit den Wandel der Formen beachten muß, dürften alle wachen Christen einig sein. Schwieriger ist natürlich die Entscheidung über die Ausführung dieser Forderung, da die Kirche a u c h die Aufgabe hat, dem Verkehrten in den Zeitideen zu widerstehen. Vielleicht hätte noch stärker hervorgehoben werden sollen, daß alle edle Sittlichkeit sich im Dienste der objektiven Werte, besonders der Wahrheit und der Gerechtigkeit, aufbaut und daß echter Adel nicht viel über Adel spricht, wie auch der wahre Held nicht über Heldentum redet, gemäß dem altchristlichen Worte: „Non loquimur magna, sed vivimus."

Die leichtverständliche, wissenschaftlich und literarisch gut gestützte Schrift ist auf dem ausgewählten Gebiete eine Veranschaulichung des Satzes, daß die Gnade die Natur voraussetzt und in unvergleichlicher Weise entfaltet; sie ist daher ein Beitrag zur immanenten Rechtfertigung des Christentums.

M. P r i b i l l a S. J.

V o m S i n n d e r E h r f u r c h t. Von P a u l W o l f f. 8° (125 S.) München 1935, Kösel & Pustet. Kart. M 2.50.

Das Hauptverdienst der behutsam ihren Gegenstand abtastenden Schrift ist die anschauliche Darstellung, welch große und universale Bedeutung die Ehrfurcht, diese „geistgewordene Scham" (Scheler), für die Gesamthaltung des Menschen in Wissen und Glauben, für seine Beziehung zur sichtbaren und namentlich zur unsichtbaren Welt hat. Gut gesehen und gezeichnet ist der Doppelaffekt in der Ehrfurcht, die zugleich Liebe und Scheu, ein Hindrängen zu ihrem Objekt und ein Abgedrängtsein von ihm umschließt. Eingehend wird diese Spannung im Verhältnis des Menschen zu Gott dargetan und metaphysisch auf die Seinsanalogie (ähnlich-unähnlich) zwischen beiden zurückgeführt. Und zwar ist die Ehrfurcht nicht nur eine Folge der rechten Verbindung mit Gott — sei es im Glauben, sei es in der Hingabe —, sondern auch ihre Wurzel.

Der Verfasser betont, daß die Ehrfurcht aus der Liebe hervorgeht, und leugnet im Gegensatz zum sprachlichen Ausdruck jeden Zusammenhang der Ehrfurcht mit der Furcht, verkennt aber in etwa das Positive, das — auch ethisch gesehen — in der Furcht oder der Furchtfähigkeit liegt. Gegen Schluß verliert sich die Darstellung zu sehr in metaphysische und theologische Untersuchungen, die mir vom eigentlichen Thema nicht gefordert scheinen oder auch beliebig erweitert werden könnten. Einiges ist dabei anfechtbar. So verbietet es schon die Ehrfurcht, anzunehmen, Suarez habe im Glaubensakt die Wahrhaftigkeit Gottes nach Art eines Auskunftsbüros aufgefaßt. Die pädagogische Bedeutung der Ehrfurcht wird nicht eigens behandelt, empfängt aber indirekt Anregungen, da die religiöse Ehrfurcht in die Nähe Gottes führt und dadurch den Menschen befähigt, „nach allen Seiten zu ein Mensch" zu sein.

M. P r i b i l l a S. J.

D a s G o t t e s j a h r 1936. Hrsg. von W i l h e l m S t ä h l i n. 8° (125 S.) Kassel 1936, Bärenreiter-Verlag. Kart. M 2.85.

In diesem Jahrbuch sind 27 kleinere theologische Aufsätze vereinigt, die vom Standpunkt eines traditionsverbundenen Protestantismus aus die Einheit der Bibel aufzeigen wollen. Mit Recht wird hervorgehoben, daß die geistigen Kämpfe der Gegenwart nach einer gründlichen Kenntnis der Heiligen Schrift verlangen und daß sich nur dem gläubigen Sinn der ganze Reichtum erschließt, der in

ihr verborgen liegt. Der Inhalt des Buches ist aber nicht kritische Auseinandersetzung mit den heutigen Gegnern der Bibel, sondern fromme, besinnliche Versenkung in ihre großen, leitenden Gedanken über Gott, die Natur, den Menschen und seine Erlösung in Christus, die Kirche, die Urzeit und Endzeit. Wiewohl die Aufsätze von verschiedenen Verfassern herrühren, sind sie doch alle auf einen einheitlichen Ton gestimmt und atmen tiefe Ehrfurcht vor den Heiligen Schriften als den Urkunden göttlicher Offenbarung. Da sie durchaus positiv gehalten sind, findet der Katholik kaum etwas, was seinen Widerspruch herausforderte, wohl aber vieles, was als gemeinsames christliches Erbgut ihn mit dem gläubigen Protestanten verbindet. Nur sei zu S. 30 angemerkt, daß auch nach katholischer Lehre Christus die Mitte der Bibel ist.

Wo gelegentliche Streiflichter auf die jetzige Lage des Christentums fallen, zeigen sie deutlich, daß der Ernst der Stunde ohne Selbsttäuschung erkannt ist. So heißt es S. 103: „Es wird offenbar, daß der weitaus größte Teil der abendländischen Menschheit sich seit Jahrhunderten hinter einer mit christlichen Zeichen geschmückten Fassade in dem Haus dieser Welt eingerichtet hat. Die Fassade stürzt heute ein." Diese Sätze stammen vom Herausgeber, dessen Beiträge besonders wertvoll sind. Von ihm sei auch das zutreffende und pietätvolle Wort hierhergesetzt (S. 105): „Alle Innigkeit der Marienverehrung kreist um das Wunder der wirklichen und leibhaftigen Menschwerdung und schaut in dem gesegneten Schoß der Jungfrau die ganze erste Schöpfung an als die Stätte der neuen Geburt."

M. Pribilla S. J.

Die Gestaltung des Abendlandes. Eine Einführung in die Geschichte der abendländischen Einheit von Christoph Dawson. Deutsch von I. Mühlenkamp. 8° (323 S.) Leipzig 1935, Hegner. Geb. M 9.50.

Dawson hat der guten Sache des gefährdeten Abendlandes einen wichtigen Dienst erwiesen. In einer Zeit, da radikale Extremisten sich darin einig sind, die christliche Tradition Europas so oder so untergehen zu lassen, zeigt er in wohltuender „abendländischer" Haltung, wo sich die wahren Grundlagen unserer Kultur befinden. Er behandelt die Zeit von 300 etwa bis 1000. Zu oft summarisch abgetan, beginnt diese eigenartige Epoche des Übergangs von Antike zu Mittelalter erst durch die neuere Forschung die ihr zustehende Bedeutung zu erhalten, Bildzeit nämlich unserer Kultur zu sein, und D. kann schon viele Ergebnisse der wissenschaftlichen Einzelarbeit verwerten. Dazu gehört vor allem, daß er in seine Darstellung, ausgehend von den „Grundlagen" (Röm. Reich, Kirche, Völkerwanderung), auch die Entwicklung des Ostens zum „Orient" einbezieht, denn daran ist erst das Werden der abendländischen Einheit ganz verständlich. Die weltliche Kultur des Westens zwischen Alarich und den Ottonen ist ja zunächst arm zu nennen im Vergleich mit der von Byzanz oder dem Islam, sie wächst langsam im Schatten ihrer Umgebung heran, und D. betont mit Recht den von Byzanz nach Westen strömenden Einfluß. Daß trotzdem das christliche Abendland wurde, lag einmal in der unverbrauchten kulturellen Dynamik der westlichen Völker (189), dann aber darin, daß diese Kraft einen unbeirrbaren Führer hatte in der in zahllosen Kämpfen gegen die „Orientalisierung" rein gebliebenen Kirche, die in ihre kulturelle Tätigkeit die urtümlichen Traditionen des Westens wie die große Überlieferung des griechischen Ostens einschmolz. Bei all dem wird einem von neuem der schöpferische Impuls der Heiligen und Helden der Zeit lebendig. D. macht deutlich, wie selbst ihrer allem rein weltlichen Bemühen abholden und darum oft als „mönchisch-simplistisch" geschmähten Haltung (Gregor I.) die Rettung wahrer Kultur entspringen konnte (195 f.). In Einzelheiten sind hier noch kleine Korrekturen anzubringen. So wird das Verhältnis der Theologie Augustins zur geistigen Tatkraft noch positiver im Sinne Augustins auszulegen sein (76); schief scheint mir auch der Satz, ohne Rhetorik hätten wir keine höhere weltliche Kultur (74); im übrigen hat D. den positiven Sinn des Wachstums zur mittelalterlichen Einheit gut gezeigt. Aus Sorge um das Abendland geschrieben, ist sein Buch eine lebendige Verteidigung des echten Abendlandes, ein Aufruf zur Erneuerung seiner wahren Einheit. — Angefügt ist dem Band

ein besinnliches Nachwort von H. Wild über „Mensch und Geschichte".

W. Kölmel.

Naturwissenschaften

Das Heilfasten und seine Hilfsmethoden. Von Dr. med. Otto Buchinger. gr. 8° (194 S.) Stuttgart-Leipzig 1935, Hippokrates-Verlag. Kart. M 7.25

Der Verfasser sagt im Vorwort: „Dieses Buch, ich weiß es, ist ein merkwürdiges Buch." Das Merkwürdigste liegt wohl darin, daß in ihm Voraussetzungen und Einflüsse, sowohl beim Arzt wie beim Kranken, besprochen werden, die sonst nicht ausdrücklich genannt werden. Das eigentlich Medizinische und Wissenschaftliche wird in den Kapiteln „Die Physiologie des Fastens", „Die Kurmethode", „Die Wirkungen auf verschiedene Krankheiten" und „Die Hilfsmethoden" dargelegt. Fasten wird im Sinne völliger Enthaltung von jeglicher festen Nahrung verstanden. Nur Wasser, Tee und Fruchtsäfte, und das in nicht zu großen Mengen, werden erlaubt. Man kann sich denken, daß jemand, der das bis zu 40 und mehr Tagen erträgt, in einer eigentümlichen Seelenverfassung sein muß: in einer Stimmung der Reue und Buße, wenn die Krankheit auf Unmäßigkeit und Genießerei zurückzuführen ist, und in jedem Fall in der Stimmung einer entschlossenen Entsagung. Diese Stimmung zu fördern und klug ins Religiöse hinüberzuspielen, soll nach dem Verfasser kein leitender Fastenarzt unterlassen. Das „Beten" gehöre so recht eigentlich zu einer richtigen Fastenkur.

Dr. Buchinger spricht aus Erfahrung. Er hat sich selbst durch Fasten geheilt und Tausende von Kuren geleitet. Ausgeschlossen sind die zehrenden Krankheiten, wie Tuberkulose, der Basedow, der Krebs. Auch hohes Alter, organische Herzerkrankungen und Dummheit lassen die Kur als ungeeignet erscheinen. Daß auch außerhalb des eigentlichen Fastens große Mäßigkeit und vegetarische Ernährungsweise empfohlen wird — Eier und Milch sind gestattet —, ist beim Verfasser selbstverständlich. Er bedauert es, daß die katholische Kirche ihre Fastenpraxis bis auf kümmerliche Reste aufgegeben habe, obwohl sie in ihrer Liturgie die heilsamen Wirkungen, auch auf die Gesundheit des Leibes, hervorhebt. Vielen Lesern wird das Buch in der Tat manches Merkwürdige bieten.

K. Frank S. J.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftwalter: Theo Hoffmann S. J., München. Für Österreich im Sinne des Preßgesetzes verantwortlich: W. Peitz S. J. (Feldkirch, Vorarlberg, Leonhardsplatz 2). Mitglieder der Schriftwaltung: A. Koch S. J., Jos. Kreitmaier S. J., J. Overmans S. J. Anschrift der Schriftwaltung: München 2 NO, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher 32 749). Verantwortlich für den Anzeigenteil: Max Brendel, Freiburg i. Br. — DA. II. Vj. 1936 8170 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.

1935 Hf 8720

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums. Lex.8° Nürnberg, Verlagseigentum des Germanischen Museums.

Jahrgänge 1934 u. 1935. Mit 32 Abbildgn. (114 S.) 1935.

Baska, M., O. S. B., The Benedictine Congregation of Saint Scholastica (1852—1930). 8° (VIII u. 154 S.) Washington 1935, Catholic University.

Böker, H., Einführung in die vergleichende biologische Anatomie der Wirbeltiere. gr. 8° Jena, Fischer.

I. Bd. Mit 228 Abbildgn. im Text. (XII u. 228 S.) 1935. 12 M.

Delanglez, J., S. J., The French Jesuits in Lower Louisiana (1700—1763). 8° (XXVI u. 548 S.) Washington 1935, Catholic University.

Delp, A., S. J., Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers. kl. 8° (VI u. 128 S.) Freiburg 1935, Herder. Kart. 2.60 M.

Die Heilige Schrift für das Leben erklärt. Herders Bibelkommentar. Herausgeber E. Kalt u. W. Lauck. 16 Bde. gr. 8° Freiburg, Herder.

XI. Bd.; Das Evangelium des hl. Matthäus und des hl. Markus. 1. Hälfte. Erklärt von W. Lauck. Mit 1 Bild. (XXII u. 318 S.) 1935. 5.60 M.; geb. 7.80 M. u. 9.60 M. Bei Abnahme des Gesamt-Bibelwerkes: 4.80 M.; geb. 6.50 M. u. 8 M.

Ehrlich, W., Der Sinn der Geschichte. Einleitung in die Transzendentalgeschichte. 8° (42 S.) Zürich 1935, Rascher & Cie. Kart. 1.20 M.

Engel, J., Im Umbruch der Zeit. Kurzpredigten für die Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres. 8° (VI u. 332 S.) Breslau 1935, Aderholz. Kart. 5 M.

Fischer, Th., Bindung und Bekenntnis. Laienbriefe aus dieser Zeit. kl. 8° (208 S.) Einsiedeln 1935, Benziger & Co. Geb. 4.20 Fr. (3.50 M.)

Folliet, J., Morale internationale. kl. 8° (216 S.) Paris 1935, Bloud & Gay.

Goldmann, M., S. S. U., In St. Ursulas Gefolge. Vom Werden, Wachsen und Wirken des Ursulinen-Klosters in Frankfurt a. M. und seiner Filialen. kl. 8° (524 S.) Frankfurt a. M. 1935, Carolus-Druckerei.

Homann, B., Der Mythus und das Evangelium. Die evangelische Kirche in Abwehr und Angriff gegenüber dem „Mythus des 20. Jahrhunderts" von Alfred Rosenberg. 8° (XVI u. 200 S.) Witten 1935, Westdeutscher Lutherverlag. Kart. 3 M.

Katann, O., Aufgaben des positiven Katholizismus auf literarischem Gebiet. 8° (40 S.) Innsbruck 1935, Tyrolia-Verlag. Kart. 1.50 S.

Katholische missionsärztliche Fürsorge. Jahrbuch 1935. Hrsg. von C. Becker S. D. S. Mit Abbildgn. gr. 8° (176 S.) Würzburg 1935, Selbstverlag.

Kindermann, H., Handbuch der Kulturgeschichte. 4° Potsdam, Athenaion.

10.—12. Lfg. Mit 2 Tafeln und mit Bildern im Text. (Je 48 S.) 1935.

Mally, E., Erlebnis und Wirklichkeit. Einleitung zur Philosophie der natürlichen Weltauffassung. gr. 8° (136 S.) Leipzig 1935, Klinkhardt. Geb. 5.80 M.

Michael, O., Der Mann im Holz. Geschichten um einen Beichtstuhl. kl. 8° (200 S.) Einsiedeln 1935, Benziger & Co. Geb. 3.80 M. (4.60 Fr.)

Müller, N., Die Völkerkirche im deutschen Volk. Gegenwartsfragen im Lichte der Wahrheit. 8° (268 S.) Kevelaer 1935, Bercker. Geb. 4.80 M.

Nielen, J., Aus der Fülle Christi. Rundfunkvorträge. 12° (262 S.) Paderborn 1935, Bonifacius-Druckerei. Kart. 2.40 M.

Olgiati, F., La Pietà christiana. Esperienze ed indirizzi. kl. 8° (XII u. 452 S.) Mailand 1935, Vita e Pensiero. 9 L.

Paas, Th., Das Alexianerkloster in Köln-Lindenthal in seiner geschichtlichen Entwicklung. Hrsg. von Br. B. Giergen. Mit 16 Tafeln. 8° (VIII u. 248 S.) Köln 1935, Kloster der Alexianerbrüder.

Pfliegler, M., Der Religionsunterricht. gr. 8° Innsbruck, Tyrolia-Verlag.

1. Bd.: Die Teleologie der religiösen Bildung. (298 S.) 1935. Kart. 9.60 S. (5.30 M.)

Sallinger, F., Maria Lichtenegger. Leben und Tugenden eines Landmädchens. 2. Aufl. Mit 7 Abbildgn. 12° (118 S.) Graz 1935, Styria-Buchhandlung. Kart. 1.26 S.

Schenk, J., Der Papst spricht zu Fragen der Zeit. kl. 8° (138 S.) Kevelaer 1935, Butzon & Bercker. Geb. 2.40 M.

Schuchhardt, C., Vorgeschichte von Deutschland. 3., verb. Aufl. Mit 317 Abbildgn. gr. 8° (XII u. 400 S.) München 1935, Oldenbourg. Geb. 9.60 M.

Schumacher, A., Das Schloßfräulein von Meersburg. Die Tage der Droste am Bodensee. 8° (80 S.) Konstanz 1935, Reuß & Itta. Kart. 1.80 M.

Schwartz von Megges, R., Die Geschichte des Kollegs der Gesellschaft Jesu in der königlichen Freistadt Sopron (Ödenburg) 1636—1773. 8° (VIII u. 120 S.) Veszprém (Ungarn) 1935, Diözesandruckerei.

Steinheim, S., Vom Bleibenden und Vergänglichen im Judentum. 8° (58 S.) Berlin 1935, Vortrupp-Verlag. Kart. 2 M.

Thomas v. Aquin, Summa Theologica. Deutsch-lateinische Ausgabe. Hrsg. vom Katholischen Akademikerverband. kl. 8° Salzburg, Pustet.

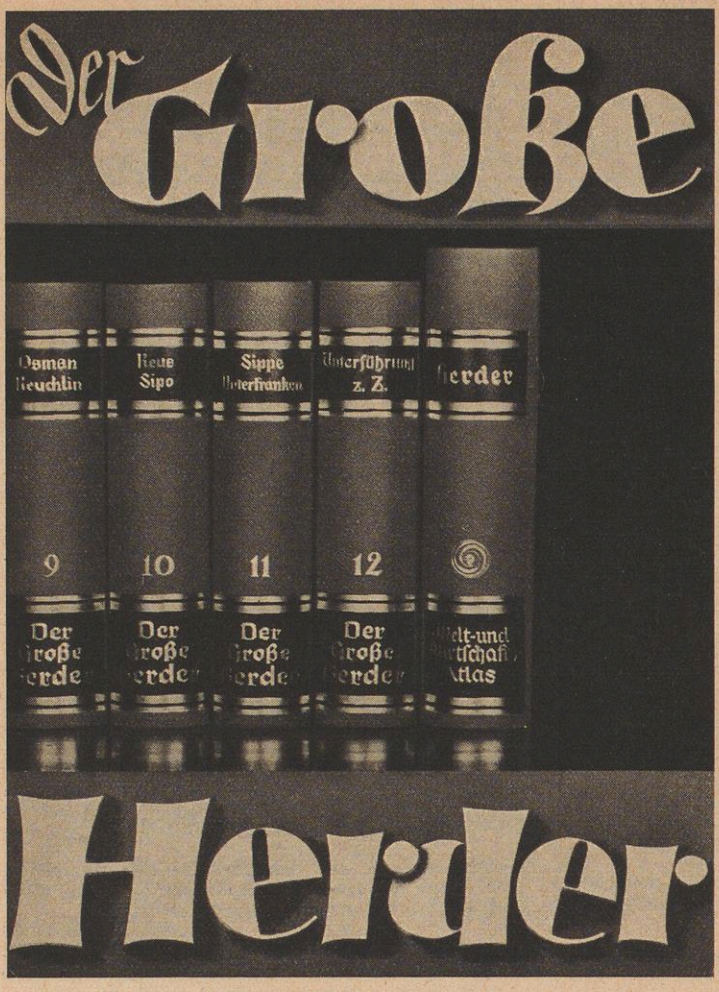
XXIX. Bd.; Die Sakramente Taufe und Firmung. (XXIV u. 578 S.) 1935.

Unsere Schweizer Heimat. Ein Buch für Landsleute im Ausland. Hrsg. von der Neuen Helvetischen Gesellschaft und der Auslandschweizer Kommission. Mit vielen Abbildgn. gr. 8° (160 S.) Zürich 1935, Orell Füßli.

Vring, G. v. der, Die Geniusmuschel. Roman. 12° (356 S.) Breslau 1935, Bergstadtverlag. Geb. 4.80 M.

Wagner, A., Die Stammtafel des Menschengeschlechtes. kl. 8° (16 S.) Saarbrücken 1935, Görres-Buchhandlung.

Wilmsen, A., Zur Kritik des logischen Transzendentalismus. 8° (X u. 250 S.) Paderborn 1935, Schöningh. 7.60 M.



ist vollendet!

Das jüngste deutsche Großlexikon,
die Enzyklopädie alles Wissens- und Lebenswerten,
das christliche Gegenstück zur Aufklärungs-enzyklopädie der Französischen Revolution

Vaterland, Luzern, schreibt:

«Es ist ein monumentales Werk, das uns die Summe des Wissens unserer Zeit von der geistig festen katholischen Stellung aus bietet, ein Werk, auf das der deutschsprechende, ja der Weltkatholizismus stolz sein kann! Doch ist es nicht allein dieses harmonisch-allgemeine Weltbild, das den ‚Großen Herder' auszeichnet, sondern gleichermaßen imponieren an ihm auch Zeitaufgeschlossenheit und Zeitverbundenheit, offener Blick und tiefes Verständnis für Eigenart und Fremdart, Eigenkultur und Fremdenkulturen. — Es ist hier wieder ein im Wissen und in der Mentalität umfassendes Lexikon, wertbeständig und gültig weit über die katholischen Grenzen hinaus.»

Lassen Sie sich kostenlos und unverbindlich zu dieser Brücke ins Leben führen vom

VERLAG HERDER • FREIBURG IM BREISGAU

Alle Buchhandlungen nehmen Bestellungen an

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

André, H., A. Müller u. E. Daqué, Deutsche Naturanschauung als Deutung des Lebendigen. Mit 33 Abbildg. 8° (192 S.) München 1935, Oldenbourg. Kart. 4.80 M.

Baur, L., Metaphysik. [Philosophische Handbibliothek. VI. Bd.] 3., neubearb. Aufl. gr. 8° (XII u. 430 S.) München 1935, Kösel & Pustet. Geb. 12 M.

Bradish, A. v., Der Briefwechsel Hofmannsthal-Wildgans. Ergänzter Neudruck. 8° (68 S.) Zürich 1935, The Franklin-Press.

Brauer, Th., Adolf Kolping. [Deutsche Priestergestalten. I. Bd.] kl. 8° (268 S.) Kevelaer 1935, Butzon & Bercker. Kart. 3.20 M.; geb. 3.80 M.

Brodrick, J., S. J., Saint Peter Canisius. Mit 24 Abbildgn. gr. 8° (XVI u. 860 S.) London 1935, Sheed and Ward. Geb. s 25.—

Esdorp, V., Kartothek des Ich. System einer Lebensführung. 8° (244 S.) Wien 1934, Saturn-Verlag.

Foerster, F., Ewiges Licht und menschliche Finsternis. Überzeitliches für unsere Zeit. 8° (124 S.) Luzern 1935, Vita-Nova-Verlag. Kart. 4 Fr. (3.20 M., 7 S.)

Fraenger, W., Clemens Brentanos Alhambra. 8° (78 S.) Berlin 1935, Verlag Die Runde. Kart. 4 M.

Ghéon, H., Das Geheimnis von Lisieux. Verdeutscht von F. Schmal. kl. 8° (258 S.) Graz 1935, Styria. Kart. 2.60 M. (4.50 S.)

Goertz, J., S. V. D., Conceptus totalitatis in philosophia H. Driesch. gr. 8° (114 S.) Mödling 1934, Missionshaus St. Gabriel.

Groeteken, A., Dietrich Kolde von Münster. [Deutsche Priestergestalten.] kl. 8° (280 S.) Kevelaer 1935, Butzon & Bercker.

Hanß, J., Maria, die schöne und hilfreiche Mutter. Wahre Begebenheiten aus neuer und neuester Zeit über die Marienverehrung. 8° (176 S.) Limburg a. d. Lahn 1935, Gebr. Steffen. Kart. 2 M.

Hättenschwiller, A., Kurzgefaßter Tätigkeitsbericht für das Jahr 1934/35 des Schweizer. Kathol. Volksvereins. 8° (40 S.) Luzern 1935, Volksvereins-Verlag.

Hatzfeld, A., Felix Timmermans, Dichter und Zeichner seines Volkes. Mit 75 Abbildgn. im Text. kl. 4° (108 S.) Berlin 1935, Rembrandt-Verlag. Kart. 4.50 M.; geb. 6 M.

Heinisch, P., Die Heilige Schrift des Alten Testamentes. gr. 8° Bonn, Hanstein.
I. Bd., 3. Abt.: Das Buch Leviticus. (VIII u. 132 S.) 1935. 4.50 M.

Istituto di scienze economiche. Economia corporativa. 8° Mailand, Vita e Pensiero.
Serie I. Ed. F. Vito. (IV u. 238 S.) 1935. 15 L.

Kalt, E., Die Psalmen. [Die Heilige Schrift für das Leben erklärt. Herders Bibelkommentar. VI. Bd.] gr. 8° (XIV u. 524 S.) Freiburg 1935, Herder. 11 M.; geb. 14.40 M. u. 16.80 M.

Kennst du das Land der Bibel? 30 farbige Heilig-Land-Bilder (Postkarten) mit Vortragstext. Herausgegeben von der Katholischen Bibelbewegung Stuttgart, Kronenstraße 46. Preis 4.50 M.

Münz, E., Bonifatius. Briefe um Kirche und Staat. 8° (68 S.) München 1935, Hueber. Geb. 1.20 M.

— Die Mutter Gottes schreitet über das Donauland. Legenden. Mit 4 Tafeln. 8° (72 S.) München 1935, Hueber. Geb. 1.80 M.

Pölzl, F. X., u. Th. Innitzer, Kurzgefaßter Kommentar zu den vier heiligen Evangelien. 8° Graz, Styria.
II. Bd.: Markus mit Ausschluß der Leidensgeschichte. 3. Aufl., umgearbeitet von G. Steltinger. (LII u. 348 S.)

Pribilla, M., S. J., Fürchtet euch nicht! Grundsätzliche Erwägungen zur kirchlichen Lage. 12° (II u. 46 S.) Freiburg 1935, Herder. 0.30 M.; 100 Stück 28 M.; bei 500 Stück je 100 Stück = 25 M.; bei 1000 Stück je 100 Stück = 20 M.

Przywara, E., S. J., Polarity. A German Catholic's Interpretation of Religion. Übersetzt von A. C. Bouquet. 8° (XII u. 150 S.) London 1935, Oxford University-Press. Geb. 8 s 6 d.

Sargent, D., Thomas More. Aus dem Englischen übersetzt von R. Egloff. 8° (280 S.) Luzern 1935, Räber & Cie. Geb. 6.50 Fr. (5.20 M.)

Schairer, R., Not, Kampf, Ziel der Jugend in sieben Ländern. 8° (192 S.) Frankfurt a. M. 1935, Societäts-Verlag. Kart. 3.20 M.

Schaukal, R. v., Von Kindern, Tieren und erwachsenen Leuten. 8° (200 S.) München 1935, Hueber. Geb. 2.60 M.

Schnell, H., München. Leben — Bauten — Schätze. Ein Kurzführer. Mit 50 Abbildgn. 12° (64 S.) München 1935, Dreifaltigkeits-Verlag. Geb. 1.50 M.

Schwartz, E., Concilium universale Chalcedonense. [Acta conciliorum oecumenicorum. Tom. II, Vol. III, Pars I.] 4° (XVIII u. 260 S.) Berlin 1935, de Gruyter & Co. 68 M.

Scupoli, L., Der geistliche Kampf. Übertragen von G. Wellstein S. O. Cist. 16° (314 S.) Limburg a. d. Lahn 1935, Gebr. Steffen. Geb. 1.25 M.

Sertillanges, A., O. P., Katechismus der Ungläubigen. Verdeutscht von F. Halka Graf Ledóchowski. kl. 8° Graz, Styria.
IV. Bd.: Die Sakramente. (110 S.) 1934. Kart. 1.50 M. (2.50 S.)
V. Bd.: Die letzten Dinge. (178 S.) 1935. Kart. 2 M. (3.50 S.)

Stach, I. v., Die Beichte. Eine Novelle. 8° (64 S.) München 1935, Hueber. Geb. 1.20 M.

Stegmüller, Fr., Geschichte des Molinismus. gr. 8° Münster i. W., Aschendorff.
I. Bd.: Neue Molinaschriften. (XII, 80* u. 788 S.) 1935. 41 M.

Sternberg, L., Der Dom zu Limburg in der Entwicklungsgeschichte der rheinischen Kunst. Mit 61 Abbildgn. Lex.-8° (170 S.) Limburg a. d. Lahn 1935, Gebr. Steffen. Geb. 4.80 M.

Thomas von Kempen, Nachfolge Christi. Übersetzt von G. Wellstein S. O. Cist. 16° (524 S.) Limburg a. d. Lahn 1933, Gebr. Steffen. Geb. 1.50 M.

Tobar-Donoso, J., La Iglesia Ecuatoriana en el siglo XIX. 8° Quito, Editorial Ecuatoriana.
I. Bd.: 1809—1845. (XX u. 634 S.) 1934.

Van Gorp, J., Het duitsche proza sedert den oorlog. 8° (256 S.) Mecheln 1935, Het Kompas. 30 Fr.

Volmer, A., O. F. M., Bischof Konrad Martin von Paderborn. [Deutsche Priestergestalten. II. Bd.] kl. 8° (198 S.) Kevelaer 1935, Butzon & Bercker. Kart. 2.85 M.; geb. 3.40 M.

Wehner, J., Das große Vaterunser. Legenden um die sieben Bitten. 8° (136 S.) München 1935, Hueber. Geb. 2.40 M.

Weinrich, F., Die versiegelte Kuppel. Erzählungen und Dichtungen. 8° (126 S.) München 1935, Hueber. Geb. 1.80 M.

Wesseling, W., Die heilige Ehe. Andenken an eine eucharistische Familienwoche für Eheleute. 12° (76 S.) Münster i. W. 1935, Herz-Jesu-Missionshaus.

Weyers, W., Der Georgsdom zu Limburg. Festschrift zur 700-Jahr-Feier. Mit 61 Abbildgn. u. 3 Grundrißtafeln. gr. 8° (96 S.) Limburg a. d. Lahn 1935, Gebr. Steffen. Kart. 2 M.

Wühr, W., Der Sachsenführer Widukind. Quellentexte. 12° (40 S.) Paderborn 1935, Schöningh. Kart. 0.60 M.

Zerkaulen, H., Beethoven in Amsterdam. Eine Erzählung. 8° (58 S.) München 1935, Hueber. Geb. 1.20 M.

— Gesegneter Tag. Gesamtausgabe der Gedichte. 8° (106 S.) München 1935, Hueber. Geb. 1.80 M.

Neue Herderbücher: Suchende Seele



Paul Wilhelm von Keppler, Bischof von Rottenburg

JOSEPH GÖTTLER, Univ.-Professor in München

Geschichte der Pädagogik in Grundlinien. 3., umgearbeitete Auflage. (392 Seiten) In Leinen 6.80 M.

„Das herrliche Buch enthält eine Fülle von theoretischem und praktischem Wissen, das gerade unserer Zeit doppelt nottut. Für alle Völker ist und bleibt die Geschichte eine unersetzliche Lehrmeisterin. Viele Irrtümer und Irrlehren würden nicht immer wieder selbst gute Menschen verwirren, wenn die Geschichte selbst zur Führerin genommen würde. Sehr habe ich mich gefreut, daß von den im Buche genannten Personen auch kurz einige Lebensdaten angegeben wurden, dadurch erhält das Buch einen viel größeren praktischen Wert." P. B. van Acken S. J.

BENEDIKT MOMME NISSEN

Kultur der Seele. Priester, Denker, Künstler in Kirche und Volk. (206 Seiten, 7 Bildtafeln) Brosch. 2.50 M., Leinen 3.80 M.

Es geht dem Verfasser um die tiefe Sorge eines jeden nachdenklichen Menschen: mit den Augen des jetzigen Mönches und einstigen Malers schaut er auf Kirche und Volk als Träger der Seelenkultur, auf Priester, Denker und Künstler als deren berufene Pfleger. Momme Nissen behandelt: Albertus Magnus, Albert von Lauingen, Thomas von Aquin, Thomas von Kempen, Dürer, Rembrandt, Goethe, Langbehn.

ANTON STONNER

Heilige der deutschen Frühzeit. 2 Bände.

1. Bd.: **Aus der Zeit der karolingischen und sächsischen Kaiser.** (288 Seiten, 14 Tafeln) In Leinen 5.40 M.

2. Bd.: **Aus der Zeit der salischen und staufischen Kaiser.** (282 Seiten, 9 Tafeln) In Leinen 5.40 M.

Es ist heute die Überzeugung vieler, daß unsere Zeit am leichtesten über die alten deutschen Heiligen das Verständnis für das Heilige und Christliche, so wie es Gott unserem Volk zubestimmt hat, wiederzugewinnen vermag. Aus diesem Gedanken heraus hat D. Dr. Anton Stonner im Herbst 1934 den ersten Band des Werkes „Heilige der deutschen Frühzeit" veröffentlicht, das von der Kritik überaus anerkennend aufgenommen wurde. Man begrüßte vor allem, daß „in diesen Heiligenleben nicht bereits hundertmal Geschriebenes noch einmal abgeschrieben, sondern aus den besten Quellen jede Lebensgeschichte neu gestaltet wird".

Siehe auch Inserat „Neue Herderbücher: Ewige Zeugen".

ADOLF DONDERS

Paul Wilhelm von Keppler, Bischof von Rottenburg, ein Künder katholischen Glaubens. Mit 9 Bildern. (250 Seiten) Leinen 7 M.

Ein guter Hirt nach Christi Willen, ein begnadeter Prediger, ein Schriftsteller voll Darstellungskraft, — ein ganzer Mann: so stellt Dr. Donders den großen Rottenburger Bischof als Vorbild insbesondere vor die geistliche studierende Jugend und die gebildeten Katholiken im weiteren Sinn!

JOHANNES LINDWORSKY S. J.

Psychologie der Aszese. Winke für eine psychologisch richtige Aszese. (104 Seiten) Kartoniert 1.40 M.; in Leinen 2.20 M.

Diese schmale Buch gibt eine Zusammenfassung der wichtigen Gedanken u. Einsichten des Verfassers, und damit eigentlich alles, was der Psychologe dem Novizenmeister wie dem Novizen oder der führungslos nach Vollkommenheit strebenden Seele zu sagen hat, — damit ihre Aszese, vor Fehlgängen und Kraftvergeudung bewahrt, möglichst Großes zu Gottes Ehre erreiche.

JOSEF PRESTEL

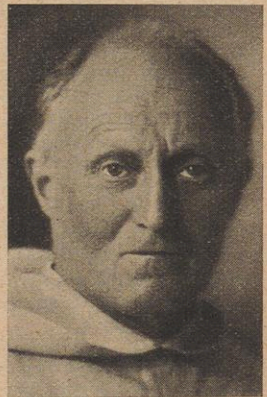
Deutsche Literaturkunde. Erbgut und Erfüllung. (220 Seiten) In Leinen 3.80 M.

„Es ist wirklich ein Genuß, die ganze deutsche Literaturgeschichte in dieser gedrängten, von persönlicher Auffassung durchgeistigten Darstellung zu lesen. Besonders begrüßenswert ist der letzte Abschnitt ‚Wende und Wille', worin unsere jüngsten Dichter und ihre Werke treffend gekennzeichnet und beurteilt werden. Das Buch ist von edler Begeisterung für den seelischen Reichtum unserer deutschen Literatur durchpulst." (Deutscher Hausschatz.)

FRANZ XAVER GEYER

50 Jahre Auslandsdeutsche Missionsarbeit für Glauben und Volkstum. Mit 56 Abbildungen. (ca. 264 Seiten, davon ca. 40 Seiten Bilder) In Leinen ca. 4.80 M.

Das Buch ist geschrieben, um den Gedanken der auslandsdeutschen Seelsorge dem deutschen Volke nahe zu bringen. 44 Jahre weilte Bischof Geyer im Ausland in vier Weltteilen. Was er in der Seelsorge für die unter einer großen Überzahl von Heiden, Mohammedanern und nichtkatholischen Christen zerstreuten europäischen, orientalischen sowie deutschen Katholiken in Ägypten, Nubien und im Sudan gewirkt, gesehen und erfahren hat, das ist in diesem Buch erzählt.



Momme Nissen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Allers, R., Temperament und Charakter. Fragen der Selbsterziehung. 12° (110 S.) München 1935, Ars sacra. 1.80 M. (2.25 sFr.); geb. 2.80 M. (3.50 sFr.)

Arnold, F., Das Diözesanrecht nach den Schriften Hinkmars von Reims. 8° (VI u. 216 S.) Wien 1935, Mayer & Co. Kart. 6 S. (4 M.)

Baxa, J., Die Malteser. Schauspiel in fünf Akten nach den Entwürfen Friedrich Schillers. 8° (122 S.) Würzburg, Wächter-Verlag.

Belloc, H., Oliver Cromwell. Ein Mann seiner Zeit. Deutsch von B. Doermann. Mit 12 Karten. 8° (342 S.) Einsiedeln 1936, Benziger & Co. Geb. 7.50 Fr. (6.20 M.)

Bendiek, H., O. F. M., Der Gegensatz von Seele und Geist bei Ludwig Klages. gr. 8° (XII u. 164 S.) Werl i. Westf. 1935, Franziskus-Druckerei. 4 M.

Bernard, H, S. J., Sagesse chinoise et philosophie chrétienne. Essai sur leurs relations historiques. 8° (XII u. 278 S.) Tientsin 1935, Hautes Etudes.

Böckmann, P., Hölderlin und seine Götter. gr. 8° (X u. 456 S.) München 1935, Beck. 12 M.; geb. 14.50 M.

Borst, J., Lobsinge dem Herrn, meine Seele. Gebete deutscher Dichter. 8° (144 S.) Würzburg, Rita-Verlag. Kart. 2.40 M.

Bothmer, A. v., Das goldene Alphabet der Arbeit. Hrsg. von M. v. Bothmer. 12° (238 S.) Paderborn 1935, Bonifacius-Druckerei. Kart. 2 M.

Buchner, M., Vorgeburtliche Erziehung. Mit 8 Bildern. 12° (38 S.) München 1935, Ars sacra. 0.40 M. (0.50 sFr.)

Coudenhove, J., Der Kristall. Ein Buch für Mädchen. Mit 16 Bildtafeln. gr. 8° (VIII u. 308 S.) Freiburg 1935, Herder. 3.50 M.; geb. 4.80 M.

Deml, F., Regensburg, die steinerne Sage. Gedichte. 8° (32 S.) München, Manz.

Dennefeld, L., Histoire d'Israël et de l'ancien Orient. kl. 8° (218 S.) Paris 1935, Bloud & Gay.

De Raeymaeker, L., Metaphysica generalis. Editio altera, penitus recognita. gr. 8° (XXII u. 530 S.) Löwen 1935, Warny.

Tom. I: Doctrinae expositio.
Tom. II: Notae historicae.

Dunin-Borkowski, St. v., S. J., Aus den Tagen Spinozas. Geschehnisse. Gestalten, Gedankenwelt. gr. 8° Münster i. W., Aschendorff.

II. Tl.: Das neue Leben. (VI u. 444 S.) 1935. 22 M.

Dutli-Rutishauser, M., Der Hüter des Vaterlandes. Ein Bruder-Klaus-Roman. 8° (320 S.) Einsiedeln 1935, Benziger & Co. Kart. 4.50 Fr. (3.75 M.); geb. 5.40 Fr. (4.50 M.)

Eddington, A., Die Naturwissenschaft auf neuen Bahnen. Aus dem Englischen übersetzt von W. Westphal. Mit 4 Tafeln. gr. 8° (VI u. 320 S.) Braunschweig 1935, Vieweg & Sohn. Geb. 12 M.

Egenter, R., Das Edle und der Christ. 8° (144 S.) München 1935, Kösel & Pustet. Kart. 2.90 M.

Felder, H., O. M. Cap., Die Ideale des hl. Franziskus von Assisi. 4. Aufl. gr. 8° (XVI u. 446 S.) Paderborn 1935, Schöningh. Kart. 6.50 M.; geb. 8 M.

Fernholz, H., Klassenkameraden. Sieben Wege in die Welt. kl. 8° (IV u. 200 S.) Freiburg 1935, Herder. 2.60 M.; geb. 3.80 M.

Fischer von Poturzyn, Afrika von oben. Mit 3 Junkers nach Kapstadt. Mit 60 Abbildgn. 8° (200 S.) Berlin 1935, Union. Kart. 5.80 M.

Fülöp-Miller, R., Leo XIII. und unsere Zeit. Macht der Kirche — Gewalt der Welt. Mit 14 Tafeln. 8° (218 S.) Zürich 1935, Rascher & Co. Geb. 5.80 M.

Gabele, A., Mittsommer. Erzählungen. kl 8° (VI u. 208 S.) Freiburg 1935, Herder. 2.40 M.; geb. 3.60 M.

Groß, K., Die Unterpfänder der römischen Herrschaft. gr. 8° (132 S.) Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. 5.50 M.

Guardini, R., Vom Leben des Glaubens. kl. 8° (176 S.) Mainz 1935, Grünewald. Kart. 3.25 M.; geb. 3.80 M.

Haringer, J., Vermischte Schriften. kl. 8° (256 S.) Salzburg 1935, Pustet. 6 S. (3.60 M.); geb. 8 S. (4.80 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° Einbände: Halbleder und Halbfranz. Freiburg, Herder.

XII. Bd.: Unterführung bis Zz. Mit Anhang: A. Systematisches Verzeichnis der Rahmenartikel, Tafeln, Bildseiten oder Bildgruppen. B. Ergänzende Verweisungen. (VI S., 1702 Sp. Text u. 144 Sp. Beilagen, 20 Tafeln, zusammen 1613 Bilder.) 1935. Geb. 34.50 M. u. 38 M.

Hoffmann, R., Pauline aus Kreuzburg. 8° (344 S.) Leipzig 1935, List. Geb. 3.80 M.

Hohenlohe, C., Ursprung und Zweck der Collatio legum Mosaicarum et romanarum. gr. 8° (28 S.) Wien 1935, Mayer & Co.

Jürgensmeier, F., Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik. 5. Aufl. gr. 8° (346 S.) Paderborn 1935, Schöningh. Kart. 5.80 M.; geb. 6.80 M.

Kipp, H, Moderne Probleme des Kriegsrechts in der Spätscholastik. [Görres-Gesellschaft. 68. Hft.] gr. 8° (126 S.) Paderborn 1935, Schöningh. 6.80 M.

Kluge, M., Johannes Reinkes dynamische Naturphilosophie und Weltanschauung. gr. 8° (VI u. 168 S.) Leipzig 1935, Hirzel. 5 M.

Kneip, J., Hausrückweihnacht. Erzählungen. Mit Bildern. kl. 8° (80 S.) Köln 1934, Stauten-Verlag. Kart. 1.50 M.; geb. 2 M.

Köberle, A., Evangelium und Zeitgeist. Studien zum Menschenverständnis der Gegenwart. gr. 8° (186 S.) Leipzig 1935, Dörffling & Franke. Kart. 4 M.

Kosch, W., Das Katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon. Lex.-8° Augsburg, Haas & Grabherr.

21 Lfg. (160 Sp. u. 8 Tafeln.) 1935, Subskription 3.60 M.

Kosmas, R., Siehe, Er ist vor den Toren. Ein Adventsbuch. 12° (118 S.) Einsiedeln 1936, Benziger & Co. Geb. 2.40 Fr. (2 M.)

Koester, W., S. J., Wir Christen heute. [Deutsche Predigten. II Bd.] 8° (94 S.) Frankfurt a. M. 1936, Carolus-Verlag. Kart. 1.60 M.

Kreuzberg, P., Deutsche Vor- und Frühgeschichte mit besonderer Betonung des Rheinlandes. 8° (230 S.) Saarlouis 1935, Hausen-Verlag. 2.50 M.; geb. 3.75 M.

Krüger, K. J., Hugo von Hofmannsthal und Richard Strauß. Versuch einer Deutung des künstlerischen Weges von Hugo von Hofmannsthal. gr. 8° (284 S.) Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. 10 M.

Kuckhoff, J., Erziehersünden. Ein Büchlein von der Liebe zur Jugend. kl. 8° (88 S.) Hildesheim 1935, Borgmeyer. Kart. 0.90 M.

Kuhlmann, G., Theologische Anthropologie im Abriß. [Sammlung gemeinverständlicher Vorträge. 180.] 8° (44 S.) Tübingen 1935, Mohr. 1.50 M.

Ledig, G., Philosophie der Strafe bei Dante und Dostojewski. gr. 8° (86 S.) Weimar 1935, Böhlaus Nachf. 3 M.

Linzen, K., Zug der Gestalten. 3. Aufl. 8° (316 S.) München 1935, Kösel & Pustet. Geb. 5.60 M.

Lux, H. J., Heiliges Wissen. Ein Führer zur Reinheit für deutsche Jungen. Mit 8 Bildern. 12° (46 S.) München 1935, Ars sacra. 0.40 M. (0.50 sFr.)

Mandlinger, A., O. F. M., Die Freude an Christus. Ansprachen zur katholischen Morgenfeier. kl. 8° (72 S.) München 1935, Lentner. Kart. 0.70 M.

Marianhiller Missionskalender. 48. Jahrg. 1936. Mit vielen Bildern. 4° (110 S.) Würzburg, Marianhiller Mission. 0.50 M.

Maritain, J., Von der christlichen Philosophie. Aus dem Französischen übertragen von B. Schwarz. [Bücherei Christliches Denken. I. Bd.] kl. 8° (206 S.) Salzburg 1935, Pustet. 3.50 M. (6 S); geb. 4.50 M. (7.50 S.)

Meyer, Haus-Atlas. 2° (170 Haupt- u. Nebenkarten u. 138 S. Text mit 51 Karten.) Leipzig 1935, Bibliographisches Institut. Geb. 12 M.

Moll, N., Das Landeserziehungsheim St. Josef in Landau-Queichheim und seine Familienheime. gr. 8° (VI u. 194 S.) Landau-Queichheim 1935, Druck & Verlag St. Josef. Geb. 2 M.

Möllenbrock, K., Die religiöse Lyrik der Droste und die Theologie der Zeit. gr. 8° (122 S.) Berlin 1935, Junker & Dünnhaupt. 4.80 M.

Molo, W. v., Ein Deutscher ohne Deutschland. Friedrich-List-Roman. kl. 8° (550 S.) Berlin 1935, Holle & Co. Geb. 3.75 M.

Muckermann, H., Die Religion und die Gegenwart. 4. Aufl. kl. 8° (344 S.) Essen 1935, Fredebeul & Koenen. Kart. 3.80 M.

Mühle, H., Das Lied der Arbeit. Selbstzeugnisse der Schaffenden. Mit 8 Abbildgn. kl. 8° (290 S.) Gotha 1935, Klotz. 3 M.

Müller, J. B., S. J., Mota Saheb. Von Erlebnis zu Erlebnis im Wunderland Indien. Mit 1 Titelbild. 8° (VI u. 210 S.) Freiburg 1935, Herder. 2.40 M.; geb. 3.60 M.

Muschg, W., Die Mystik in der Schweiz (1200—1500). 8° (456 S.) Frauenfeld 1935, Huber & Co. 10.50 Fr. (8.40 M.); geb. 13.50 Fr. (10.80 M.)

Nieremberg, J., S. J., Von Gottes Schönheit. Deutsch von M. Dietz S. J. 12° (102 S.) Paderborn 1935, Schöningh. 0.75 M.

Pareik, F., Neues Erkennen. Anbahnung zeitgemäßer Änderung des menschlichen Erkennens. 8° Gelsenkirchen-Buer, Vestische Buchhandlung.

I. Tl.: Unsere Zeit zur Untersuchungsmethodik. (60 S.) 1935.

Peters, N., Unsere Bibel. Die Lebensquellen der Heiligen Schrift. 3. Aufl. 8° (XVI u. 384 S.) Paderborn 1935, Bonifacius-Druckerei. Kart. 4 M.

Pfarreien Münchens, Die katholischen, in ihrer historischen Entwicklung. Hrsg. von der kath. Heimatmission München. Mit 14 Tafeln. gr. 4° (16 S.) München 1935, Huber.

Pfliegler, M., Der Religionsunterricht. gr. 8° Innsbruck, Tyrolia. Kart. je 5.30 M. (9.60 S.); geb. 6.80 M. (12 S.)

II. Bd.: Die Psychologie der religiösen Bildung. (296 S.)

III. Bd.: Die Methodik der religiösen Bildung. (344 S.)

Rademacher, H., M. S. C., Mystik und Humanismus der Devotio Moderna in den Predigten und Traktaten des Johannes Veghe. 8° (136 S.) Hiltrup i. W. 1935, Herz-Jesu-Missionshaus. 3.50 M.

Ramm, H., Der Brachthof. Roman. 12° (302 S.) Breslau 1935, Bergstadtverlag. Kart. 4.50 M.

Rarkowski, F., Katholisches Militär-Gebet- und Gesangbuch. 16° (256 S.) Berlin 1935, Bercker. Geb. 1 M. u. 2 M.

Reich, K., Kant und die Ethik der Griechen. [Philosophie und Geschichte. 56.] 8° (48 S.) Tübingen 1935, Mohr. 1.50 M.

Richli, A., Otto Wikardts Weg. Roman. kl. 8° (394 S.) Luzern 1935, Haag.

Riehl, W., Die Volkskunde als Wissenschaft. 8° (48 S.) Tübingen 1935, Laupp. 1.80 M.

Rops, D., Tod, wo ist dein Sieg? Roman. Aus dem Französischen übertragen von M. Pobé. 8° (540 S.) Freiburg (Schweiz) 1935, Verlag der Universitätsbuchhandlung.

Rudloff, L. v., O. S. B., Kleine Laiendogmatik. 3. u. 4. Aufl. kl. 8° (258 S.) Regensburg 1935, Pustet. Kart. 2.60 M.

Rudolf, K., Der Aufbau. Jahrbuch der katholischen Aktion in Österreich 1935. gr. 8° (270 S.) Wien 1935, Seelsorger-Verlag. Kart. 5.60 S. (3.60 M., 4.50 s.Fr.)

Sawicki, Fr., Lebensanschauungen alter und neuer Denker. 8° Paderborn, Schöningh.

I. Bd.: Das heidnische Altertum. 4. Aufl. (VIII u. 180 S.) 1935. Geb. 3.30 M.

II. Bd.: Die christliche Antike und das Mittelalter. (VIII u. 176 S.) 1926. Geb. 3.30 M.

III. Bd.: Von der Renaissance bis zur Aufklärung. 3. Aufl. (VIII u. 238 S.) 1929. Geb. 3.80 M.

IV. Bd.: Kant und das 19. Jahrhundert. (VIII u. 276 S.) 1935. Geb. 3.80 M.

Schaumann, R., Der Major. Roman. 8° (VI u. 384 S.) Berlin 1935, Grote. 4.80 M.

Scheeben, M. J., Der Erneuerer katholischer Glaubenswissenschaft. Hrsg. vom Kathol. Akademikerverband. 8° (142 S.) Mainz 1935, Grünewald. Kart. 3 M.

Schilling, O., Sozialer Katechismus. 3. Aufl. kl. 8° (140 S.) Rottenburg a. N. 1935, Bader. 2.50 M.

Schmitt, L., u. E. Lehmann, Deutsche Literaturgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. kl. 8° (VI u. 144 S.) Leipzig 1935, Bibliographisches Institut. Geb. 1.80 M.

Schneider, F., Deutsches Dante-Jahrbuch. gr. 8° Weimar, Böhlaus Nachf.

XVII. Bd. Neue Folge 8. Bd. (VIII u. 214 S.) 1935. Geb. 14 M.

Schneller, F., Blaubuch eines Herzens. Roman. 8° (VI u. 304 S.) Freiburg 1935, Herder. Geb. 4.80 M.

Schreiber, G., Volk und Volkstum. Jahrbuch für Volkskunde. Mit 16 Tafeln. gr. 8° (312 S.) München 1936, Kösel & Pustet. 12 M.

Schünemann, K., Österreichs Bevölkerungspolitik unter Maria Theresia. gr. 8° Berlin, Verlag Deutsche Rundschau.

I. Bd. (X u. 410 S.) Kart. 5 M.

Schussen, W., Die Geschichte des Apothekers Johannes. 8° (IV u. 130 S.) Freiburg 1935, Herder. 1.60 M.; geb. 2.60 M.

Schwegler, Th., O. S. B., Geschichte der katholischen Kirche der Schweiz von den Anfängen bis auf die Gegenwart. gr. 8° (288 S.) Schlieren-Zürich 1935, Neue Brücke.

Seld, A. v., Dokumente zu Friedmanns Kampf gegen die Tuberkulose. 8° (XXII u. 200 S.) Hamburg 1935, Selbstverlag.

Severus, E. v., u. Th. Bogler, Rittertum und Frauenehre. [Heiliges Reich. X. Bd.] Mit 3 Tafeln. kl. 8° (168 S.) Paderborn 1935, Schöningh. Kart. 1.80 M.

Soiron, Th., O. F. M., Heilige Theologie. Grundsätzliche Darlegung. kl. 8° (178 S.) Regensburg 1935, Pustet. Kart. 3.20 M.

Spörl, J., Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung. gr. 8° (146 S.) München 1935. Hueber. 4.80 M.

Stadler, Th., Die sozialen Kundgebungen der Päpste 1832/1931. kl. 8° (126 S.) Einsiedeln 1935, Benziger & Co. Geb. 3.80 Fr. (3.15 M.)

Stählin, W., Das Gottesjahr 1936. 16. Jahrg. gr. 8° (126 S.) Kassel 1935, Bärenreiter-Verlag. 2.85 M.

Stonner, A., Heilige der deutschen Frühzeit. gr. 8° Freiburg, Herder.

II. Bd.: Aus der Zeit der salischen und staufischen Kaiser. Mit 9 Tafeln. (XII u. 270 S.) 1935. 4 M.; geb. 5.40 M.

Stotzingen, G. v., Christin und die sieben Wellen. Roman. kl. 8° (206 S.) Innsbruck 1935, Tyrolia. Geb. 4.30 M.

Sudbrack, K., S. J., Die Kommunionerziehung in der Familie. Stoffsammlung für Seelsorger und Erzieher. 8° (110 S.) Bonn a. Rh. 1935, Geschäftsstelle der Marianischen Männerkongregation. 1.20 M.

Thomas, A., Die Darstellung Christi in der Kelter. Eine theologische und kulturhistorische Studie. Mit 47 Abbildgn. Lex.-8° (200 S.) Düsseldorf 1936, Schwann. Geb. 9.50 M.

Tillmann, F., Handbuch der katholischen Sittenlehre. Lex.-8° Düsseldorf, Schwann.

Bd. IV, 1: Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. Die Pflichten gegen Gott. (316 S.) 1935. 10 M.; geb. 12 M.

Timmermann, O., Der Ruf der alten Glocken. Ein Heimweg vom Luthertum zur Mutterkirche. kl. 8° (156 S.) Paderborn 1935, Schöningh. Kart. 1.60 M.; geb. 2.90 M.

Tönnies, F., Geist der Neuzeit. gr. 8° (VIII u. 214 S.) Leipzig 1935, Buske. Geb. 8 M.

Torthofer, H., Der fahrende Schüler. Roman des Johannes Butzbach. 8° (IV u. 298 S.) Freiburg 1935, Herder. 3.60 M.; geb. 4.80 M.

Utitz, E., Masarik als Volkserzieher. 1850—1935. 8° (26 S.) Prag 1935, Orbis-Verlag. 10 Kc.

Viller, M., S. J., u. a., Dictionnaire de spiritualité. Fascicule V. 4° (320 Sp.) Paris 1935, Beauchesne. 20 Fr.

Wachsmann, K., Untersuchung zum Vorgregorianischen Gesang. 8° (VI u. 138 S.) Regensburg 1935, Pustet.

Weber, A., Kurzgefaßte Volkswirtschaftslehre und Volkswirtschaftspolitik in einem Bande. gr. 8° (XII u. 370 S.) München 1935, Duncker & Humblot. Geb. 5.80 M.

Weihnachtskrippe, Die. Elftes Jahrbuch des Kartellverbandes deutscher Krippenfreunde. Mit 18 Tafeln. kl. 4° (72 S.) Regensburg 1935, Habbel.

Werk, Das. Monatshefte zur Pflege deutschen Schrifttums. Mit 4 Tafeln. gr. 8° (68 S.) Wien 1935, Payer & Co. Einzelheft 2 S., Jahresabonnement 20 S.

Werthmann, G., Wir wollen dienen! Glaubenskraft als Quelle unserer Wehrkraft. 16° (96 S.) Berlin 1935, Bercker. 0.40 M.

Wolff, P., Vom Sinn der Ehrfurcht. 8° (126 S.) München 1935, Kösel & Pustet. Kart. 2.50 M.

Zanger, A., Zeugnisse für die Beicht. gr. 8° (66 S.) Rottenburg a. N. 1935, Selbstverlag. Kart. 0.60 M.; bei 12 Exemplaren 0.50 M.

Anzeigen

Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftleitung

Das Gesamtwerk ist wieder auf der Höhe der Forschung

JOSEPH FRÖBES

Lehrbuch der experimentellen Psychologie

Großoktav. 2 Bände und ein Nachtrag

I. Band: Mit 64 Textfiguren und 1 farbigen Tafel. 658 Seiten. Geheftet 8.40 M.; in Leinen 10.— M.; zusammen mit dem Nachtrag geheftet 9.90 M.; in Leinen 11.50 M.

II. Band: Mit 19 Textfiguren und 1 Tafel. 676 Seiten. Geheftet 8.40 M.; in Leinen 10.— M.

Soeben erschienen:

Neue Forschungsergebnisse als Nachtrag zu Band I $^{2-3}$ (1923) 44 Seiten. Geheftet 1.50 Mark.

Fröbes' Lehrbuch der experimentellen Psychologie, im In- und Auslande berühmt, ist durch das Ergänzungsheft auf den gegenwärtigen Stand der Forschung gebracht. Die kleine Schrift handelt über Ziel und Wege der empirischen Psychologie, über Wesen und Gesetzlichkeit der verschiedenen Empfindungen, Wahrnehmungen und Vorstellungen.

VERLAG HERDER / FREIBURG I. BR.

DIE SOZIAL-LEHRE

NACH LEO XIII. UND PIUS XI.

unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft

von Johann Bapt. Schuster S.J.

Großoktav / 164 Seiten / Kartoniert 4.80 M.

In größeren, wieder in Kapitel gegliederten Abschnitten werden behandelt zuerst die scholastische Soziallehre als Fundament der päpstlichen Rundschreiben, dann das Sein der Gesellschaft als eine eigenartige Ganzheit, endlich das Sozialprinzip der Subsidiarität. Ein letzter Abschnitt erörtert die Soziallehre des Corpus Christi mysticum, er zieht weiter die Nutzanwendung der philosophischen Untersuchungen auf das Problem Wirtschaft und Staat und bringt dann eine abschließende Würdigung der scholastischen Gesellschaftslehre. Alle, denen es um die Erkenntnis des Wesentlichen und Wahren in diesen Fragen zu tun ist, werden mit Gewinn nach diesem Buch greifen.

Verlag Herder, Freiburg im Breisgau

Wichtige Neuerscheinung

KARL KOCH

Widukind

Heide und Heiliger

★

Was wissen wir sicher von Widukind?

Keines seiner Worte ist uns überliefert. Aus seinen Taten, aus den wenigen gesicherten Aussagen früher Zeugnisse sucht diese Arbeit sein Bild zu formen.

Die ragende Gestalt eines wirklich Großen unserer Frühzeit wächst, befreit von Legenden und schlimmen Verfälschungen, aus den Quellen empor.

Bilddokumente unterstützen anschaulich die gemessene wissenschaftliche Darstellung. Diese erste Widukindarbeit aus umfassender Sicht, aus der Feder von Karl Koch, dem bewährten Kenner der Christianisierungszeit unseres Vaterlandes, fordert die Beachtung jedes gebildeten Deutschen.

64 Seiten, mit 7 Abbildungen auf Tafeln und einer Sippentafel Widukinds, in Ganzleinen gebunden mit Schutzumschlag RM. 3.80, broschiert RM. 2.60

Zu beziehen durch jede Buchhandlung

Verlag J. P. Bachem / Köln

BÜCHER, DIE BILDEN

Oskar Bauhofer

EINHEIT IM GLAUBEN

Von göttlicher Ordnung und menschlicher Not. Geb. RM. 4.40

«In einer wunderbar durchsichtigen, die schwierigsten Fragen plastisch herausarbeitenden Sprache.» (Der kath. Gedanke.)

«Was für wunderbar tiefe u. scharfsinnige Gedanken in diesem Buch!» (Karl Pfleger.)

Hilaire Belloc

OLIVER CROMWELL

Ein Mann seiner Zeit. Geb. RM. 6.20

«Eine Darstellung von ungewöhnlich schlagender Sinnfälligkeit.» (Frankf. Ztg.)

«Eine bis ins Innerste dringende Menschenkenntnis und sittliche Kraft in diesem Werk meistervollen Könnens.» (Kölnische Volkszeitung.)

BENZIGER VERLAG / EINSIEDELN / KÖLN
DURCH ALLE BUCHHANDLUNGEN

Entwürfe für Missionspredigten

Von P. Honoratus Strauch O. F. M.

I. Teil: 24 Themen über die ewigen Wahrheiten. 285 Seiten, kart. 2.— RM.

II. Teil: 16 Themen für Standespredigten. 214 Seiten, kartoniert 2.— RM.

Ein gutes Hilfsmittel zur Ausarbeitung von Volksmissionspredigten bieten jedem Volksmissionar diese Entwürfe. Besonders dem jungen Missionar werden sie für gute Vorbereitung, Einteilung und schnelle Übersicht des Stoffes sehr gute Dienste leisten, viel Mühe und kostbare Zeit ersparen. Aber auch erfahrene Fachleute greifen gern zu diesem Werk zurück, um Grundsätzliches mit Zeitgemäßem zu verbinden.

Antonius-Verlag und Druckerei
Breslau 26 - Carlowitz

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Ancelet-Hustache, J., Les Dames du Calvaire. kl. 8° (XXI u. 207) Paris 1935, Bloud et Gay. Fr. 12.—

Bauer, F., Gottesstreiter. Balladen. 8° (76) München 1935, Chr. Kaiser. Kart. 1.60 M.

Bauer, P., Gefährten des Lebens. Ein Lied der Liebe (Gedichte). 8° (VII u. 248) Bochum 1935, F. Kamp. Geb. 3.80 M.

Baumann, F., S. J., Ewiger, Dir ein lebendiges Lied! Gedichte und Gebete. kl. 8° (96) Ellwangen 1935, Schwabenverlag. Kart. 1 M.

Beebe, W., 923 Meter unter dem Meeresspiegel, 2. Aufl. gr. 8° (255 u. 128 Abbildg.) Leipzig 1935, F. A. Brockhaus. 8 M. Geb. 9.50 M.

Bethe, E., Ahnenbild und Familiengeschichte bei Römern u. Griechen. kl. 8° (XII u. 121 u. 4 Tafeln) München 1935, C. H. Beck. 2.80 M. Geb. 3.80 M.

Bilz, J., Einführung in die Theologie. gr. 8° (VI u. 168) Freiburg i. Br. 1935, Herder & Co. 3.60 M. Geb. 4.50 M.

Biver, P. Graf, Pater Lamy erzählt . . . (Übersetzt von F. Marbach) 8° (XVI u. 202) Konstanz 1935, Kanisiuswerk. 2.10 M.

Brachvogel, E., Nikolaus Koppernikus (1473—1543) u. Aristarch von Samos (ca. 310—230 v. Chr.) gr. 8° (73) Braunsberg 1935, Ermländer Verlagsgesellsch. (o. Pr.)

Buchinger, O., Das Heilfasten und seine Hilfsmethoden als biologischer Weg. gr. 8° (194) Stuttgart 1935, Hippokrates-Verlag. Kart. 7.25 M.

Burger, E., Ranks sieben Mädel. Roman. 8° (188) Donauwörth 1935. L. Auer. Geb. 3.50 M.

Busch, K., Raum- und Zeitgesetze deutscher Kunst. kl. 4° (VIII u. 97 u. 16 Tafeln) Berlin 1935, A. Metzner. Geb. 5 M.

Capelle, W., Die Vorsokratiker. Die Fragmente u. Quellenberichte. kl. 8° (XX u. 502) Leipzig 1935, A. Kröner. Geb. 4.50 M.

Christliche Erziehung im deutschen Volk. Eine Sammelmappe zur Lage u. den Zeitaufgaben der kath. Schule u. Erziehung. gr. 4° (152 S.) Düsseldorf 1935, Beratungsstelle für pfarrgemeindliche Arbeit. 2.50 M.

Claußß, J., Die Heiligen des Elsaß in ihrem Leben, ihrer Verehrung u. ihrer Darstellung in der Kunst. kl. 4° (281 u. 40 Taf.) Düsseldorf 1935, L. Schwann. Geb. 10 M.

Dawson, Chr., Die Gestaltung des Abendlandes. Einführung in die Geschichte der abendländischen Einheit. 8° (323) Leipzig 1935, J. Hegner. Geb. 9.50 M.

Ehrhard, A., Urkirche und Frühkatholizismus. [Die katholische Kirche im Wandel der Zeiten und Völker I. Bd.] gr. 8° (328 u. 16 Tafeln) Bonn 1935. Buchgemeinde. Geb. 5.40 M.

Eickstedt, E. v., Grundlagen der Rassenpsychologie. 8° (III u. 164) Stuttgart 1936, F. Enke. 5.40 M.; geb. 6.80 M.

Engel, J., Aus dem Leben eines Dorfpfarrers. kl. 8° (220) Paderborn 1935, F. Schöningh. Kart. 2.70 M. Geb. 3.80 M.

Faulhaber, M., Kardinal, Charakterbilder der biblischen Frauenwelt. 6. Aufl. 8° (XV u. 238) Paderborn 1935, F. Schöningh. Geb. 3.80 M.

Fischer, A., Die Existenzphilosophie Martin Heideggers. gr. 8° (XV u. 134) Leipzig 1935, F. Meiner. Kart. 7.50 M.

Foos, A., Nikolaus Welter und sein dramatisches Werk. kl. 8° (241 u. 16 Tafeln) Luxemburg 1935, St. Paulus-Druckerei. Kart. 24 Fr.

Fuhrmann, E. u. A. Schneider, Stätten deutscher Heiligkeit. 8° (192 u. 25 Tafeln) Paderborn 1936, F. Schöningh. 2.50 M. Geb. 3.80 M.

Geering, A., Mechthild, Aus den Erinnerungen eines Arztes. kl. 8° (79) Berlin (o. J.), H. Bott. Geb. 2 M.

Grabmann, M., Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. II. Band. gr. 8° (IX u. 648) München 1936. M. Hueber. 21 M.

Grau, W., Wilhelm von Humboldt und das Problem des Juden. gr. 8° (154) Hamburg 1935, Hanseatischer Verlag. Kart. 5.50 M.

Grau, W., Die Judenfrage als Aufgabe der neuen Geschichtsforschung. 8° (29) Hamburg 1935, Hanseatischer Verlag. 1 M.

Greven, J., Die Kölner Kartause u. die Anfänge der kath. Reform in Deutschland. (Hrsg. v. W. Neuß) 8° (XV u. 120) Münster i. W. 1935, Aschendorff. (o. Pr.)

Guardini, R. Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien. 8° (XII u. 530) Mainz 1935, M. Grünewald. Geb. 12.80 M.

Haecker, Th., Der Christ und die Geschichte. kl. 8° (152) Leipzig 1935, J. Hegner. Kart. 3.80 M.

Haluschka, H,, Adam u. Eva unter vier Augen. kl. 8° (98 S. m. Bild.) Graz 1935, Styria. Geb. S. 4.50. 2.85 M.

Hasse, E., Sehne dich und wandere! Seelenerlebnisse in der Natur. gr. 8° (VI u. 188 u. 17 Tafeln) Freiburg i. Br. 1935, Herder & Co. 3.60 M. Geb. 5 M.

Henninger, J., S.V.D., S. Augustinus et doctrina de duplici justitia [Sankt Gabrieler Studien III] 8° (X u. 164) Mödling 1935, Missionshaus St. Gabriel. (o.Pr.)

Hessen, J., Der Sinn des Lebens, 2. Aufl. 8° (158) Rottenburg a. N. 1936, A. Bader. 3.20 M. Kart. 3.50 M.

Hirsch, E., Das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt verdeutscht und erklärt. kl. 8° (VII u. 466) Tübingen 1936, J. C. Mohr. 6 M.

Hutten-Czapski, von, 60 Jahre Politik und Gesellschaft (2 Bände) 8° (1280) Berlin 1936, E. Mittler u. Sohn. 20 M. Geb. 25M.

Junglas, J., Christus und der deutsche Mensch. 8° (252) München 1935, Kösel u. Pustet. Geb. 4.50 M.

Kampmann, Th., Gertrud von Le Fort, Die Welt einer Dichterin. kl. 8° (58) München 1935, Kösel u. Pustet. Kart. 1 M.

Kindermann, H., Handbuch der Kulturgeschichte. Lieferung 13—16. 4° (je 48 u. 2 Tafeln) Potsdam 1935, Athenaion. je 2.80 M.

Kirschweng, J., Die blaue Kerze oder das Geheimnis der Heimat. 12° (53) Saarlouis 1935, Hausen-Verlag. Geb. 0.80 M.

Knaur, Th., Welt-Atlas (Hrsg. von J. Riedel) 8° (590 mit 53 farb. Haupt- u. Nebenkarten u. 100 stat. Schaubildern) Berlin 1936, Th. Knaur Nachf. Geb. 2.85 M.

Koch, K., Widukind. Heide und Heiliger. 8° (62 u. 6 Tafeln) Köln 1935, J. P. Bachem. 2.60 M. Geb. 3.80 M.

Koch, K., Hildegard von Bingen und ihre Schwestern. kl. 8° (181) Leipzig 1935, J. Hegner. Geb. 4.50 M.

Kramp, J., S.J., Bete mit der Kirche. 8° (XI u. 552) Münster i. W. 1936, Regensberg. Geb. 4.80 M.

Kreitmaier, J., S.J., Lauda Sion. Eine Sammlung alter und neuer kirchl. Volkslieder. 4. u. 5. Aufl. 12° (XVI u. 304) Regensburg 1936, J. Habbel. Geb. 2.70 M.

Kurth, G., Saint Boniface. 8° (XII u. 178 u. 14 Tafeln) Milwaukee 1935, Bruce Publishing Company. o. Pr.

Lagler, E., Theorie der Landwirtschaftskrisen [Volkswirtschaft; neue Folge I. Bd.] 8° (190) Berlin 1935, C. Heymann. Kart. 7.50 M.

Lang, H., O.S.B., Liturgik für Laien. 8° (310) Augsburg 1935, Haas u. Grabherr. Geb. 4.50 M.

Leube, H., Der Jesuitenorden und die Anfänge nationaler Kultur in Frankreich. 8° (35) Tübingen 1935, J. C. Mohr. 1.50 M.

Lützeler, H., Die christliche Kunst Deutschlands. gr. 8° (280 u. 92 Tafeln) Bonn 1936, Buchgemeinde. Geb. 5.80 M.

Maaßen, J., Bis an die Sterne. Ein Lebensbuch für junge Menschen. gr. 8° (VI u. 246) Freiburg i. Br. 1935, Herder u. Co. Kart. 3 M. Geb. 3.80 M.

Maitz, G., Musik aus stillen Stunden. Gedichte. kl. 8° (60) Graz 1936, B. Recla. Geb. S. 3.60 2 M.

Matthias, Th., Das neue deutsche Wörterbuch. 7. Aufl. 8° (XXIV u. 432) Leipzig 1935, Hesse u. Becker. Geb. 2 85 M.

Mitscherlich, W., Die Lehre von den beweglichen und starren Begriffen. 8° (VIII u. 451) Stuttgart 1936. W. Kohlhammer. 16 M.

Muth, K., Schöpfer und Magier. kl. 8° (196) Leipzig 1935, J. Hegner. Geb. 5.50 M.

Opferblume, Die, Bertl Baumann. Der kleine Schutzengel des Priestersamstags. 12° (126 u. 8 Bilder) Berlin 1935, Salvator-Haus. o. Pr.

Orloff, N., Bismarck und die Fürstin Orloff. Ein Idyll der hohen Politik. 8° (XII u. 172 u 2 Tafeln) München 1936, C. H. Beck. 4 M. Geb. 5.50 M.

Overhoff, J., Die Pflugspur. Gedichte. 8° (130) Leipzig 1935, J. Hegner. Geb. 4.50 M.

Pagés, H., Matz, der Bub. Geschichten um einen kleinen Jungen herum. kl. 8° (VI u. 172) Freiburg 1935, Herder & Co. 1.80 M. Geb. 2.60 M.

Pagés, H., Unser Weihnachtsbuch für klein und groß. 3. Aufl. gr. 8° (X. u. 182 mit Bildern) Freiburg i. Br. 1935, Herder & Co. Geb. 4 M.

Peterson, E., Der Monotheismus als politisches Problem. kl. 8° (158) Leipzig 1935, J. Hegner. Geb. 4.50 M.

Picht, W., Das Schicksal der Volksbildung in Deutschland. gr. 8° (238) Berlin 1936, Verlag Die Runde. Kart. 7 M.

Pieper, J., Die Wirklichkeit und das Gute. kl. 8° (114) Leipzig 1935, J. Hegner. Geb. 3.80 M.

Plöchl, W., Das kirchliche Zehentwesen in Niederösterreich. gr. 8° (142) Wien 1935, Verein für Landeskunde u. Heimatschutz. 9.50 S.

Rall, Th., Deutsches katholisches Schrifttum gestern und heute. kl. 8° (260) Einsiedeln 1936, Benzinger. Geb. 4.60 Fr. 3.80 M.

Di Rocca, A., Wege und Geheimnisse Gottes. kl. 8° (138) Konstanz 1935, Kanisiuswerk. 1.50 M. Geb. 2 M.

Ryan, E., S.J., The Historical Scholarship of Saint Bellarmine. gr. 8° (XIV u. 226) Löwen 1936, Bibl. de l'Université. 35 Fr.

Schäferdiek, W., Zuma. (Novelle) 12° (79) Saarlautern 1935, Hausen-Verlag. Geb. 0.80 M.

Schneider, H., Auf Schi in Japan. Ein Reisebericht. gr. 8° (207 mit 74 Bildern) Innsbruck 1935, Tyrolia. Geb. 9.30 S. 5.30 M.

Schramm, E., Donoso Cortés. Leben und Werk eines spanischen Antiliberalen. gr. 8° (155) Hamburg 1935, Ibero-Amerikanisches Institut. (o. Pr.)

Seemann, M., Der Tempel. Gedichte. 8° (95) Paderborn 1935, F. Schöningh. Kart. 2.20 M.

Straovinganus, A., Neuzeitliche Kalenderreform. kl. 8° (IX u. 85) Straubing 1934, Neka-Verlag. Geb. 1.80 M.

Strieder, J., Zur Genesis des modernen Kapitalismus. gr. 8° (XVI u. 232) München 1935, Duncker u. Humblot. 7 M. Geb. 8.50 M.

Taucher, F., Gedichte vom Berg. Eine Anthologie. kl. 8° (79) Graz 1935, Styria. Kart. 1.90 S. 1 M.

Thieme, K., Christliche Bildung in dieser Zeit. kl. 8° (168) Einsiedeln 1935, Benziger u. Co. Geb. 3.60 Fr. 3 M.

Thomas v. Aquin, Die Summe wider die Heiden. II. Buch: Das Woher der Geschöpfe. (Aus dem Latein. übertr. v. H. Nachod u. P. Stern. kl. 8° (579) Leipzig 1935, J. Hegner. Geb. 10 M.

Viëtor, K., Deutsches Dichten und Denken von der Aufklärung bis zum Realismus (1700—1890) 12° (156) Berlin 1936, W. de Gruyter u. Co. Geb. 1.62 M.

Viollet, A., L'enfant devant la vie. kl. 8° (XIV u. 203) Paris 1935, B. Grasset. 10 Fr.

Volksliturgischer Wochenabreißkalender 1936. kl. 4° (105 Blätter) Klosterneuburg b. Wien, Volksliturgisches Apostolat. 2.80 S. 1.50 M.

Vonier, A., O.S.B., Christianus. Das Bild vom katholischen Menschen. (Aus dem Englischen übertrg. v. A. Schmitt) kl. 8° (XIV u. 190) Freiburg i. Br. 1935, Herder u. Co. 2.20 M. Geb. 3.40 M.

Walterscheid, J., Heilige deutsche Heimat. Das deutsche Kirchenjahr mit seinen Festen, seinem Volksbrauch, den Volksheiligen, religiöser Literatur und religiöser Kunst. I. Bd.: Dezember bis Mai. gr. 8° (XIV u. 359 u. 16 Tafeln) Hannover 1936, J. Giesel. Geb. 4.80 M.

Westermann, G., Deutscher Reichs-Atlas (Hrsg. v. F. C. Reichel) gr. 8° (84 u. 70 Karten) Berlin 1935, Selbstverlag. Geb. 4.80 M.

Windelband, W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (Hrsg. v. H. Heimsoeth) gr. 8° (XXXIX u. 642) Tübingen 1935, J. C. Mohr. Geb. 9.60 M.

Winkler, Th., I.B.M.V., 100 Jahre im Dienste der Höheren Mädchenbildung. Im Auftrage des Instituts der Engl. Fräulein München-Nymphenburg. 8° (X u. 290 u. 13 Tafeln) München 1935, B. Filser. o. Pr.

Ziegler, M.L., Die Armen Schulschwestern von Unserer Lieben Frau. Ein Beitrag zur bayerischen Bildungsgeschichte. 8° (XI u. 290 u. 10 Tafeln) München 1935, B. Filser. o. Pr.

Zimmermann, F.X., Die Kirchen Roms. gr. 8° (343 mit 282 Abbildg.) München 1935, Piper u. Co. Geb. 8.50 M.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Adam, K., Jesus Christus. 4. Aufl. 8° (326 S.) Augsburg 1936, Haas & Grabherr. Geb. 8 M.

Adler, M., Christus, der Weg zum Vater. kl. 8° (84 S.) Innsbruck 1935, F. Rauch. Kart. 1.50 S. (0.90 M.)

Alt, J., Grimmelshausen und der Simplicissimus. gr. 8° (VII u. 97 S.) München 1936, C. H. Beck. 5.50 M.

Berg, L., Christliche Liebestätigkeit in den Missionsländern. gr. 8° (VIII u. 216 S. u. 10 Tafeln) Freiburg 1935, Herder. 2 M.

Billicsich, F., Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes. gr. 8° Innsbruck 1936, Tyrolia.

I. Bd.: Von Platon bis Thomas v. Aquin. (264 S.) Kart. 14 S. (8.40 M.)

Brown, W., The Church Catholic and Protestant. kl. 8° (XIX u. 421) New York 1935, Ch. Scribner. Geb. 2.75 $

Buber, M., Das Buch der Preisungen [Die Schrift XIV]. 8° (276 S.) Berlin (o. J.), Schocken-Verlag. o. Pr.

Buchberger, M., Bischof, u. a., Lexikon für Theologie und Kirche. Lex.-8° Freiburg 1935, Herder.

VII. Bd.: Mauretanien bis Patrologie. (VIII S. u. 1040 Sp.) Lwd. 30 M.; Halbfranz. 34 M.

Caritas-Kalender 1936 (Hrsg. vom Deutschen Caritasverband). gr. 8° (92 S.) Freiburg, Caritasverlag. o. Pr.

Danz, W., Das graphologische Wörterbuch. 8° (48 S.) München 1935, C. Gerber. 2 M.

De Meulder, E., S. J., The Challenge of the Eternal Religion. kl. 8° (V u. 410 S.) Calcutta 1936, Light of the East. Pr. — 1 R. 4 a

Dols, J. M., Bibliographie der Modernen Devotie. 8° (32 S.) Nimwegen 1936, Centrale Drukkerij. o. Pr.

Dresler, A., Die italienische Presse. gr. 8° (20 S.) Berlin 1936, W. de Gruyter & Co. o. Pr.

Duwe, W., Deutsche Dichtung des 20. Jahrhunderts. Die Geschichte der Ausdruckskunst. 8° (VI u. 296 S.) Zürich 1936, O. Füßli. Kart. 5 Fr. (4 M.)

Faulhaber, M., Kardinal, 25 Bischofsjahre. (Hrsg. v. Priesterverein der Erzdiözese München Freising.) 8° (120 S. mit 67 Abbildgn.) München 1936, A. Huber. 1 M.; kart. 2 M.

Feckes, C., Das Mysterium der heiligen Kirche. Ihr Sein u. Wirken im Organismus der Übernatur. 2., neubearb. Aufl. 8° (283 S.) Paderborn 1935, F. Schöningh. Kart. 3.30 M.; geb. 4.80 M.

Fischer, N., Nicolaus Bares, Bischof von Berlin. kl. 8° (196 S.) Kevelaer 1936, Butzon & Berker. 3.20 M.; geb. 3.80 M.

Garreau, A., Le pèlerin de Paris. kl. 8° (320 S.) Paris 1936, B. Grasset. 15 Fr.

Gesualda, S., O. C., Lettera intorno al P. Riccardo Friedl della Compagnia di Gesù. kl. 8° (69 S.) Padua 1935, Vicepostulazione. o. P.

Geyer, Fr., Bischof, 50 Jahre Auslanddeutsche Missionsarbeit für Glauben und Volkstum. gr. 8° (VIII u. 220 S. u. 41 Tafeln) Freiburg 1936, Herder. 3.90 M.; Lwd. 4.80 M.

Giardini, Don Carlos. 8° (246 S. u. 15 Tafeln) München 1936, G. Gallwey. 5.20 M.; geb. 6.80 M.

Graf, Th., O. S. B., De subjecto psychico gratiae et virtutum secundum doctrinam scholasticorum usque ad medium saeculum XIV. Pars I, 2. [Studia Anselmiana III/IV.] gr. 8° (VIII u. 431 S.) Rom 1935, Herder. L. 58.—

Grosche, R., u. a., Ich glaube. Eine Auslegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses. 8° (242 S. in 12 Heften) Paderborn 1936, Bonifacius-Druckerei. Zus. kart. 5 M.; geb. 6 M.

Guardini, R., Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen. 8° (294 S.) Leipzig 1935, J. Hegner. Geb. 7.50 M.

Hahn, K. J., Gemeinschaftsbild und Gemeinschaftskräfte Stefan Georges. 8° (IV u. 153 S.) Halle (Saale) 1936, Akademischer Verlag. 4.80 M.

Hasert, K., Das Wunder der Weltordnung. (Hrsg. v. O. Katann u. a.) 8., neubearb. Aufl. 8° (VII u. 452 S.) Graz 1936, Styria. 6 M.

Herkenne, H., Das Buch der Psalmen. [Die Hl. Schrift d. Alten Testaments, V. Bd., 2. Abtlg.] gr. 8° (XIV u. 466 S.) Bonn 1936, P. Hanstein. 14.50 M.

Hessenbach-Mohr, Von schöner Ehe und schöner Liebe. Ein Büchlein für edle Menschen. 9. Aufl. kl. 8° (170 S.) Illertissen 1935, Martinus-Buchhandlung. Kart. 1.20 M.

Hohmann, F., O. F. M., Bonaventura und das existenzielle Sein des Menschen. 8° (XI u. 239 S.) Würzburg 1935, C. J. Becker. 6 M.

Höslinger, R., Die alte afrikanische Kirche im Lichte der Kirchenrechtsforschung nach kulturhistorischer Methode. gr. 8° (78 S.) Wien 1935, Augustinus-Druckerei. Kart. 10 S. (5.20 M.)

Keilbach, W., Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie. 8° (271 S.) Paderborn 1936, F. Schöningh. 3.50 M.; geb. 4.80

Kelley, F. C., Blood-drenched Altars. Mexican Study and Comment. With Documentation and Notes by E. C. Byam. 2. Aufl. 8° (XVII u. 521 S. u. 17 Tafeln) Milwaukee 1935, Bruce. o. Pr.

Klute, F., Handbuch der geographischen Wissenschaft. 4° Potsdam, Athenaion.

Lfg. 71—75. (je 32 S. u. 2 Tafeln) 1933. Je 2.40 M.

Laimbach, K., Die Bücher Samuel. [Die Hl. Schrift des Alten Testaments III. Bd. 1. Abtlg.] gr. 8° (XIII u. 234 S.) Bonn 1936, P. Hanstein. 7.80 M.

Lebreton, J., u. J. Zeiller, Histoire de l'Église. gr. 8° Paris, Blou & Gay.

II. Bd. De la fin du 2e siècle à la paix constantinienne. (510 S. u. 1 Karte) 1935. 60 Fr.

Machen, J. G., The Christian Faith in the Modern World. kl. 8° (IX u. 258 S.) New York 1936, Macmillan. Geb. 2 $

Magistri Eckardi opera Latina 8° Leipzig, F. Meiner.

Fasc XIII: Quaestiones Parisienses edidit A. Dondaine O. P Commentariolum de Eckardi magisterio adiunxit R. Klibansky. (XXXVII u. 58 S.) 1936. 6 50 M.; subskr. 4.80 M.

Maier, H., Philosophie der Wirklichkeit. gr. 8° Tübingen, J. C. Mohr.

III. Bd.: Die psychisch-geistige Wirklichkeit. (Hrsg. v. A Maier.) (XIX u. 566 S.) 1935. 21.60 M.

Mausbach, J., Katholische Moraltheologie. 8° Münster i. W., Aschendorff.

I. Bd: Die allgemeine Moral. 7. Aufl. Hrsg. v. P. Tischleder. (XV u 434 S.) 1936. 8.90 M.

Metzger, K., Von den Wundern der Taufe. kl. 8° (94 S.) Wien 1936, Seelsorger-Verlag. Kart. 2.85 S. (1.50 M.)

Noack, U., Katholizität und Geistesfreiheit. Nach den Schriften von John Dalberg-Acton 1834—1902. gr. 8° (377 S.) Frankfurt a. M. 1936, G. Schulte-Bulmke. Geb. 6.80 M.

Pfeilschifter, G., Korrespondenz des Fürstabtes Martin II Gerbert von St. Blasien. Hrsg. v. d. Bad. Histor. Kommission. 2 Bände. gr. 8° (80* u. 1354 S.) Karlsruhe 1931/34, C. F. Müller. I. Bd. 32.20 M.; II. Bd. 31 M.

Pidal, R. M., Das Spanien des Cid. gr. 8° München, M. Hueber.
I. Bd. (XII u. 347 S. mit Abbildgn.) 1936. 10.80 M.

Pöll, W., Wesen u. Wesenserkenntnis. Untersuchungen mit bes. Berücksichtigung der Phänomenologie Husserls u. Schelers. gr. 8° (XII u. 207 S.) München 1936, E. Reinhardt. 4.80 M.

Preis, E., Olympiasieg 8° (76 S. u. 10 Tafeln) Wien 1936, Payer & Co. Kart. 4 S. (2 M.)

Priester-Jahrheft des Bonifatiusvereins 1935. Hrsg. v. Generalvorstand des Bonifatiusvereins zu Paderborn. gr. 8° (80 S.) Paderborn 1935, Bonifacius-Druckerei. o. Pr.

Priester und Mission. Jahrbuch des Priester-Missionsbundes. Hrsg. v. J. van der Velden. gr. 8° (64 S.) Aachen 1935, Priester-Missionsbund. o. Pr.

Prümm, K., S. J., Der christliche Glaube und die altheidnische Welt. (2 Bände.) gr. 8° (506 S. u. 532 S.) Leipzig 1935, J. Hegner. Geb. je 22 M.

Rindt, E., Der Jünger Johannes betrachtet die Welt. Ein Buch vom Sinn des Lebens. 8° (IX u. 155 S.) Freiburg 1935, Herder. Kart. 2.60 M.; geb. 3.40 M.

Rotter, F., Das Seelenleben in der Gottesliebe nach dem Theotimus des hl. Franz v. Sales. gr. 8° (XI u. 225 S.) Freiburg 1935, Herder. 4 M.

Rudolph, H., Was ist Religion. kl. 8° (37 S.) Leipzig 1936' Theosophischer Kultur-Verlag. o. Pr.

Rudolph, H, Die deutschen Tugenden. Hrsg. v. R. Fischer. kl 8° (15 S.) Leipzig 1936, Theosophischer Kultur-Verlag. o. Pr.

Rudy, H., Vitamine und Mangelkrankheiten kl. 8° (IX u. 159 S. mit 37 Abbildgn.) Berlin 1936, J. Springer. Geb. 4.80 M.

Ruland, L., Von den Pflichten gegen den Nächsten. [Handbuch der praktischen Seelsorge IV. Bd.] gr. 8° (XII u. 392 S.) München 1936, M. Hueber. 11.85 M.

Sailer, M., u. W. Schlags, Ignaz Valentin Heggelin. Ein Meister der Seelsorge und der Seelenkunde. kl. 8° (183 S.) Kevelaer 1936, Butzon u. Berker. 2.85 M.; geb. 3.40 M.

Scherer, E., Jahrbuch des Reichsverbandes für die kath. Auslanddeutschen 1935. gr. 8° (XII u. 360 S.) Berlin 1935, Buchverlag Germania. 8.50 M.

Schmid, B., Begegnung mit Tieren. gr. 8° (175 S u. 56 Abbildgn.) München 1935. Knorr u. Hirth. 3.80 M.

Schmidlin, J., Papstgeschichte der Neuzeit. gr. 8° München, Kösel & Pustet.
III. Bd.: Papsttum und Päpste im XX. Jahrhundert. Pius X. und Benedikt XV. (1903—1922) (XIX u. 350) 1936. 13.50 M.; Lwd. 17 M.; Led. 20 M.

Schmidt, K., Die Bekehrung der Germanen zum Christentum. gr. 8° Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
I. Tl.: Die Grundlagen. (82 S.) 1936. Subscr. 2.40 M.

Schoenebeck, H. U. v., Der Mailänder Sarkophag und seine Nachfolge. Lex. 8° (XV u. 128 S. mit 54 Abbildgn.) Freiburg 1935, Herder. 7 M.

Schröteler, J., Katholische Bekenntnisschule und deutsche Volksgemeinschaft. 8° (72 S.) Limburg (Lahn) 1936, Gebr. Steffen. Kart. 1.50 M.

Schuster, J., S. J., Die soziale Lehre nach Leo XIII. und Pius XI. gr. 8° (VI u. 156 S.) Freiburg 1935, Herder. Kart. 4.80 M.

Struckhof, W. v., Die Musik als Kultur-Faktor. Kritische Gedanken um die Grundlagen der Musik-Ästhetik. kl. 8° (VI 94 S.) Buenos Aires 1935, Porta-Verlag (in Kommission bei E. Beutelspacher). 2.80 M.

Stufler, J., S. J., Gott, der erste Beweger aller Dinge. Ein neuer Beitrag zum Verständnis der Konkurslehre des hl. Thomas v. Aquin. 8° (186 S.) Innsbruck 1936, F. Rauch. 10.80 S. (6 M.)

Thomas v. Aquin, Summa Theologica. 8° Salzburg, A. Pustet.
Bd. 27: Christi Leben. Deutsch-lateinische Ausgabe. Hrsg. v. Kathol. Akademikerverband. (XII u. 322 S.) Salzburg, A. Pustet. 9 M. (17.95 S.)

Vandeur, E., O. S. B., Der Priester beim heiligen Opfer. kl. 12° (XV u. 152 S.) Freiburg 1936, Herder. Geb. 2.20 M.

Waibel, J., S. J., Traum und Wahrheit. Ein Singspiel aus dem Erzgebirge zur Kardinalsfeier (1875—1935). 8° (31 S.) Wien 1935, Tyrolia. 1 S.

Weingartner, J., Der Christ im Alltag. kl. 8° (214 S.) Innsbruck 1936, F. Rauch. Kart. 4.60 S. (2.80 M.)

Wenzl, A., Wissenschaft und Weltanschauung. Natur u. Geist als Probleme der Metaphysik. gr. 8° (XI u. 374 S.) Leipzig 1936, F. Meiner. 15 M.

Wirtz, H., Paulus im Umbruch der Zeit. Nach den Sonntagsepisteln. 8° (286 S.) Wien 1935, Seelsorger-Verlag. Kart. 5.70 S. (3.40 M.)

Zoetmulder, P., S. J., Pantheisme en Monisme in de javaansche Soeloek Litteratuur. gr. 8° (VI u. 430 S.) Nimwegen 1935, J. Berkhout. o. Pr.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Barion, J., Philosophia perennis als Problem und als Aufgabe. 8° (60 S.) München 1936, M. Hueber. Kart. 2.80 M.

Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 34. Bd. 1935. 8° (302 u. XIV S.) Basel 1935, Verlag der historischen und antiquarischen Gesellschaft Universitätsbibliothek. o. Pr.

Buber, M., u. F. Rosenzweig, Die Schrift und ihre Verdeutschung. kl. 8° (350 S.) Berlin 1936, Schocken-Verlag. Geb. 6 M.

Buomberger, F., Unsere Kulturkrise und die ewigen Gesetze. 8° (255 S.) Weggis 1936, Rigi-Verlag. 3 M.; geb. 4.20 M.

Burckhardt, J., Briefe zur Erkenntnis seiner geistigen Gestalt. (Hrsg. von F. Kaphahn.) kl. 8° (IX u. 526 S. u. 12 Abb.) Leipzig 1935, A. Kröner. Geb. 5 M.

Donin, R. K., Bettelordenskirchen in Österreich. Zur Entwicklungsgeschichte der österreichischen Gotik. gr. 8° (420 S. u. 409 Abb.) Baden bei Wien 1935, R. M. Rohrer. 17 M.

Drascher, W., Die Vorherrschaft der weißen Rasse. 8° (XII u. 388 S.) Stuttgart 1936, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. 9 M.

Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke. (Hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft.) Stuttgart 1936, W. Kohlhammer.

Die deutschen Werke, I. Bd.: Meister Eckharts Predigten, 1. Lfg. 4° (XV u. 96 S.) Subskr. 1 M.

Die lateinischen Werke, III. Bd.: Expositio sancti Evangelii secundum Johannem, 1. Lfg. 4° (XXXI u. 80 S.) Subskr. 1 M.

Freyenwald, H. v., Die Zeugen Jehovas. Die politischen Ziele der internationalen Vereinigung Ernster Bibelforscher. 8° (104 S.) Berlin 1936, Germania-Buchverlag. 1.50 M.

Gensert, G., S. J., Katholik und Ehesakrament. 5. Aufl. kl. 8° (32 S.) Paderborn 1936, Bonifacius-Druckerei. o. Pr.

Goldmann, M., S. S. U., Zwischen Erde und Ewigkeit. Gedichte. kl. 8° (58 S.) Frankfurt a. M., Fr. Borgmeyer. Kart. 1.20 M.

Heinen, E., Der bergische Dom. Ein Führer durch den Dom zu Altenberg und seine Kunstschätze. gr. 8° (48 S. mit 35 Abb.) Köln 1936, J. P. Bachem. Kart. 1.80 M.

Hilpisch, St., O. S. B., In Zellen und Klausen. Heilige deutsche Mönche und Einsiedler. kl. 8° (118 S. u. 4 Abb.) Paderborn 1936, F. Schöningh. Kart. 1.80 M.

Humanisme divin: Revue internationale 1re année n° 1. 8° (126 S.) Löwen 1936, Le numéro 12 Fr.

Jancke, R., Grundlegung zu einer Philosophie der Kunst. 8° (VIII u. 162 S.) München 1936, E. Reinhardt. 4.80 M.

Karrer, O., Der Unsterblichkeitsglaube. Das menschliche Suchen und die göttliche Offenbarung über den ewigen Lebenssinn. kl. 8° (187 S.) München 1936, Ars sacra. Geb. 4.20 (5.25 Schw. Fr.)

Kindermann, H., Handbuch der Kulturgeschichte. Lfg. 17—20. 4° (Je 48 S. mit vielen Abb. u. je 2 Taf.) Potsdam 1936, Athenaion. Je 2.80 M.

Klute, F., Handbuch der geographischen Wissenschaft. Lfg. 76—80. 4° (Je 32 S. u. je 2 Tafeln) Potsdam 1936, Athenaion. Je 2.40 M.

Kologrivof, J., u. a., Essai d'une Somme catholique contre les Sans-Dieu. kl. 8° (557 S.) Paris 1936, Éditions Spes. 15 Fr.

Kosch, W., Das Katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon. 22. Lfg.: Oppermann bis Pfalz A. Lex.-8° (160 Sp. u. 4 Tafeln) Augsburg 1936, Haas & Grabherr. Subskr. 3.60 M.

Kramer, H., The Indirect Voluntary or Voluntarium in Causa. (Dissertation.) 8° (VIII u. 90 S.) Washington 1935, Catholic University. o. Pr.

Lortz, J., Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung. 4. Aufl. gr. 8° (XXII u. 88 + 121 + 116 + 95 u. 42 S. in 4 Teilen u. 20 Tafeln) Münster i. W. 1936, Aschendorff. Geb. 9 M.

Manacorda, G., La selva e il tempio. 2. Aufl. kl. 8° (298 S.) Firenze 1935, R. Bemporad. 12 L.

Mitterer, A., Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik [Wandel des Weltbildes von Thomas auf Heute Bd. I] 8° (160 S.) Innsbruck 1935, Tyrolia. 7 S. (4.20 M.)

Mönius, G., Ein römisches Jahr. 8° (227 S. u. 12 Bilder) Innsbruck 1936, Tyrolia. Geb. 11.60 S. (7 M.)

Muckermann, H., Von den sieben Sakramenten. Grundsätzliches zu den religiösen Fragen der Gegenwart. 8° (188 S.) Freiburg i. Br. 1936, Herder. 2 M.; geb. 3 M.

Pfeiffer, E., Bonifatius. Sein Leben und Wirken. kl. 8° (120 S.) München 1936, M. Hueber. Kart. 1.60 M.

Pfeil, H., Die Grundlehren des Deutschen Glaubens. gr. 8° (127 S.) Paderborn 1936, Bonifacius-Druckerei. Kart. 2 M.

Pölnitz, G., Joseph Görres und die Pressepolitik der deutschen Reaktion. gr. 8° (64 S. mit 5 Abb.) Köln 1936, J. P. Bachem. Kart. 1.80 M.

Preuß, H., Von den Katakomben bis zu den Zeichen der Zeit. Der Weg der Kirche durch zwei Jahrtausende. gr. 8° (368 S. mit 35 Abb.) Erlangen 1936, M.-Luther-Verlag. Geb. 6.50 M.

Raitz v. Frentz, E., S. J., Selbstverleugnung. Eine aszetische Monographie. kl. 8° (333 S.) Einsiedeln 1936, Benziger & Co. Geb. 5.85 M.

Riehl, W. H., Das Quartett vom deutschen Volk. (Hrsg. von H. Graach.) 8° (324 S.) Saarlautern 1935, Hausen-Verlag. 3.20 M.; geb. 4.80 M.

Schebesta, P., Der Urwald ruft wieder. Meine 2. Forschungsreise zu den Ituri-Zwergen. gr. 8° (208 S. u. 90 Abb. u. 1 Karte) Salzburg 1936, A. Pustet. 6 M. (10 S.); geb. 7.20 M. (12 S.)

Scheeben, M. J., Die bräutliche Gottesmutter. Aus dem Handbuch der Dogmatik herausgehoben von C. Fleckes. 8° (XVI u. 202 S.) Freiburg i. Br. 1936, Herder. Kart. 3.40 M.; geb. 4 M.

Schmidt, K., Die Bekehrung der Germanen zum Christentum. 2. Lfg. 8° (80 S.) Göttingen 1936, Vandenhoek & Ruprecht. Subskr. 2.40 M.

Schmidt-Pauli, E. v., Der Heilige Geist, die Liebe Gottes. Spuren im All. kl. 8° (192 S.) Regensburg 1936, F. Pustet. o. Pr.

Schmitt, O., Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. 8. Lfg. Lex.-8° (120 Sp.) Stuttgart 1936, J. B. Metzler. Subskr. 5.85 M.

Schulte, P. Chrysostomus O. M. Cap., Was der Seelsorger von nervösen Seelenleiden wissen muß. 8° (364 S.) Paderborn 1936, F. Schöningh. 3.30 M.; geb. 4.80 M.

Sombart, W., Das ökonomische Zeitalter. Zur Kritik der Zeit. gr. 8° (47 S.) Berlin 1935, Buchholz & Weißwange. 0.90 M.

Sombart, W., Der proletarische Sozialismus. Darstellung und Kritik. gr. 8° (43 S.) Berlin 1936, Buchholz u. Weißwange. 0.90 M.

Somogyi, J., Begabung im Lichte der Eugenik. gr. 8° (518 S. mit 47 Abb.) Wien 1936, F. Deuticke. 14 M. (22.68 S.)

Staud, R., Die alte Pfarrkirche St. Peter in Echternach. gr. 8° (65 S. mit 45 Abb.) Luxemburg 1936, J. Beffort. o. Pr.

Stockhausen, J. v., Maria und der Maler. Erzählungen. kl. 8° (98 S.) München 1936, M. Hueber. Kart. 1.60 M.

Stohr, A., Bischof, Vom Gnadenreichtum Gottes. Vier Adventspredigten im Dom zu Mainz. kl. 8° (68 S.) Frankfurt a. M., Fr. Borgmeyer. Kart. 1.80 M.

Theologie der Zeit. (Vierteljährlich.) Theologische Beihefte zum „Seelsorger" 1936, Folge 1. 8° (64 S.) Wien, Seelsorger-Verlag. o. Pr.

Thomas-Fibel. Des hl. Thomas v. Aquin Erläuterungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis, zum Vaterunser und zu den zehn Geboten. (Hrsg. von H. Raskop.) kl. 8° (216 S.) Köln 1936, J. P. Bachem. Kart. 4.40 M.

Van de Pol, W., De Kerk in het leven en denken van Newman. 8° (XV u. 304 S.) Nijkerk 1936, G. Callenbach. 3 Hfl.

Vroye, E. de, S. J., Acht Tage Exerzitien nach der Methode des hl. Ignatius. (Deutsch v. J. Sternaux S. J.) 12° (670 S.) Braine-le-Comte (Belgien) 1935, Zech u. Sohn. o. Pr.

Zanger, A., Zeugnisse für die Beicht. gr. 8° (66 S.; Rottenburg a. N. 1935, Selbstverlag. Kart. 0.60 M.) bei 12 Stück 0.50 M. Auslieferung durch die Rottenburger Druckerei, Rottenburg a. N.

Anzeigen

Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftleitung

Katechismus der christlichen Vollkommenheit

Mit besonderer Berücksichtigung des Ordenslebens

Von P. Dr. Antonius Wallenstein O. F. M.

2., verbesserte Aufl. 7.—9. Tausend. 284 S. Geb. 3.40 M.

«Doctrina sana», allseitig, knapp, klar, praktisch, anregend! Vorzüglich zur Pflege des eigenen Innenlebens. Sehr geeignet als systematisches Betrachtungsbuch über die Mittel und Wege zur Vollkommenheit. Recht brauchbar zur Ergänzung und Vertiefung des Katechismusunterrichts hinsichtlich der Tugendlehre. Eine reiche Fundgrube von Gedanken und fertigen Dispositionen für Konferenzen und Predigten über das geistliche und speziell klösterliche Leben. Ausgezeichnete Hilfe für die Seelenleitung. Wegen der katechismusartigen Prägnanz vor allem wertvoll für vielbeschäftigte Seelsorgspriester.

Durch alle Buchhandlungen

Im Verlag Herder / Freiburg im Breisgau

Der Jünger

JOHANNES

betrachtet die Welt

Ein Buch vom Sinn des Lebens

Von Eugen Oskar Rindt

168 Seiten. Kartoniert 2.60 Mark; in Leinen gebunden 3.40 Mark

„Mit den Augen des Apostels Johannes schauen wollen, ist viel. Und doch ist es einfach, wenn es einer erlebt hat: Gott ist die Liebe. Die Mystik und Gnosis des Johannes ist die: den Vater erkennen und den Vater finden. Das flammende Schlußwort aber von der Liebestat und der Dynamik unserer Gliedschaft am mystischen Leibe Christi soll in unseren theologischen Lehrstrom einmünden. Daß dieses Buch, von solcher Tiefe und mit seltener theologischer Formkraft gestaltet, ein Laie geschrieben hat, ist uns eine besondere Freude."

Augsburger Caritasblätter
Februar 1936, Nr. 7.

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder
Freiburg im Breisgau

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Bergmann, J., Die Stellung der seligsten Jungfrau im Werke der Erlösung nach dem hl. Albertus Magnus. gr. 8° (VII u. 139 S.) Freiburg 1936, Herder. 3.50 M.

Boulesteix, C., d'Hoste u. Meyer, Pie XI. et la presse. Actes Pontificaux (1922—1936). kl. 8° (XVII u. 334 S.) Paris 1936, Bonne Presse. 12 Fr.

Bouscaren, T. L., S. J., The Canon Law Digest. Documents affecting the Code of Canon Law. Supplement 1935—36. 8° (100 S.) Milwaukee 1936, Bruce. o. Pr.

Dörfler, P., Der Alpkönig. Roman aus dem Allgäu. kl. 8° (420 S.) Berlin 1936, G. Grote. 4.80 M.

Ecclesia orans. XVI. Bd. Die Väterlesungen des Breviers. 4. Abtlg. Sommer- u. Herbstteil. II. Proprium Sanctorum. (Übersetzt v. Chorfrauen der Abtei St. Hildegard, O. S. B. in Eibingen.) 12° (XXIII u. 443 S.) Freiburg 1936, Herder. 6.40 M.; geb. 7.60 M.

Erb, A., Der hl. Don Bosco [Lebensschule der Gottesfreunde Nr. 15]. 12° (48 u. 4 Bilder) Meitingen b. Augsburg 1935, Christkönigs-Verlag. Kart. 0.65 M.

Frick, H., Deutschland innerhalb der religiösen Weltlage. gr. 8° (IX u. 273 S. mit 10 Karten) Berlin 1936, A. Töpelmann. Geb. 6 M.

Gastoué, A., L'Église et la musique. kl. 8° (236 S.) Paris 1936, B. Grasset. 12 Fr.

Hankamer, P., Deutsche Gegenreformation und deutsches Barock [Epochen d. deutschen Literatur II. Bd. 2. Teil]. 8° (IX u. 542 S.) Stuttgart 1935, J. B. Metzler. 13 50 M.

Kaufmann, P., Mein rheinisches Bilderbuch. Jugenderinnerungen. gr. 8° (213 S. u. 27 Bilder) Berlin 1936, J. A. Stargardt. Geb. 4.80 M.

Mathar, L., Der gute heilige Martinus. [Lebensschule der Gottesfreunde Nr. 14.] 12° (48 S. u. 4 Bilder) Meitingen b. Augsburg 1935, Christkönigs-Verlag. Geb. 0.95 M.

Oberkofler, J., Sebastian und Leidlieb. Roman. 8° (433 S.) Innsbruck 1936, Tyrolia. Geb. S. 9.— (5.50 M.)

— Die Knappen von Prettau. Erzählungen. kl. 8° (206 S. mit 16 Bildern) Innsbruck 1936, Tyrolia. Geb. 7 S. (4.20 M.)

Oldham, J., Kirche, Volk und Staat. Ein ökumenisches Weltproblem. 2. Aufl. gr. 8° (50 S.) Berlin 1936, M. Warneck. Kart. 0.80 M.

Schickling, H., Sinn und Grenze des aristotelischen Satzes: „Das Ganze ist vor dem Teil." gr. 8° (VII u. 85 S.) München 1936, Kösel & Pustet. 3 M.

Schmidt-Pauli, E. v., Die hl. Elisabeth. [Lebensschule der Gottesfreunde Nr. 16] 12° (54 S. u. 1 Bild) Meitingen b. Augsburg 1935, Christkönigs-Verlag. 0.25 M.

Schneider, O., Maria, Mutter Gottes. [Lebensschule der Gottesfreunde Nr. 13] 12° (48 S. u. 1 Bild) Meitingen b. Augsburg 1935, Christkönigs-Verlag. 0.25 M.

Schreiber, G., Deutschland und Spanien. Volkskundliche und kulturkundliche Beziehungen. gr. 8° (XVII u. 528 S. u. 62 Tafeln) Düsseldorf 1936, L. Schwann. Geb. 18 M.

Schumann, F., Um Kirche und Lehre. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. gr. 8° (VI u. 245 S.) Stuttgart 1936, W. Kohlhammer. 10 M.

Schütz, A., Gott in der Geschichte. Eine Geschichtsmetaphysik und -theologie. 8° (292 S.) Salzburg 1936, A. Pustet. 6 M. (10 S.)

Seiler, J., S. M. B., Der Zweck in der Philosophie des Franz Suarez. [Philosophie u. Grenzwissenschaften VI. Bd., 5. H.] 8° (110 S.) Innsbruck 1936, F. Rauch. 7.20 S. (4.50 M.)

Simons, W., Religion und Recht. [Deutsche Ausgabe.] 8° (218 S.) Berlin 1936, H. Bott. Kart. 3.50 M.

Sombart, W., Was ist Sozialismus? 8° (42 S.) Berlin 1935, Buchholz & Weißwange. 0.90 M.

Sopoćko, M., Mikołaj Łęczycki o wychowaniu duchowem. Studjum teologiczno-pedagogiczne. gr. 8° (VIII u. 304 S.) Wilna 1935, Księgarnia św. Wojciecha. 12 zł.

Stupperich, R., Staatsgedanke und Religionspolitik Peters des Großen. [Osteuropäische Forschungen Bd. 22.] gr. 8° (IX u. 110 S.) Königsberg 1936, Osteuropa-Verlag. Kart. 5.80 M.

Teodorowicz, J., Erzbischof, Konnersreuth im Lichte der Mystik und Psychologie. 8° (534 S.) Salzburg 1936, A. Pustet. Kart. 13 S. (7.80 M.)

Weißleder, K., Goethes „Faust" und das Christentum. gr. 8° (XI u. 40 S.) Leipzig 1936, S. Hirzel. Kart. 1.40 M.

Willam, F. M., Das Leben Marias, der Mutter Jesu. 8° (598 S. mit vielen Bildern) Freiburg 1936, Herder. 4.60 M.; geb. 6.40 M.

Wimmer, R., Nationalsozialismus und Jugenderziehung. 8° (118 S.) Hamburg 1936, Hanseatischer Verlag. Kart. 3.50 M.

Windischer, H., Franz Brentano und die Scholastik. [Philosophie u. Grenzwissenschaften VI. Bd., 6. H.] 8° (64 S.) Innsbruck 1936, F. Rauch. 3.60 S. (2 M.)

Zahn-Harnack, A. v., Adolf v. Harnack. 8° (578 S. u. 4 Bilder) Berlin 1936, H. Bott. Kart. 7.50 M.

Jetzt Kalte Ente und Bowle 9 Fl. Wein 3 Fl. Sekt M. 14.85

Bei Nichtgefallen anstandslose Rücknahme.

	einschl. Glas u. Kiste ab Station Berncastel-Cues	
6 Flaschen 1934er Ürziger Schwarzlay, natur, würzig	—.95	5.70
3 Flaschen 1934er Liebfraumilch, natur, blumig	—.95	2.85
3 Flaschen aus den Söhnlein-Sektkellereien „Astor-Privat-Füllung" halbtrocken. Dieser Sekt ist ganz groß! . . .	2.25	6.75
12 Flaschen		15.30
Bei spesenfreier Nachnahme 3% Skonto		—.45
Astor-Bowlenkiste II		14.85

Auf Wunsch „Ein Leitfaden zur Bereitung von Bowlen und Kalte Enten", per Stück 15 Pfg.

Ziel u. Raten nach Vereinbarung. Ausführl. Preisliste kostenlos. Sämtl. deutschen Weine, auch Rotwein, Südwein, Weinbrand, Sekt, Likör u. alkoholfr. Traubensaft zu allerbilligst kalkulierten Preisen.

Franz Astor Nachf. Astoria-Weinkellerei, **Berncastel-Cues** a. d. Mosel
Meßweinlieferant — Postscheckkonto Köln 1289

Else Hasse

Sehne dich und wandere!

Seelenerlebnisse in der Natur.
194 Seiten; 17 Bilder. Leinen 5 M.

Ein Baedeker der Seele, groß und brückenhaft in der Sprache, ergreifend in der erzählerischen Fügung.

Durch alle Buchhandlungen

Verlag Herder / Freiburg im Breisgau



Prospekte

liegen allen nach Deutschland, Österreich, Luxemburg, Freie Stadt Danzig, Litauen und ins Memelgebiet gehenden Exemplaren unserer Zeitschrift bei. Die Versendung unserer Zeitschrift mit Beilagen als Kreuzband (Drucksache) in die Länder mit ermäßigtem Auslandporto ist nicht zulässig. Solchen Beziehern können auf Wunsch die betreffenden Prospekte vom Verlag Herder in Freiburg im Breisgau gegen Erstattung der Porto-Mehrkosten nachgeliefert werden.

EHE **Katholisches Sichfinden**
bietet Katholiken höherer Stände d. kirchl. genehm. Anbahnungs-Hilfe
M. Charlotte BEHR, Augsburg 2/188

LINUS BOPP

Liturgie und Lebensstil

Buch der geweihten Lebenskreise. 8° 196 S. Kart. 2.40 M. Geb. 3 M.

Die Anregungen der Liturgie, all unsern Verkehr und Umgang, Liebe und Ehe, Familien- und Volksleben, Berufs- und Geistesleben, Wandern und Reisen, selbst Ferienzeit und Ruhestand zu beseelen, machen den reichen Inhalt aus.

In liturgischer Geborgenheit

Büchlein der kirchlichen Zeit- und Raumweihe. Zweite Auflage. 12° 122 Seiten. Kart. 1.80 M.; in Leinen 2.20 M.

In den zwei Hauptabschnitten: «Die liturgische Zeitheiligung» (Der Tag, Die Woche, Das Jahr, Die Lebenszeit im Goldnetz der Liturgie) und «Die liturgische Weihe des Lebensraumes» (Der sakrale Kultraum, Das heilige Heim, Der geweihte Werkraum, Die katholische Heimat) wird die Bedeutung der liturgischen Segnungen und Weihungen dargelegt und erhellt.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit)

Adolph, H., Entbürgerlichung des Protestantismus? 8° (VIII u. 130 S.) Gotha 1936, L. Klotz. 2 M.

Alverdes, F., Leben als Sinnverwirklichung. 8° (114 S.) Stuttgart 1936, Hippokrates-Verlag. Kart. 4.50 M.

Belleney, J., Sainte Bernadette, bergère en chrétienté. 12° (210 S.) Paris 1936, Bonne Presse. 5 Fr.

Berdiajew, N., Von der Würde des Christentums und der Unwürde der Christen. 2. Aufl. gr. 8° (81 S.) Luzern 1936, Vita Nova-Verlag. Kart. 2.20 Fr. (1.80 M.; 4 S.).

Bischof, F., Schlesischer Psalter. Ein Dank- und Lobgesang. kl. 8° (106 S.) Berlin 1936, Propyläen-Verlag. Geb. 2.60 M.

Bley, W., Wehrpflicht des Geistes. Gestalt und Berufung des Soldaten. kl. 8° (136 S.) München o. J., F. Bruckmann. Geb. 3.50 M.

Brinkmann, B., Der Ordensgedanke und die katholischen Klöster in Deutschland. 8° (95 S.) Gotha 1936, L. Klotz. Kart. 2 M.

Bücken, E., Die großen Meister der Musik. Lieferung 25—28. 4° (je 32 S. u. 2 Tafeln) Potsdam 1936, Athenaion. Je 1.80 M.

Carrel, A., Der Mensch das unbekannte Wesen. 8° (320 S.) Stuttgart 1936, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. 6 M.

Condamin, A., S. J., Le Livre de Jérémie. Traduction et commentaire. 3. Aufl. gr. 8° (XLV u. 380 S.) Paris 1936, J. Gabalda et Cie. o. Pr.

Egger, K., S. J., Seele im Sturm. Kriegserleben eines Feldgeistlichen. kl. 8° (233 S. mit 18 Bildern). Innsbruck 1936, F. Rauch. Kart. 5.20 S. (3 M.).

Dacqué, E., Versteinertes Leben. 8° (130 S. u. 48 Tafeln) Berlin 1936, Atlantis-Verlag. Geb. 5.60 M.

Dawson, Chr., Die wahre Einheit der europäischen Kultur. (Aus d. Englischen übertr. v. Kh. Schmidthüs). 8° (XV u. 235 S.) Regensburg 1935, F. Pustet. Kart. 5.20 M.

Decker, Äg., Kenntnis und Pflege des Körpers bei Clemens von Alexandrien. 8° (78 S.) Innsbruck 1936, F. Rauch. Kart. 5 S. (3 M.).

Dietze, H., Naturrecht in der Gegenwart. gr. 8° (XV u. 323 S.) Bonn 1936, L. Röhrscheid. 13.50 M.

Franses, D., O. F. M., Radicalisme in de eerste eeuwen der Kerk. gr. 8° (62 S.) Herzogenbusch 1936, N. Teuling. 2 f.

Gerstenberg, R., Die Wandgemälde der deutschen Romantiker im Casino Massimo zu Rom. 2° (175 S. mit 163 Abbildungen im Text u. 56 Tafeln) Berlin 1934, Deutscher Verein für Kunstwissenschaft. Geb. 20 M.

Gunnarson, G., Nordischer Schicksalsgedanke. 8° (19 S.) München 1936, A. Langen/G. Müller. Kart. 0.80 M.

Gunnarson, G., Der Weiße Krist. Roman. kl. 8° (180 S.) München 1935, A. Langen/G. Müller. 3.20 M; geb. 4.80 M.

Heisenberg, W., Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft. 2. Aufl. 8° (62 S.) Leipzig 1936, S. Hirzel. Kart. 2.50 M.

Hengstenberg, H. E., Christliche Askese. Eine Besinnung auf christliche Existenz im modernen Lebensraum. 8° (VII u. 243 S.) Regensburg 1936, F. Pustet. Kart. 4.70 M.

Heuser, A., Die Erlösergestalt in der belletristischen Literatur seit 1890 als Deuterin der Zeit. 8° (197 S.) Bonn 1936, P. Hanstein. 6.20 M.

Hofmann, G., Biedermeier auf Walze. Aufzeichnungen u. Briefe des Handwerksburschen J. E. Dewald. 8° (206 S. mit Bildern) Berlin 1936, Schlieffen-Verlag. Geb. 4.20 M.

Jacquin, A. M., Histoire de l'Église. Tome I: L'antiquité chrétienne. gr. 8° (XVI u. 698 S.) Paris 1928, Brouwer & Cie. 35 Fr.

Kastner, F., P. S. M., Marianische Christusgestaltung der Welt. 2. Aufl. gr. 8° (320 S.) Paderborn 1936, F. Schöningh. 3.80 M.; geb. 5.80 M.

Krüger, P., Bernhard Overberg über das Amt und die Persönlichkeit des Religionspädagogen. kl. 8° (40 S.) Münster i. W. 1936. Aschendorff. 0.70 M.

Lampen, W., O. F. M., Thiofried van Echternach en zijn Vita S. Liutwini. gr. 8° (XXXV u. 58 S.) Herzogenbusch 1936, N. Teuling. 3 f.

Lissner, J., Völker und Kontinente. Leben rund um den Erdball. 8° (296 S.) Hamburg 1936, Hanseatischer Verlag. Kart. 4.80 M.

Maire, E., Le vrai visage d'Ève Lavallière. 12° (206 S.) Paris 1936, Bonne Presse. 5 Fr.

Margolius, A., Mutter und Kind im altbiblischen Schrifttum. 8° (45 S.) Berlin 1936, B. Levy. 1.60 M.

Maurois, A., Beiträge zur Lebenskunst. 12° (208 S.) München 1935, Piper & Co. 3.80 M.; geb. 4.80 M.

Nohl, H., Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie. 2. Aufl. gr. 8° (VI u. 300 S.) Frankfurt a. M. 1935, G. Schulte-Bulmke. 7 M.

Predigt und Prediger in der Zeit. Referate der 5. Wiener Seelsorgetagung vom 7. bis 10. Jan. 1936. gr. 8° (224 S.) Wien 1936, Seelsorger-Verlag. Kart. 4.35 S.; 2.50 M.; 3 Sfr.

Rapp, C., S. C. N., Burgher and Peasant in the works of Thomasin von Zirklaria, Freidank, and Hugo von Trimberg. 8° (XV u. 144 S.) Washington 1936, Catholic University. o. Pr.

Rößler, M., Christkönig am Kreuz; Adventstunde; Papstfeier; Passionsandacht; Marienfeier. 16° (je 16 S.) Würzburg 1936. Rita-Verlag. Je 0.10 M.

Rubatscher, M., Wie der König seine Soldaten warb. Kleine Geschichten um ein großes Geheimnis. kl. 8° (100 S.) Innsbruck 1936, F. Rauch. Geb. 4 S. (3.20 M.).

Schlenz, M., So heilt man unheilbar scheinende Krankheiten. 3. Aufl. 8° (VII u. 214 S.) Innsbruck 1936, Selbstverlag (Hungerburg). Geb. 4 S. (2.20 M.).

Schmitz, Jos., Wir Königskinder. Ein Büchlein von unserem schönsten Namen und unserem gütigsten Vater. 8° (86 S.) Düsseldorf 1936, Verbandsverlag weibl. Vereine. Kart. 1 M.

Schreiner, H., Ehre und Glaube. Völkischer Menschenglaube im Angriff der Christusbotschaft. 8° (118 S.) Berlin 1934, Wichern-Verlag. 2.50 M.

Schwartz, E., Concilium universale Chalcedonense [Acta conciliorum oecumenicorum, Tom. II, Vol. V] 4° (XXII u. 167 S.) Berlin 1936, W. de Gruyter & Co. 48 M.

Simon, P., Das Menschliche in der Kirche Christi. 8° (200 S.) Freiburg 1936, Herder. Kart. 2.80 M.; geb. 4 M.

Stadler, E., Jugendschicksale 1886—1914; Als Politischer Soldat 1914—18; Alt Antibolschewist 1918—1919. je 8° (196, 181 u. 194 S.) Düsseldorf 1935, Neuer Zeitverlag. Geb. je 2.50 M.

Steinbüchel, Th., Der Umbruch des Denkens. kl. 8° (180 S.) Regensburg 1936, F. Pustet. Kart. 3.40 M.

Steinhausen, G., Die Deutsche Kulturgeschichte. Leipzig 1936, Bibliograph. Institut. I. u. II. Bd. je geb. 35 M.; Hld. 45 M.

I. Bd.: Geschichte der deutschen Kultur. 4. Aufl. (Neubearb. und erweitert v. Eugen Diesel). Lex.-8° (564 S.).

II. Bd.: Bilderatlas zur deutschen Kulturgeschichte von Friedrich u. Werner Schulze. Lex.-8° (480 S. mit 407 Bildern).

Theodor, P., O. C. D., Aufstieg einer Seele. Die hl. Theresia vom Kinde Jesu als Mystikerin. (Deutsch von P. Macarius O. C. D.). 8° (128 S.) Würzburg 1935, Rita-Verlag. Kart. 1.90 M.

Verschaeve, C., Flanderns Seemöve. kl. 8° (74 S.) Lübeck 1935, F. Westphal. o. Pr.

Verschaeve, C., Meersinfonien. (Aus dem Flämischen von G. van Poppel). 8° (110 S.) Wolfshagen-Scharbeutz 1936, F. Westphal. o. Pr.

Weißenbacher, Dr., Dreißig lateinische Klassenarbeiten für die Prima des Gymnasiums. gr. 8° (VI u. 41 S.) Ravensburg 1935, Selbstverlag. Kart. 1 M.

Winternitz, M., Rabindranath Tagore. Religion und Weltanschauung des Dichters. 8° (50 S.) Prag 1936, J. G. Galvesche Univ.-Buchhandlung. 1.50 M.

Winthuis, J., Mythos und Religionswissenschaft. gr. 8° (III u. 161 S.) Moosburg (Oberbayern) 1936, Selbstverlag. o. Pr.

Winthuis, J. ‚Mythos und Kult der Steinzeit. Versuch einer Lösung uralter Mythos-Rätsel u. Kultgeheimnisse. gr. 8° (XV u. 295 S.) Stuttgart 1935, Strecker & Schröder. 14 M.

Ziegler, L., Überlieferung. gr. 8° (558 S.) Leipzig 1936, J. Hegner. Geb. 15 M.

Anzeigen / Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftwaltung

Soeben erschienen:

Im Lande der Roten

Erinnerungen
aus der russischen Revolution 1917/18

Von Stephan Utsch

Oktav. 204 Seiten. In Leinwand 3 Mark

Von den Erniedrigten und Beleidigten durch die bolschewistische Revolution erzählt hier einer, der die Schrecken der roten Soldateska, aber auch das menschliche Heldentum einer untergehenden Welt erfuhr.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

KÖNEKAMP VIELE REDEN, EINER RUFT

Das Zeugnis eines rastlosen Lebens

Gebunden RM. 4.60

Professor Dr. Luzian Pfleger sagt von diesem Zeugnis eines Gebildeten unserer Tage: „Dieses Buch von der Tantalusqual der religiösen Friedlosigkeit, die der Verfasser bis zu den letzten Tiefen ausgekostet hat; dieses außer allem Gewohnten stehende Werk ist ein menschliches Dokument von augustinischer, rückhaltloser Offenheit: ergreifend und erschütternd, in einer strömenden, schönen Sprache."

Benziger — Einsiedeln — Köln

Friedrich Ritter von Lama

Pater Pio von Pietralcina

Der mit Christi Wundmalen gezeichnete Kapuziner-Ordenspriester in San Giovanni-Rotondo. Mit kirchl. Druckerlaubnis. Mit Abb. M. 2.—

Seit langem ist der Name des italienischen Kapuziner-Ordenspriesters Pater Pio bekannt; gehört er doch zu den begnadeten Menschen, an denen das Ereignis der Stigmatisation wieder einmal geschehen ist. Im Auftrag des Ordensgenerals hat der römische Arzt Dr. Festa vor 14 Jahren mit dem Studium und der Untersuchung Pater Pios begonnen und nunmehr hierüber der breiten Öffentlichkeit Bericht erstattet. Die deutsche Übersetzung ist von Ritter von Lama ausgeführt.

Ein Büchlein von den Engeln

Nach den Mitteilungen von Ancilla Domini. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. Preis M. 0.80

Mechthilde Sch., aus deren mystischen Erlebnissen heraus das Büchlein entstanden ist, hat der Gebetsvereinigung des sel. Grignon von Montfort angehört und bei ihrer Aufnahme den Namen Magdalene vom Kreuz erhalten. Von frühester Jugend an ist Ancilla Domini von Gott zu ihrem Berufe als Opferseele großen Stiles erzogen worden. Von ihren auf Gottes Anordnung nur dem Beichtvater sichtbaren Wundmalen hatte selbst ihr eigener Mann keine Ahnung.

Badenia in Karlsruhe A.G. für Verlag und Druckerei

1935 Y 8720

Stimmen der Zeit

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

Was wollen wir heute spielen? (Peter Lippert) S. 1

Wege zum deutschen Nationalbewußtsein (Jakob Overmans) S. 7

Die Fremdheit (Max Pribilla) S. 19

Germanisches und klerikales Christentum im Vorsommer des Mittelalters (Hubert Becher) S. 31

Kirchenmusikalische Irrlichter (Josef Kreitmaier) S. 43

Jesuiten-Gehorsam (Max Pribilla) S. 52

Pascal und Dostojewski (Erich Przywara) S. 56

Resignation oder Hingabe? (Alexander Willwoll) S. 60

Besprechungen von Büchern (S. 64): Bibel und Liturgie; Philosophie; Sozialwissenschaft; Lebensbilder; Länderkunde; Schöne Literatur

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

66. Jahrg. 1. Heft / 130. Band / Oktober 1935

U.B.TÜB.

Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. 6 Hefte bilden einen Band, 12 Hefte einen Jahrgang. Preis für Oktober 1935 bis März 1936 (130. Band) 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

H. Becher: Bad Godesberg a. Rh., Stella Rheni.

O. v. Nell-Breuning: Frankfurt a. M.-Süd 10, St. Georgen.

A. Stockmann: Exerzitienhaus Rottmannshöhe, Post Leoni.

J. B. Schuster, J. de Vries, A. Willwoll: Pullach bei München, Berchmanskolleg.

J. Coenen, A. Delp, J. Neuner: Aachen, Kurbrunnenstr. 42.

A. Koch, J. Kreitmaier, P. Lippert, J. Overmans, M. Pribilla, E. Przywara: München 2 NO, Veterinärstr. 9.

Brücke ins Leben

So heißt ein 40seitiges Bildheft, das wir Ihnen gerne kostenlos und unverbindlich zuschicken. Es unterrichtet Sie über das jüngste deutsche Großlexikon – den

GROSSEN HERDER

Sie bekommen die wertvolle, reichbebilderte Schrift in jeder Buchhandlung oder vom Verlag Herder in Freiburg im Breisgau.

Stimmen der Zeit

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

Mit Gewalt — mit Geduld (Peter Lippert) S. 73

Staat und Nation (Johann B. Schuster) S. 81

Thomas Morus und Desiderius Erasmus (Josef Kuckhoff) S. 88

Die polnische Kunst und die polnische Nationalidee (Alfred Kuhn) S. 100

Kulturbericht (Jakob Overmans) S. 107

«Grenze» und «Flucht» (Erich Przywara) S. 126

Zur Ökonomie geistiger Arbeit (Paul Engelen) S. 129

Das Schicksal einer schweizerischen Verfassungsinitiative (Alois Stockmann) S. 133

Besprechungen von Büchern (S. 136): Zeitfragen; Kirche und Volk; Religiöse Schriften; Lebensbilder; Indienbücher

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

66. Jahrg. 2. Heft / 130. Band / November 1935

U.B. TÜB.

Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. 6 Hefte bilden einen Band, 12 Hefte einen Jahrgang. Preis für Oktober 1935 bis März 1936 (130. Band) 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

Prof. Dr. J. Kuckhoff: Köln-Riehl, Stammheimerstr. 25.

Dr. A. Kuhn: Berlin-Friedenau, Handjerystr. 3.

Dr. P. Engelen: Düsseldorf, Roßstr. 15.

J. B. Schuster: Pullach bei München, Berchmanskolleg.

A. Stockmann: Rottmannshöhe, Post Leoni.

P. Dahmen: M.-Gladbach-Land, Franziskusheilstätte.

S. Nachbaur: Feldkirch (Vorarlberg), Stella matutina.

A. Koch, P. Lippert, C. Noppel, J. Overmans, M. Pribilla, E. Przywara: München 2 NO, Veterinärstr. 9.

Der Große Herder



ist vollendet!

Der neue Typ des Lexikons

12 Bände, ein Welt- u. Wirtschaftsatlas. 180000 Artikel, über 20000 Bilder.- Ihr Freund und Ratgeber, Begleiter Ihres Lebens, steht bereit. Wenden Sie sich nur an ihn, der Große Herder versagt nicht!

Stimmen der Zeit

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

Die Versuchungen der Heiligen (Peter Lippert) S. 145

Das natürliche Recht und die Rechtsphilosophie der Gegenwart (Joseph Schwering) S. 153

Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Großbritannien (Bernhard Jansen) S. 162

Rainer Maria Rilke: Weltinnenraum (Elisabeth von Schmidt-Pauli) S. 172

Um das geologische Weltbild (Felix Rüschkamp) S. 185

Der ganze Christus (A. Koch) S. 197

Zeit-Motive und katholisches Motiv (Erich Przywara) S. 200

Der japanische Staatsgedanke (Jakob Overmans) S. 203

Besprechungen von Büchern (S. 205): Leben Jesu; Neues Testament; Theologie; Erziehungswissenschaft; Goethe-Schriften

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

66. Jahrgang 3. Heft / 130. Band / April 1936

UB TUB.

Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. 6 Hefte bilden einen Band, 12 Hefte einen Jahrgang. Preis: halbjährlich 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

Dr. J. Schwering: Hamm i. W., Adolfstr. 15.
B. Jansen: Bonn a. Rh., Hofgartenstr. 9.
E. v. Schmidt-Pauli: München 2 NO, Königinstraße 73 a.
R. Köppel: Jerusalem (Palestine), P. O. B. 497.
A. Stockmann: Exerzitienhaus Rottmannshöhe, Post Leoni, Bayern.
S. Nachbaur: Feldkirch (Vorarlberg), Stella matutina.
W. Koester, F. Rüschkamp, J. Schröteler, H. Wiesmann: Frankfurt a. M.-Süd 10, St. Georgen.
A. Koch, P. Lippert, J. Overmans, E. Przywara: München 2 NO, Veterinärstr. 9.



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

Zur Entstehung des modernen Kapitalismus (Johann B. Schuster) S. 217

Zur biologischen Entwicklungslehre (Felix Rüschkamp) S. 225

Die Bewohnbarkeit ferner Welten (D. Wattenberg) S. 233

Die Neugestaltung Indiens (Peter Dahmen) S. 243

Katholische Kulturschau (Jakob Overmans) S. 248

Zwischen den Völkern (Hugo Graf Lerchenfeld) S. 263

Verhangenes bei Friedrich Nietzsche (Erich Przywara) S. 267

Wissenschaftlicher Fortschritt (Felix Rüschkamp) S. 269

Besprechungen von Büchern (S. 272): Lebensbilder; Geschichte; Philosophie; Sozialwissenschaft; Naturwissenschaft; Länder- und Heimatkunde; Literaturgeschichte; Schöne Literatur

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

66. Jahrgang 4. Heft / 130. Band / Mai 1936

U.B.TÜB.

Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. 6 Hefte bilden einen Band, 12 Hefte einen Jahrgang. Preis: halbjährlich 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

Hugo Graf v. Lerchenfeld: Percha b. Starnberg.

W. Kölmel: Berlin-Charlottenburg 2, Suarezstraße 45.

P. Dahmen: ist am 5. Dez. 1935 gestorben.

D. Wattenberg: Berlin O 112, Weserstr. 21/III r.

H. Becher: Bad Godesberg a. Rh., Stella Rheni.

Th. van Haag, Uppsala (Schweden), Sysslomansgatan 21.

B. Jansen: Bonn a. Rh., Hofgartenstraße 9.

F. Rüschkamp, J. Schröteler: Frankfurt a. M.-Süd 10, St. Georgen.

K. Frank, J. B. Schuster, J. de Vries: Berchmanskolleg, Pullach bei München.

P. Best, A. Delp, E. Rommerskirch, H. Wiedenmann: Aachen, Kurbrunnenstraße 42.

P. Lippert, J. Overmans, M. Pribilla, E. Przywara: München 2 NO, Veterinärstr. 9.

Kultur der Seele

Priester, Denker, Künstler in Kirche und Volk

von Benedikt Momme Nissen

Mit 7 Tafeln. Zweite Auflage. 210 Seiten. 2.50 M.; in Leinen 3.80 M.

Die zweite Auflage dieses aufsehenerregenden Buches bestätigt, daß der Verfasser die Zeichen der Zeit verstanden und aus den Quellen großen Menschentums geschöpft hat. Es ging ihm dabei um die tiefe Sorge eines jeden nachdenklichen Menschen: mit den Augen des Kulturkritikers und Malers schaut er auf Kirche und Volk als Träger der Seelenkultur, auf Albert den Großen, Thomas von Aquin, Thomas von Kempen, Dürer, Rembrandt, Goethe und Langbehn als deren berufener Pfleger. An der Hand dieser markanten Gestalten wandeln wir von der Höhe des Mittelalters bis hin zur Gegenwart.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Deine Bücher sind Deine besten Freunde

Stimmen der Zeit

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

Das Schicksal familienloser Kinder (Gustav v. Mann) S. 289

Die spanischen Katholiken im Kampf um den Liberalismus (Hubert Becher) S. 298

Das Blutbad von Verden nach den Quellen (Friedrich Kempf) S. 304

Wirbeltiere erobern die Luft (Felix Rüschkamp) S. 318

Grundstile der Kunst (Engelbert Kirschbaum) S. 330

Geographie und Statistik (Hermann A. Krose) S. 335

Sehen und Nichtsehen (Franz Heselhaus) S. 341

Besprechungen von Büchern (S. 346): Zeitfragen; Philosophie; Vorgeschichte; Geschichte; Sozialwissenschaft; Naturwissenschaft; Bildende Kunst; Musik; Literaturgeschichte; Schöne Literatur.

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

66. Jahrgang 5. Heft / 130. Band / Juni 1936

U-B. TÜB.

Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. 6 Hefte bilden einen Band, 12 Hefte einen Jahrgang. Preis: halbjährlich 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

G. v. Mann: Freiburg i. Br., Werthmannhaus.

Dr. W. Kölmel: Berlin-Charlottenburg 2, Suarezstraße 45.

H. A. Krose: Münster i. W., Haus Sentmaring.

A. Stockmann: Exerzitienhaus Rottmannshöhe, Post Leoni, Bayern.

G. Straßenberger: Feldkirch (Vorarlberg), Leonhardplatz 2.

E. Kirschbaum, F. Rüschkamp: Frankfurt a. M.-Süd 10, St. Georgen.

H. Becher, F. Heselhaus: Bad Godesberg a. Rh., Stella Rheni.

B. Jansen, G. Lehmacher: Bonn a. Rh., Hofgartenstraße 9.

K. Frank, J. B. Schuster, J. de Vries, A. Willwoll: Berchmanskolleg, Pullach bei München.

A. Delp, J. Hirschmann, F. Kempf, H. Möller, J. Neuner, H. Pauquet, W. Peuler, E. Rommerskirch, H. Roos, H. Tophinke: Aachen, Kurbrunnenstraße 42.

J. Kreitmaier: München 2 NO, Veterinärstr. 9.



Religiöser Heimschmuck

Kleinkunst für Geschenke

Verlangen Sie unseren Katalog über künstlerische Keramik-Plastiken in Terrakotta, Majolika, Klinker und Porzellan

Viele Madonnen-Darstellungen in der Auffassung von Mutter und Kind

Deutsche Gesellschaft für christl. Kunst e. V. München

neue Räume Schellingstraße 46, Gartenhaus

Sonderschau für Kleinkunst

in Keramik, Graphik, Holzschnitzereien, Wachsfiguren

Die Auslieferung erfolgt auch durch jede gute Kunsthandlung

Stimmen der Zeit

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

Kommt, laßt uns beten (Peter Lippert) S. 361

Die Hl. Schrift als Grundlage der Christianisierung Deutschlands (Wilhelm Sieber) S. 370

Stefan Georges «Vergottung» des Edelmenschen (Johann B. Schoemann) S. 386

Die Religion im Erziehungswerk (Joseph Schröteler) S. 399

Kinderreiche Familien (Hermann A. Krose) S. 407

Gottes Ehre und des Menschen Würde (Max Pribilla) S. 418

Forderungen und Ergebnisse einer urchristlich-antiken Religionsvergleichung (K. Prümm) S. 421

Besprechungen von Büchern (S. 425): Bücher des Lebens, Philosophie, Schöne Literatur, Naturwissenschaft.

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

66. Jahrgang 6. Heft / 130. Band / Juli 1936

U.B. TÜB.

Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. 6 Hefte bilden einen Band, 12 Hefte einen Jahrgang.
Preis: halbjährlich 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 Kantstraße 2.

E. Kirschbaum, J. Schröteler: Frankfurt a. M.-Süd 10, St. Georgen.

H. A. Krose: Münster i. W., Sentmaringer Weg 55/57.

H. Becher: Godesberg, Elisabethstraße 18.

B. Jansen: Bonn a. Rh., Hofgartenstraße 9.

C. Noppel: Freiburg i. Br., Kneippstraße 13.

K. Frank, A. Willwoll: Pullach bei München, Berchmanskolleg.

A. Freiburg, A. Kling, J. Loosen, J. Neuner, G. Pauquet, K. Prümm: Valkenburg (L.), Holland, Ignatiuskolleg.

P. Lippert, M. Pribilla, E. Przywara, W. Sieber: München 2 NO, Veterinärstraße 9.

Franz Franziß

Wir von der Somme

Drei Fronten um ein Dorf

404 Seiten. Geh. 3.40 M.; Leinen 4.50 M.

Dieses Buch ist ein bleibendes Mahnmal des heldischen Opfergangs der Sommekämpfer. Der Verfasser, der die Erinnerung an sein Sommeerlebnis aufruft, stellt in den Mittelpunkt das Dorf X, das hier zufällig den Franzosen gehört, obschon es für alle umkämpften Dörfer des Weltkriegs stehen könnte. Drei Fronten, die deutsche, die französische, die englische, bluten um dieses Dorf. Zwanglos und doch in der Gebundenheit des Gesamtereignisses ist jede Kriegsführungsart dieser „größten Materialschlacht aller Zeiten“, vom Flammenwerfer bis zum Bomben- und Jagdflieger, vom Stoßtruppler bis zum Generalstäbler geschildert. Alle Formen des Angriffs und der Abwehr, des Artillerieüberfalls und der langsamen Zermürbung durch Trommelfeuer, des Nahkampfes und der Kavallerieattacke, alle Waffenarten zwischen Armeepistole und Tank leben in dieser nichts vergessenden Rückschau auf, um sich an Wehr und Gegenwehr zum Hohelied der Kameradschaft zu entzünden. Das selbstverständliche Heldentum des Sommekämpfers überträgt sich gleicherweise auf den Fritz, den Poilu und den Tommy. / Der Frontoffizier Franziß wurde in der Sommeschlacht 1916 schwer verwundet, sein Regiment verlor in 10 Tagen 2650 Mann und 72 Offiziere. Zwei Jahrzehnte später steht er auf, um mit diesem Buch für die Größe und für den Sinn des wahren Frontsoldatentums zu zeugen.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER • FREIBURG IM BREISGAU

Stimmen der Zeit

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

Innenleben eines Weltmannes (Anton Pummerer) S. 433

Mensch als Transzendenz (Erich Przywara) S. 448

Der Aufstieg der Frau im Frühchristentum (Anton Koch) S. 457

Katholische Kulturschau (Jakob Overmans) S. 471

Die Begründung der Religion in der Aufklärungsphilosophie (Bernhard Jansen) S. 490

Das Christliche im Denken (Erich Przywara) S. 493

Besprechungen von Büchern (S. 498): Theologie, Volkstumsarbeit.

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

66. Jahrgang 7. Heft / 130. Band / August 1936

U-B TÜB

Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. 6 Hefte bilden einen Band, 12 Hefte einen Jahrgang.
Preis: halbjährlich 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

A. Koch, E. Przywara, J. Overmans: München 2 NO, Veterinärstraße 9.

B. Jansen: Bonn a. Rh., Hofgartenstraße 9.

H. A. Krose: Münster i. W., Sentmaringer Weg 55/57.

A. Pummerer: München 2 NO, Kaulbachstr. 31a.

Was würde Christus tun?

Religiöse Charaktere

VON HENRI BREMOND

Übersetzt von Rudolf von der Wehd und Helmut Bockmann

Oktav / 316 Seiten / 2.80 Mark; gebunden in Leinen 3.80 Mark

In dem vorliegenden Werk handelt es sich um eine Reihe religionspsychologischer und kulturgeschichtlicher Essays, die Bremonds Meisterschaft in der Lebendigkeit der persönlichen Schilderung und der Fülle geistreicher Gedanken in formvollendetem Stil zum Ausdruck bringen. So schildert uns Bremond, der feinsinnige Kenner der englischen Seele, die Persönlichkeit des heiligmäßigen Anglikaners John Keble, des Freundes Newmans, und eines originellen und frommen englischen Erziehers, Eduard Thring; dann wieder läßt er das innere religiöse Leben eines französischen Bürgers im 17. Jahrhundert mitten im gewöhnlichsten Alltag vor uns erstehen; oder er läßt uns die inneren Beweggründe der Konversion des bedeutenden Religionsphilosophen, des Herzogs von Broglie, innerlich miterleben. Aber nicht nur in ausgeprägte Geistesmenschen vermag sich der Dichter und religiöse Denker Bremond zu vertiefen. Auch zum lebendigen Volksglauben in Oberammergau weiß er uns sehr Beachtenswertes zu sagen. Schließlich ein Beitrag, der die letzte Triebfeder alles religiösen Suchens bei einem amerikanischen Sektenprediger in der einen Frage «Was würde Christus tun?» wurzeln läßt.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Stimmen der Zeit

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

INHALT

Tanzerneuerung und religiöser Tanz (Wilhelm Peuler) S. 505

Vom Geheimnis der sieben Sterne (Theo Hoffmann) S. 514

Die Überwindung der konfessionellen Fremdheit (Max Pribilla) S. 528

François Mauriac und das religiöse Erlebnis einer Generation (Charlotte Demmig) S. 540

Die ersten Christengemeinden unter germanischen Völkern (Wilhelm Sieber) S. 551

Wege zur Bibel (Anton Koch) S. 564

Tragische Weltanschauung (Willy Schreckenberg) S. 567

Besprechungen von Büchern (S. 571): Christliche Erziehung; Geschichte; Liturgie; Christentum von heute; Naturwissenschaften.

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

66. Jahrg. 8. Heft / 130. Band / September 1936

U.B. TÜB.

Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. 6 Hefte bilden einen Band, 12 Hefte einen Jahrgang. Preis: halbjährlich 6 Mark; vierteljährlich 3 Mark; Einzelheft 1.20 Mark; dazu Porto oder Bestellgeld.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

Th. Hoffmann, A. Koch, M. Pribilla, W. Sieber: München 2 NO, Veterinärstraße 9.
E. Böminghaus: Frankfurt a. M., Offenbacher Landstraße 224.
Ch. Demmig: Berlin W 15, Hohenzollerndamm 2.
W. Kölmel: Berlin-Charlottenburg 5, Neue Kantstraße 2.
J. Kramp: Frankfurt a. M., Im Trutz 55.
W. Peuler: Münster i. W., Sentmaringer Weg 55.
W. Schreckenberg: Paderborn, Michaelstr. 6.
Dr. Hans Stöcker: Düsseldorf, Reichsstraße 20.
K. Frank: Pullach bei München, Berchmanskolleg.

Zum Artikel in diesem Heft:

FRANÇOIS MAURIAC

Natterngezücht

ROMAN

Verdeutscht von Franz Schmal

296 Seiten. 3.20 M.; in Leinen 4.20 M.

Le nœud de vipères ist ein Hauptwerk des bekannten französischen Schriftstellers, der wegen seiner psychologischen Gründlichkeit und seiner Sprachkraft Ruhm genießt. Hier handelt es sich um die mit allen Feinheiten ausgeführte Lebensbeichte eines Selbstsüchtigen, dessen Laster das Bibelwort bestätigt, daß die Habsucht die Wurzel alles Übels ist. – Der einsame Briefschreiber, ein in seinen Kreisen hochgeachteter Jurist, sieht am Ende seiner Tage sein Lebenswerk als Schlangenknäuel; die heillose Verstrickung seiner Familie, die bösen Zungen der Kinder und Kindeskinder erscheinen ihm wie Natterngezücht. Aber indem er das alles nacherlebt und seine Schuld empfindet, hebt er das Bekenntnis in das Licht des christlichen Glaubens, das seine letzte Stunde verklärt. Von hier aus läßt er auch den Mitgliedern seiner Familie Genugtuung widerfahren und führt die Geschichte der Erbschaft, um die es sich handelt, zu einem „gerechten“ Ende. Das Buch, ein psychologisches Meisterwerk, ist für gereifte, wertsuchende Leser bestimmt.

Das neueste Buch von François Mauriac, sein **Christusbild**, in Frankreich in wenigen Wochen in 100 000 Stück verbreitet, erscheint zum Herbst 1936 deutsch im Verlag Herder. Die Übersetzung besorgte Dr. Robert Scherer.

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

16. 1. 67

28. OKT. 1977

6. April 1983

3.50