

Sünde verzeiht; daß er aber gleichwohl den Menschen nicht ganz ungestraft läßt und die Schuld der Väter noch an den Kindern im dritten und vierten Glied ahndet (Num. 14, 18). Eine frühere Generation trägt in der Geschichte die Verantwortung dafür, daß spätere Geschlechter noch Lasten aus dieser Verantwortung heraus zu tragen haben. Wenn die Vererbung Mächte an den Menschen weitergibt, die ihn in einen dunklen Zusammenhang stellen, ohne daß sein persönlicher Wille dabei beteiligt gewesen wäre, dann ist es möglich, daß eines der vererbenden Glieder diesen dunklen Zusammenhang aufgesucht und die Sünde begangen hat, deren Schulden auf dem Nachkommen ruhen. Es kann soweit kommen, daß ein Mensch aus der Gesellschaft ausgeschieden werden muß und vielleicht schuldig gesprochen wird, ohne innerlich schuldig zu sein, auf Grund der Sünden seiner Ahnen, weil die Menschen auch auf das sehen und sehen müssen, was sichtbar ist, und nur Gott die ganzen Sachverhalte im Leben völlig zu durchschauen vermag. Es ist eine Quelle größter Freude für Paulus und für alle Menschen, daß Gott es ist, der sie richtet, weil er allein die Schwächen kennt und von den Mängeln weiß, die in uns wohnen, und selber frei ist von den Schwächen und Mängeln, die so häufig das Gericht der Menschen über die Menschen hart und grausam erscheinen lassen²⁷.

Damit ist klar, daß die so gefasste juristische Schuld nicht immer in dem Menschen, der ihr untersteht, ein ethischer Mangel zu sein braucht. Das Recht ist eben gebunden an die äußern Sachverhalte, während die Ethik die Gefinnung des Menschen und die äußern Handlungen als Zeugen dieser Gefinnung zum Gegenstand hat. Ebenso ergibt sich aber ohne weiteres, daß die persönliche Schuld des Menschen zum mindesten immer eine juristische Schuld im Gefolge hat und somit die Sünde immer eine Wurzel der »Schuld« ist, zum mindesten in dem Sinne, daß der Mensch seinen Mitmenschen und erst recht Gott gegenüber, wenn er unrecht gehandelt hat, die Pflicht der Verantwortung übernimmt für das, was er getan, und die Last tragen muß, die er durch die Sünde immer auf sich und manchmal auf die Gemeinschaft geladen hat, deren Glied er ist.

Katholische Kulturschau

Von Jakob Overmans S. J.

I.

Spott über Heiliges. Heute wird in allen Ländern von vielen gegen Gottesglauben und Christentum in einem Tone gesprochen, der durchaus keine gründliche Kenntnis dieser wichtigsten Menschheitsfragen verrät und trotzdem an selbstgewisser Verhöhnung des religiösen Erbes selten überboten worden ist. Diesen zuversichtlichen Spöttern hat der französische Geschichtsforscher Joseph Aulneau in seinem fesselnden Buche »La Comtesse du Barry et la fin de l'ancien

²⁷ 1 Kor. 4, 3 f.

régime« (Paris 1937) einen Spiegel vorgehalten, in dem sie und wir mit Nutzen sehen können, daß die überlegenste Verachtung und sogar die geistreichste Ironie noch lange kein Grund zu dem Zweifel sind, ob die christliche Lehre nicht etwa wirklich unhaltbar geworden ist. Die Ablehnung des Christentums war damals geschlossener als jetzt, weil die leichten Formen des Rokoko die äußere und innere Kultur der adeligen und bürgerlichen Gesellschaft in niemals übertroffener Einheit beherrschten.

So braucht Aulneau keine nennenswerten Ausnahmen zu machen, wenn er (S. 28 f.) schildert, wie in allen Salons zwischen lächelnden Damen und witzigen Herrn ehrfurchtslose Bemerkungen über das Heiligste hin und her flogen. »Man spricht über die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes, meist um beides zu bestreiten, denn Skeptizismus ist guter Ton. ‚Die Gottesleugner‘, stellte Walpole 1765 fest, ‚haben die Führung, wenn man sich unterhält, und sie äußern sich ebenso ungehemmt gegen die Könige wie gegen die Priester‘. Aber sind denn ihre Zuhörer ebenfalls Gottesleugner, oder haben sie bloß keine Religion? Das ist zweifelhaft. Sie sind Freidenker und stimmen dem bei, was gerade modern ist. Sie sind schließlich nur Sklaven der Anschauungen ihrer Zeit, weil es sich nicht schickt, die katholische Kirche oder das Königtum zu verteidigen, aber deshalb sind sie noch keine ausgesprochenen Gegner oder Feinde dieser Einrichtungen. Sie sprechen mit so feierlichem Ernst! Nur über wichtige Fragen unterhalten sie sich. Geradezu gewissenhaft arbeiten sie in ihren goldstrahlenden Salons oder in ihren duftenden, blumengeschmückten Damenzimmern, gepudert, Schönheitspflasterchen im Gesicht, mit Edelsteinen behangen, an der Zerstörung ihrer Idole. Alle diese philosophierenden Frauen mit ihrem reizenden Lächeln und ihren sanften Augen, alle diese revolutionären Männer in Seide sprechen die gefährlichsten Sätze aus, wie wenn es sich um ein Idyll oder um ein Silberrätzel handelte! Langsam, unmerklich spalten und zerlegen sie durch ihre Worte und ihr Leben die Grundlagen der religiösen und monarchischen Überzeugungen, und ihre weit ausgreifende Kritik dringt bis in die Massen. . . . Plötzlich wird der ganze Bau zusammenbrechen. Diese feine Kultur geht fast völlig unter, das Fallbeil des Schaffots durchschneidet alle Verbindungen mit der Vergangenheit.« - Das übermütig totgesagte Christentum aber entfaltete bald noch mächtiger als vorher seine unvergängliche Kraft in Europa wie jenseits der Meere. Es gewann seine Siege auf vielerlei Art, nur gewiß nicht durch Halbheit seiner Vertreter.

Anglikanische Schwankungen. In den ersten Wochen dieses Jahres veröffentlichte der bereits 1922 durch die Erzbischöfe von Canterbury und York eingesetzte Ausschuss zur Feststellung der in der anglikanischen Kirche vertretenen Glaubenslehren seinen Bericht. Geistliche und Laien fast aller theologischen Schattierungen haben daran mitgearbeitet, und obwohl das Ergebnis ihrer fünfzehnjährigen Bemühungen nur ein Vorschlag ist, der als Grundlage weiterer Verhandlungen über eine gemeinsame Kirchenlehre dienen soll, ist die englische Presse sofort in lebhaftes Erörterungen eingetreten. Für den veröhnlichen, aber dogma-

tisch unklaren Geist, in dem die ganze Angelegenheit behandelt wurde, ist bemerkenswert, was die bekannte Religionsphilosophin Evelyn Underhill in der unabhängigen Wochenschrift »Time and Tide« (22. Januar 1938, S. 100 f.) schrieb. Anzuerkennen sei, daß man »besonders schwierige Punkte mit Güte, Ehrlichkeit und Duldsamkeit« erörtert habe. »Manchmal erinnern die großen Unterschiede zwischen christlich möglichen Erklärungen derselben Lehre an die Schneiderin, die ihrer Kundschaft zu fagen pflegte: ‚Gnädige Frau, diese Seide ist warm und kühl‘; wer aber sorgfältig liest, überzeugt sich zuletzt, daß diese Dehnbarkeit nicht auf Minderung, sondern auf Bewahrung der alles beherrschenden Hauptlehren des Glaubens angelegt ist.«

Gerade von einer so unentschiedenen Geisteshaltung fällt Licht auf das Leben und Denken des einst nicht nur in England berühmten Modernisten, dem der konservativ=protestantische Theologe Dr. J. J. Stam seine holländisch geschriebene Doktorthese gewidmet hat (»George Tyrrell«, Utrecht 1938, H. Honig; fl 3,10). Sorgfältig hat Stam alle gedruckten Quellen herangezogen, das Wichtigste mit Tyrrells oder seiner Freunde englischen und französischen Worten wiedergegeben und auch manches Ungedruckte verwertet, das ihm Tyrrells Biographin, die in Suffex lebende und mit 75 Jahren noch sehr lebhafte und arbeitskräftige Miß Petre, freigebig zur Verfügung gestellt hat. Obwohl in Tyrrells Leben vieles unaufgeklärt bleibt (6), sieht man schon den Knaben zwischen dem Protestantismus seiner Familie, voller Religionslosigkeit und frommem Katholizismus unter allerlei Verirrungen hin und her schwanken. So wird der Siebzehnjährige nicht mit ganzer Seele katholisch, und als er die Überlegungen, ob er Benediktiner oder Weltpriester werden soll, durch Eintritt in den Jesuitenorden beendet, ist er nicht eigentlich zufrieden. Er wird auch kein selbständiger Fachgelehrter (317), kein systematischer Denker, sondern seine Entwicklung verläuft im Zickzack, und er selber sagt, er sei »in der Theologie ein wilder Irländer«, obwohl er übrigens nur mütterlicherseits irischer Abstammung ist. Von mangelhaft gelesenen Büchern und von den Ansichten zufällig getroffener Freunde, die seine Herzlichkeit gewinnt, ist er auffallend abhängig (9 f. 213 ff.). Im Kampf der Geister »kommt es ihm auf eine Lüge nicht an« (12). Wegen seiner Irrlehren, die größtenteils mit dem übereinstimmen, was die liberalen Mitglieder des anglikanischen Kirchenausschusses als noch »christlich« zu retten suchen, wird er schließlich aus dem Orden entlassen und von der Kirche exkommuniziert. Schon mit 48 Jahren stirbt er, von dem katholischen Priester Dr. Dessoulavy aus dem Bistum Southwark, bei dem er auf dem Todesbette mühsam gebeichtet hatte, der aber wußte, daß der Schwerkranke nicht zu vollem Widerruf seiner von Rom verurteilten Behauptungen zu bringen war, nur bedingungsweise losgesprochen. Stam schließt seine vorsichtig prüfende Untersuchung mit dem Urteil, er zweifle, ob Tyrrell, wie er sich entwickelt hat, in der protestantischen Kirche seiner Jugend mehr Beifall gefunden hätte als in der katholischen Kirche (352).

Man muß sich nämlich vor dem häufigen Irrtum hüten, die Engländer fähen

ihre Abneigung gegen klare Entscheidungen ausnahmslos als Vorzug an. Evelyn Underhill gesteht in dem vorhin genannten Aufsätze die Mängel dieser Haltung offen zu und meint, Claudel habe nicht nur für die Katholiken recht, an die er sich zunächst wende, wenn er sagt, auf die Frage des Evangeliums, womit gefalzen werden solle, wenn das Salz schal geworden sei, ertöne einstimmig die Antwort: »Mit Zucker«. Auch der Schriftführer einer von der Hochkirche abweichenden protestantischen Gruppe in England wollte nicht loben, als er laut Mitteilung der freilich recht unkirchlichen Neuyorker Wochenschrift »Time« (24. Januar 1938, S. 30) erklärte: »Wer sich der Meinung des anglikanischen Ausschusses anschließt, kann denken, was er will, und doch ein Christ sein.«

Die Zahl der Katholiken. Natürlich darf ebensowenig Claudels Ironie verallgemeinert werden, wenn man die Lebenskraft der katholischen Kirche richtig einschätzen will. Zahlen sagen gerade hier gewiß nicht alles, aber sie vermögen doch manche Fehlschlüsse, die immer wieder gemacht werden, auch von Katholiken, allmählich zu verdrängen. In der Innsbrucker »Zeitschrift für katholische Theologie« (Jahrgang 1938, S. 92 ff., als Fortsetzung der Untersuchungen im Jahrgang 1934, S. 243 ff.) ist Ludwig Hertling S. J. durch kritische Berechnungen der Katholikenzahl des ersten Jahrtausends zu Ergebnissen gelangt, die auch außerhalb der Fachkreise bekannt zu werden verdienen. Die lateinische Kirche hatte zu Ende des 1. Jahrhunderts nur einige Tausende als Anhänger gewonnen, zu Ende des 2. Jahrhunderts zählte sie mehrere Zehntausende, zu Ende des dritten Jahrhunderts zwei Millionen. Bis gegen 400 sank die Bevölkerung des Abendlandes infolge der kriegerischen Wanderungen sehr stark, und die Kirche wuchs auf vier, vielleicht auf sechs Millionen an. Um 500 betrug die Katholikenzahl zwischen fünf und sieben Millionen, um 600 höchstens acht Millionen. Diese Zahl änderte sich bis 700 kaum, da die Katholiken des bereits volksarmen Nordafrikas infolge der arabischen Eroberung fast verschwanden, während die katholische Bevölkerung Galliens zunahm. Im 8. Jahrhundert verursachte die Befetzung Spaniens durch die Araber nur eine geringe Abnahme der dortigen Katholiken. Ungleich größer war der katholische Gewinn in Mittel- und Osteuropa, so daß die Gesamtzahl der lateinischen Katholiken um 900 auf mindestens zehn Millionen veranschlagt werden muß. Bis gegen 1000 stieg sie vielleicht auf fünfzehn Millionen, wobei nicht zu vergessen ist, daß Europa damals höchstens achtzehn Millionen Einwohner hatte. — Der nichtlateinische Osten des alten römischen Reiches war schon um 500 durch Schismen und Häresien bis auf wenige Millionen dem Katholizismus verloren gegangen, und bald sank dieser im Verhältnis zu den vorigen Jahrhunderten geringe Rest noch weiter.

Die gesamte katholische Kirche hatte also um das Jahr 1000 nicht wesentlich mehr als fünfzehn Millionen Gläubige, und geschlossen bekannten sich zu ihr nur die lateinischen Kulturgebiete Europas. Heute aber ist sie mit starken Gruppen in allen Erdteilen vertreten und schon seit Jahrzehnten die zahlreichste aller Religionen. Nach einer von dem auf diesem Gebiete lange tätigen Statistiker Hermann

A. Krofe S. J. an die »Katholischen Missionen« (Januar 1938, S. 20) gesandten Mitteilung gibt es jetzt rund 400 Millionen Katholiken, während die zahlenmäßig nächstgrößte Religion, der Islam, ungefähr 306 Millionen Anhänger zählt. Die immer wieder überschätzte Zahl der Buddhisten beläuft sich in Wirklichkeit auf 221 Millionen. Die schismatischen Kirchen des Ostens haben 163 Millionen Anhänger, alle protestantischen Bekenntnisse zusammen 207 Millionen.

II.

Gewinnbeteiligung. Seit Jahrzehnten ist von katholischen und nicht-katholischen Soziologen die Beteiligung des Arbeitnehmers am Gewinn des Betriebes gefordert worden, und in mancherlei Formen hat man sie praktisch versucht. Sie entspricht durchaus den Lehren des päpstlichen Rundschreibens »Quadragesimo anno« wie dem 14. Punkte des Programms der Nationalsozialistischen Partei. Eine genauere Beurteilung ihrer Auswirkung und damit ihres ethischen Wertes ermöglicht ein Aufsatz von Karl Burhenne über die Gewinnbeteiligung in den Siemenswerken (»Soziale Praxis« [Berlin], 15. Januar 1938, S. 83 ff.). Nicht nur über Art und Umfang der Gewinnbeteiligung ist schon viel gestritten worden, auch die Sache an sich wurde oft ganz verschieden gewertet, selbst wo an Wohlwollen für die Arbeitnehmerschaft nicht zu zweifeln war. Alfred Krupp erklärte: »Wie ich den Verlust allein tragen muß, so ist auch der Gewinn mein von rechts wegen; denn ich habe ihn erworben mit meiner Kraft und meiner Sorge.« Aber haben bei dem Gewinne nicht auch Kraft und Sorge des Arbeiters mitgewirkt, und trägt nicht auch er mit an den Verlusten, wenn die Aufträge nachlassen und die Preise sinken? Daher schrieb Werner Siemens an seinen Bruder Karl: »Mir würde das verdiente Geld wie glühendes Eisen in der Hand brennen, wenn ich treuen Gehilfen nicht den erwarteten Anteil gäbe. Es wäre auch nicht klug von uns, sie leer ausgehen zu lassen im Augenblick großer neuer Unternehmungen.« Ähnlich dachte Ernst Abbe beim Aufbau der Zeißwerke in Jena.

Werner Siemens begann schon um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, den Arbeitern, die wenigstens ein halbes Jahr bei ihm beschäftigt gewesen waren, einen nach Maßgabe ihrer Leistung von ihm persönlich festgesetzten Gewinnanteil auszuzahlen. »Oftmals überraschte er als besonders tüchtig erkannte Mitarbeiter durch unerwartet hohe Prämien; doch scheute er sich auch nicht, die Prämien von Mitarbeitern, mit deren Leistungen er nicht zufrieden war, erheblich zu kürzen.« Als infolge der gewaltig angewachsenen Zahl der Beschäftigten die Einzelabstufung der Tüchtigkeit durch den Betriebsleiter nicht mehr möglich war, ging man von den Lohnstarifen aus, in denen ja im allgemeinen die Leistung für das Werk sichtbar wird, und bemas die Gewinnbeteiligung durch Abschlußprämien und andere Zuwendungen um so höher, je weiter das für die gewöhnlichen Aktien festgesetzte Mindestmaß der Dividenden überschritten wurde. Im Geschäftsjahr 1936/37 betrugen je nach der Tarifgruppe der Arbeiterschaft die gesamten Zuwendungen dieser Art zwischen 85 und 260 Mark auf den Kopf, zusammen rund ein Viertel des Reingewinnes und die Hälfte der Dividenden. Dabei sind die Auf-

wendungen des Werkes für Pensionskassen, Erholungsheime, Weihnachtsprämien und ähnliche Unterstüßungen nicht mitgezählt. Stellt man alle freiwilligen Leistungen der Firma an ihre Gefolgschaft in Rechnung, so belieben sie sich im vorigen Geschäftsjahr »auf etwa zwei Drittel des Reingewinnes und etwa 120 vom Hundert der ausgeschütteten Dividenden.« Einerlei, ob diese Art der Gewinnbeteiligung noch verbesserungsfähig erscheinen würde, wenn man die Festsetzung des Reingewinnes und der Dividenden strenger unterfuchte, jedenfalls darf man mit Burhenne als Wirkung auf die Gefolgschaft erwarten, daß »ihr Gemeinschaftsgefühl und damit auch ihr Wille zur Mitarbeit an der Betriebsgemeinschaft gestärkt« – also die feelische Kluft zwischen Kapital und Arbeit leichter überbrückt wird.

Das Persönliche im christlichen Dienstverhältnis. Ubrigens ist heute auch das ausgesprochene Streben nach christlicher Gestaltung der persönlichen Beziehungen zwischen Arbeitern oder Angestellten und ihren Vorgesetzten an Stellen zu finden, wo mancher es nicht vermutet. Wer hätte gedacht, daß in einem großen Bahnhofsbüro der Vorsteher seine Untergebenen beruht nach den Grundsätzen des Dritten Ordens vom hl. Franziskus behandeln könne? Pio Perazzo, dessen Lebensgeschichte schon weit über seine Heimat hinausgedrungen ist, hat es in Turin getan. Und wer hat von dem radikalen Joseph Caillaux, dem Vorsitzenden der Finanzkommission des französischen Senates, in der Öffentlichkeit eine irgendwie religiöse Betrachtung sozialer Bewegungen erwartet? Wie aber »*Peuple de France*«, die volkstümliche Monatschrift der »*Action Populaire*« (März 1938, S. 5) mitteilte, schloß Caillaux eine Pariser Programmrede mit den Worten: »Die große Bewegung der Menschheit seit zwei Jahrtausenden, jene Bewegung, die es sich Jahrhunderte hat kosten lassen, die Sklaverei abzuschaffen, weitere Jahrhunderte, die Leibeigenschaft aufzuheben, und die schließlich auch die Lohnverhältnisse befriedigend regeln wird, kann ihr Ziel auf keinem andern Weg erreichen als durch Befolgung des Wortes Christi, daß wir einander lieben sollen.«

Wenn ferner in England Hilaire Belloc (»*The Crisis of our Civilisation*« [London 1937]) die einzige Rettung unserer Kultur in der Durchführung der sozialen Gerechtigkeit, in der ständischen Wirtschaftsform und im katholischen Glauben sieht, so nimmt das bei diesem Katholiken freilich nicht wunder, und bemerkenswert ist nur die ausführliche Begründung. Aber auch ein so kalter Verächter des Kirchentums wie Aldous Huxley ist auf dem Wege zu Gedanken christlicher Liebe, obgleich seine innere Umwandlung in »*Ends and Means*« (London 1937) von englischen Kritikern nicht für so auffallend gehalten wurde wie vom »*Berliner Tageblatt*« (23. Januar 1938, Große Ausgabe). Huxley findet in seiner Weltbetrachtung noch keinen Platz für einen persönlichen Gott und meint, die christlichen Mystiker hätten ebenso gedacht. Immerhin lehrt er jetzt, wer Gott so genau wie möglich erkennen wolle, müsse sich bemühen, so gütig wie möglich zu sein, und nur Fortschritt in der Nächstenliebe bringe die Menschheit wirklich voran.

Praktisch für den Alltag ausgewertet ist das nach englischer Art in der Forderung einer gelegentlichen Mitarbeiterin der Londoner »Times« (Nr. 47904, 28. Januar 1938), das Entgelt für die Leistung einer Hausangestellten dürfe man nicht bloß in dem vereinbarten Lohne sehen, sondern man müsse ihr das Haus wirklich heimisch machen. Und vor allem: »Hausfrauen sollten sich, wenn sie die von einer Hausangestellten verlangten Eigenschaften aufzählen, oft fragen, ob sie diese Vorzüge - früh aufstehen, pünktlich, reinlich, genau, ordentlich, willig und freundlich fein - auch selber besitzen.« Neben so lichtem Aufstieg zu echter Nächstenliebe wirkt aber um so düsterer, teilweise in denselben Ländern, immer noch ein Dienstverhältnis schmachvollster Ausbeutung.

Prostitutionskapital. Seit gegen Ende des Jahres 1936 der französische Minister für das Gesundheitswesen, Henri Sellier, einen neuen Kampf gegen die Bordelle begann, ist durch zahlreiche Veröffentlichungen die ungeheure Geldmacht enthüllt worden, die hinter diesen in Deutschland seit 1927 als Kuppelei verbotenen Betrieben steht und sie mit den verwerflichsten Mitteln zu schützen sucht. Wichtige Aufsätze zu dieser Frage waren schon kurz vorher in der jetzt durch »Le temps présent« ersetzten Wochenschrift »Sept« erschienen. Ein lebhafter Streit der Meinungen erhob sich in der großen Presse. Rasch veranstaltete ein gewisser Jean-José Frappa zu Gunsten der Bordelle eine Umfrage, die ein ganzes Buch füllte. Auch die genauen Nachweise, die ein Beamter in Buenos Aires, Julio M. Alfo-garay, in seinem Buche über die argentinische Prostitution gegeben hatte, wurden in die Erörterung einbezogen.

Aus all diesen Unterlagen ergibt sich in der Tat eine Höhe des Kapitalumsatzes im Bordellgeschäft, die eine traurige Erklärung der Grausamkeit ist, mit der dort Unglück und Schande meist schmählich betrogener Mädchen für nichts geachtet werden. Die Bordelle zählen nach Tausenden, da sie sich in den Ländern, die sie noch dulden, auch in kleinen Orten finden. Um die Genehmigung zu erhalten und vor zu scharfer Aufsicht gesichert zu sein, geben z. B. die französischen Bordellwirte dem Bürgermeister unter üblicher Deckung 100 000 Francs und mehr; ebensoviel stiften sie außerdem für Zwecke der öffentlichen Wohltätigkeit. Sie zahlen ferner ansehnliche Beträge an Umsatzsteuer, Luxussteuer und Gewerbesteuer, und sie wurden auch zur Kriegsgewinnsteuer herangezogen. Da die Kundschaft auf einen so häufigen Wechsel der Mädchen drängt, daß diese nach statistischen Erhebungen im selben Hause meist nur zwischen einer Woche und zwei Monaten bleiben, so ist zur Aufrechterhaltung so zahlreicher Bordelle ein weltumspannender Mädchenhandel nötig, dessen Unkosten sich auf viele Millionen belaufen. Daher kann es gar nicht anders sein, als daß der Bordellbetrieb Riesensummen abwirft. Eine der argentinischen Großunternehmungen, der gegen tausend Freudenhäuser gehören, nahm in einem Jahre 108 Millionen Pesos ein. Der Jahresumsatz eines französischen Bordellverbandes wurde auf fünf Milliarden Francs geschätzt. Wie jede große Handelsgesellschaft haben solche schändlichen Kartelle ihre Reklameabteilung, ihr internationales Nachrichtenblatt, General-

vertretungen in allen Erdteilen und Versicherungen gegen Warenverluste, nur daß die versicherte Ware hier Menschen sind.

III.

Selbstbildnis der neuen Türkei. Die »Generaldirektion der Presse« in Ankara hat bei Bruckmann in München unter dem Titel »Die Türkei im Bild« ein stolzes Album mit mehrsprachigem Text und einer kurzen Einleitung drucken lassen. Die französische Fassung entspricht dem ursprünglichen Sinn genauer als die englische und deutsche, weshalb ich für meine wörtlichen Anführungen den deutschen Text nicht verwende. Stark fällt der Gegensatz auf, daß die herrlichen Wiedergaben Istanbuls fast sämtlich in den Mittelpunkt Moscheen stellen, während Ankara, die Landschaften Kleinasiens und die wirtschaftliche und geistige Kultur des aufblühenden Reiches nur als Ausdruck eines völlig im Diesseits befangenen Denkens und Strebens erscheinen.

In der Tat bekennt denn auch die Einleitung ganz offen: »Vom ersten Tag an war der neue Staat entschlossen, seinen eigenen Platz in der Kultur des Abendlandes einzunehmen, aber erst nach Wegschaffung des geistlichen und weltlichen Schuttes der mohammedanischen Theokratie. Mehr als überall sonst herrscht heute in der Türkei der Laizismus, und er entwickelt sich dort in seiner ganzen Ausdehnung. Für die kemalistische Türkei bedeutet die Verbindung mit der europäischen Kultur etwas ganz anderes als unter der früheren Regierung. Der türkische Kulturwille ist nicht mehr eine sklavische und gedankenlose Nachahmung westlicher Bräuche. Der große Schöpfer der kemalistischen Türkei hat jenen Verzicht auf Persönlichkeit, der nur zu Scheinerfolgen führte, mit einem Blick durchschaut und verworfen. Er hat sofort sein junges Vaterland von den Bemühungen der theokratischen Reaktion und der unklaren Reformer früherer Zeit zu befreien verstanden. Unbarmherzig hat er die schwächlichen Versuche der einen und das Dunkelmännertum der andern in die Archive der Vergangenheit gewiesen. Der Kemalismus ist die ideologische Religion der türkischen Republik. Diese Lehre ist eine Zusammenfassung der nationalen Wiedergeburt der Türkei in der Geschichte, aber auch eine Kritik der europäischen Kultur in geschichtlichen Zeiten und Räumen.« Um diesen Grundanschauungen dauernden Ausdruck zu geben, hat die einzige politische Partei des Landes, die republikanische Volkspartei, auf ihrem letzten Kongreß beschlossen, in der Verfassung des Reiches den Satz festzulegen: »Das türkische Volk bekennt sich zur Republik, zum Nationalismus, zum Laizismus, zur Demokratie, zum Staatssozialismus und zur Revolution.«

Natürlich folgt aus dieser Haltung der Türkei, daß der Islam auch für die vorderasiatische Außenpolitik nicht mehr die frühere Bedeutung hat. Mit Recht bemerkte daher Ebbe Munk in seinem dritten Bericht über die unter dänischer Leitung mit Zehntausenden von Arbeitern unablässig vorgetriebenen iranischen Eisenbahnen (»Berlingske Tidende« Nr. 14, 14. Januar 1938): »Man hat die neue Machtgruppe (Vorderasiens) als mohammedanischen Staatenbund bezeichnet,

aber richtiger würde man sagen, daß die Türkei, Irak, der Iran und Afghanistan nicht durch die Religion, sondern durch gleichlaufende nationale Interessen einander nähergekommen sind.«

Mussolinis Kirchenpolitik. Völlig der türkischen Auffassung entgegenge setzt ist die Haltung des islamfreundlichen Italiens gegenüber der Religion. In der unter Leitung der faschistischen Berufsorganisation stehenden Monatschrift »Bibliografia Fascista« (Januar 1938, S. 13 ff.) erklärte M. G. Puglisi das Buch »La politica religiosa di Mussolini« (Rom 1937) von Rino Longhitani, einem bekannten Spezialisten in dieser Frage, für das Beste, das über die Tragweite der Lateranverträge erschienen ist. Obgleich man die kirchliche Auffassung anderswo suchen wird, ist es wertvoll, hier die faschistische zuverlässig kennenzulernen. Mussolini habe die Voraussetzung der Versöhnung zwischen dem italienischen Staat und der katholischen Kirche in der Tatsache gesehen, daß die besonderen Aufgaben der Kirche einerseits und des Staates andererseits »einander entgegenkommen«. Diese Erkenntnis gehe die ganze Welt an. Mehr als je seien der römische Staat und die römische Kirche darin einig, daß ihnen beiden, wenn auch in verschiedener Art, eine Sendung für Bestand und Kultur der gesamten Menschheit anvertraut sei.

»Der Kirche gibt der Faschismus«, sagen die Verfechter dieser Theorie ohne Einschränkung, »die Gewähr für Frieden und Heil der Völker und ihrer wesentlichen Grundlagen - der Familie und der Religion; dem Staate ist die Kirche das Sinnbild des Christentums, das neu aufblüht und die Staaten und Völker zusammenführt, die sich auf diese einzigartige geschichtliche Macht stützen. Am Horizont erscheinen wiederum Gefahren asiatischer Barbarei: Kirche und Faschismus sind die Bergfeste, von der aus nicht nur über Religion und Vaterland Wache gehalten wird, sondern auch über die Wahrheit, zu der die Gedanken des Abendlandes und seine menschlichen und bürgerlichen Ordnungen, die nach Jahrhunderten noch die Ordnungen Roms sind, Führung suchend zurückkehren.« - Gewiß ist die Kirche für jede Hilfe dankbar, die Geist und Macht Italiens ihr rechtmäßig leisten, aber gerade ihre von Italien anerkannten Aufgaben hindern sie, sich ausschließlich der römischen oder der abendländischen Gestaltung weltlicher Kulturbezirke zu bedienen, sondern nach der Lehre des Vatikanischen Konzils (Denzinger 1799) begrüßt und fördert sie die echten Werte jeder Kultur, da sie alle in den Dienst der sittlichen Veredelung des Menschen treten können und sollen.

Zwischenstaatliche Moral. Die sittlichen Grundsätze, denen alle Bestimmungen des Völkerrechts insofern entsprechen müssen, als das zwischenstaatliche Leben von freien, also dem Sittengesetz unterworfenen Willensentschlüssen geordnet wird, sind grobenteils vorchristlichen Ursprunges. Denn sie ergeben sich mindestens in der Hauptsache aus den individuellen und sozialen Entwicklungsnotwendigkeiten der menschlichen Natur. Sie können daher von menschlichen Meinungen ebensowenig geändert werden wie die Gesetze der Gesundheit. Da jedoch die christliche Offenbarung nach der Lehre des Vatikanischen Konzils (Den-

zinger 1786) der Menschheit auch den Gewinn gebracht hat, daß manche der natürlichen Vernunft an und für sich nicht unzugängliche Wahrheiten nun »von allen leicht, sicher und ohne Irrtum erkannt werden können«, so sind durch das Lehramt der katholischen Kirche und durch die theologische Wissenschaft viele Linien zwischen dem Völkerrecht und dem Naturgesetz im Lichte der göttlichen Offenbarung klarer gezogen worden. Führende Vertreter des Völkerrechts haben das gerade in den letzten Jahrzehnten immer wieder als ein hohes Verdienst um die Menschheit anerkannt. So gründete 1932 die Jahresversammlung des »Institut de Droit International« in Oslo auf Antrag des Generalsekretärs der Carnegie-Stiftung die »Association Internationale Vitoria-Suarez«, um die Lehren der beiden katholischen »Pioniere des Völkerrechts« kritisch zu durchforschen und weiterzuführen. Im Sinne dieser Ordenstheologen sind auch die Vorlesungen gehalten, zu denen der Internationale Gerichtshof im Haag den Pariser Professor Louis Le Fur eingeladen hat, und die dann unter dem Titel »Règles générales du droit de la paix« (Paris 1936) in Buchform erschienen sind. Denselben Geist atmet sein Buch »Précis de droit international public« (Paris 1937), in dem der Fragenkreis noch weiter gezogen ist.

Neben solchen fachwissenschaftlich gehaltenen Werken hat sich aber schon lange das Bedürfnis eines zuverlässigen gemeinverständlichen Buches für jeden geltend gemacht, der sich beim Urteil über internationale Fragen von einem richtigen Gewissen leiten lassen möchte, zumal da eine von Belgien aus veranstaltete Umfrage ergab, daß in einer ganzen Anzahl von Ländern schon die Lehrer mittlerer und niederer Schulen solche Dinge im Unterricht behandeln müssen. Deshalb hat die in Mecheln 1920 gegründete »Union Internationale d'Etudes Sociales« einen klaren, nicht zu ausführlichen und doch an keiner wichtigen Frage vorbeigehenden »Code de morale internationale« herausgegeben (Paris 1937, Editions Spes, Fr. 12.-). Er ist durch gemeinsame Arbeit des Mechelner Ausschusses entstanden, der sich aus europäischen und amerikanischen Theologen, Soziologen und Rechtsphilosophen zusammensetzt und deshalb vor der Gefahr, die Darlegung naturgesetzlicher und christlicher Lehren durch einseitige Wünsche zu trüben, eher geschützt ist. Denn obgleich dem Buche das kirchliche Imprimatur gegeben worden ist, und obgleich es reichlich aus dem anerkannten Erbgute der katholischen Scholastik und aus den päpstlichen Lehrschreiben schöpft, bemerkt der Löwener Professor Defourmy als Sekretär des Mechelner Ausschusses in seiner Einleitung mit Recht: »In der internationalen Moral sind die Grundgedanken klar und sicher. Die sehr entfernten Schlussfolgerungen, die man daraus zieht, sind es weniger. Man muß da den Ausdruck vorsichtig abwägen, zuweilen auch einem Zweifel Raum gönnen und unter Umständen sich mit einer allgemeinen Fassung begnügen, innerhalb deren die Möglichkeit mehrerer abweichender Meinungen offenbleibt.« Solche Ehrlichkeit kann den Leser nur gewinnen, zumal da er bald gewahr wird, wieviel sichere Führung in der Ethik, ohne die das internationale Leben der Barbarei verfällt, die katholische Lehre auch für die heutigen Fragen vermittelt.

IV.

Zur Metaphysik des Historismus. Seit Jahren mahnen führende Denker zur Besonnenheit gegenüber irrationalen Zeitströmungen, aber eine durchschlagende Zurückweisung übereilter Anklagen gegen »Intellektualismus« und »Historismus« scheidet noch allzu oft an der Kluft, die man zwischen Wissen und Glauben aufgerissen hat. Das zeigten wieder zwei dem Historismus gewidmete Aufsätze der »Historischen Zeitschrift« (Bd. 157, S. 229 ff.). Reinhard Wittram unterstrich dort in seinem zu Riga gehaltenen Herder-Vortrag erfreulich scharf als das »für immer Bleibende des Historismus« (238) die Verfeinerung der Tatsachenkenntnis wie der Tatsachendeutung. »Sauberste Kritik, umfassende und redliche Verwertung der Quellen sind selbstverständliches Erfordernis geworden.« Ebenso sagte ein paar Seiten weiter (242) Erich Seeberg in seinen Gedanken zu Meineckes zwei Bänden »Die Entstehung des Historismus« (München 1936): Meinecke wolle »mit gutem Grund« den Historismus »nicht ohne weiteres dem Relativismus gleichsetzen«, sondern er betone, daß der Historismus das bisher »höchste . . . Verständnis menschlicher Dinge erreicht« hat.

Die Art aber, wie dann Wittram und Seeberg auf eine verstandesmäßige Gewißheit der letzten Krönung historischer Erkenntnis verzichten, müßte die von ihnen soeben dem Historismus zugestandenen Verdienste wieder in Frage stellen, wenn der Verzicht berechtigt wäre. Wittram beruft sich (240) auf Luthers Wort von »Gottes Mummerey im Weltlauf«: wir wüßten von Gottes Hand in der Geschichte, ohne ihr Wirken deutlich verfolgen zu können. – Bis zur letzten Deutlichkeit können wir das gewiß nicht; aber folgt daraus, daß wir mit Wittram bloß gefühlvoll eine allgemeine »Ahnung seines eingreifenden Waltens hüten und forschen und lehren dürfen in der Gewißheit, daß sich über der blühenden und welkenden Erde, über Geburt und Grab, Zerstörung und getrostem Schaffen der ewige Himmel wölbt«? Dieses unbestimmte Vertrauen kann einem Denker, selbst einem religiösen Denker, so lange nicht genügen, als er nicht auch verstandesmäßig den Spuren Gottes soweit folgt, wie er nur irgend kann, und als er nicht zugleich erkennt, daß gegen das verstandesmäßig nicht voll Erhellbare und doch nach Einsicht in die Glaubwürdigkeit Festgehaltene der Verstand wenigstens keinen wesentlichen Einspruch erhebt.

Und wenn Seeberg (250) zu Rankes Ansicht von der Aufgabe der Geschichte bemerkt: »Niemand wird heute behaupten, er könne sagen, wie es wirklich gewesen ist«, so wird man trotz der Unmöglichkeit, das Geschehene restlos zu erkennen, niemals in dem Streben erlahmen dürfen, der vollen Erkenntnis immer näher zu kommen. Deshalb kann ein folgerichtiger Denker dem Bekenntnis Meineckes, bei den letzten Fragen der geschichtlichen Forschung verliere »der Intellekt seine Kompetenz an die Seele, die sich die Teilhaberschaft der eigenen begrenzten Individualität an einem sinnvollen Alleben nicht rauben lassen will«, durchaus nicht in dem Sinne zustimmen, wie Seeberg es (263 f.) mit den Worten tut, es sei eher ein Vorzug, daß dieses Bekenntnis »nicht logisch ist«, denn »wie jedes echte Be-

kenntnis« beruhe es »auf einem Willen und auf einer Setzung, die der Glaube vollzieht«. Wieder ist zu antworten, daß weder wissenschaftlich noch allgemein menschlich ein Glaube haltbar ist, der nicht auch das logische Denken wenigstens insofern zufriedenstellt, als er ihm nirgendwo widerspricht, sondern im Gegenteil von logisch faßbaren Gründen der Glaubwürdigkeit ausgeht. Erst wenn auf dieser Grundlage der Glaube an den Gottmenschen Jesus Christus ruht, kann man die Geschichtsphilosophie standfest aufbauen, in die Seeberg den zweiten Band seines Werkes über Luthers Theologie (»Christus. Wirklichkeit und Urbild« [Stuttgart 1937]) ausmünden läßt. Die von Seeberg dort beschriebene Ergriffenheit vor dem »Haupt voll Blut und Wunden« ist für sich allein nicht der Felfengrund, den Wissenschaft wie Glaube fordert. Daher lehrt das Vatikanische Konzil, daß »die Grundlagen des Glaubens durch richtiges Denken bewiesen werden« (Denzinger 1799), und die Dogmengeschichte ist dem Katholiken nicht eine hegelianisch anmutende Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins, wie Walter Köhler sie geschrieben hat (Zürich 1938), sondern die Geschichte der erkannten und verkannten Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung.

Soweit Seebergs wohl überspitzte Behauptung in der »Historischen Zeitschrift« (241), »daß heute die Geschichte als Wissenschaft an Stelle der Philosophie das Zepter im Reich des Geistes übernommen hat«, tatsächlich zutrifft, bestätigt sie die der katholischen Fundamentaltheologie von jeher vertraute Haltung, die philosophische Durchdringung des Offenbarungsgutes zwar nicht zu vernachlässigen, aber das Hauptgewicht auf den Nachweis zu legen, daß die Glaubenslehren wirklich einer göttlichen Offenbarung entstammen. Keine philosophische Schau und kein Erleben können die philologische und historische Kritik in der Feststellung und Umgrenzung der Offenbarungstatsache wissenschaftlich ersetzen. In einem gründlichen Beitrag zur »Literarästhetik des Mittelalters« (»Zeitschrift für romanische Philologie«, Jahrg. 1938, S. 42) nannte Ernst Robert Curtius die Abkehr von der kritischen Forschungsmethode einen »periodisch wiederkehrenden Irrglauben«. Einem großen Teil des Wissenschaftsbetriebes der letzten Jahrzehnte gereicht es wahrlich nicht zum Ruhme, daß Curtius fortfahren konnte: »Es ist ein gnostischer Glaube, der durch Argumente nicht zu erschüttern ist. Er hat besonders in der Nachkriegszeit schon zahlreiche Opfer gefordert.« Mag der Widerstand gegen diese gnostische Welle Charakter verlangen - Charakter ist auch für den Forscher wesentlich.

Genie und Charakter. In vorsichtig ihren Gegenstand umkreisenden Gedanken über »die Menschenwelt in Stifiers Werk« (»Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte«, Jahrg. 1938, Heft 1) stellte Paul Hankamer fest, daß die Menschendichtung dieses einzigartigen Naturfchilderers sich Schritt um Schritt zur Darstellung seines religiösen Glaubens an die göttliche Sittenordnung geläutert hat. Dabei ist von mehr als literaturwissenschaftlichem Werte die Umgrenzung des Verhältnisses der irgendwie großen Persönlichkeit zum Sittengesetz. Mit der objektiv moralischen Ordnung ist es Stifter so

ernst, sagt Hankamer (S. 110 f.), daß er sich verbietet, »eine dämonisch=ichfüchtige Tat auch nur tragisch zu nehmen – etwa die Napoleons, die doch das 19. Jahrhundert bestimmte. Nur Untat ist sie ihm. Wie tödlich er Verwirrung der Leidenschaft schaut, zeigt er in der Erzählung ‚Turmalin‘ aus den ‚Bunten Steinen‘: Schweigen über alles, was den Eindruck des Großen in der nur zerstörenden Leidenschaft erhöhen könnte, und Darstellung ihrer vernichtenden Wirkung aus der innigen Hingabe an den Schmerz, den sie schaffen mußte. . . . Welche Gefahr diese Idee des sittlichen Kosmos der Menschheit für Stifters Dichtung birgt, ist sofort einzusehen: die moralische Entwertung der großen Menschen. Es ist eine Gefahr, und er ist ihr auch wohl verfallen, bis er im ‚Nachsommer‘, im ‚Witiko‘ und dem letzten Fragment der ‚Mappe‘ ein Bild des hohen Menschen in den strengen und oft engen Grenzen des Sittlichen rein darstellt. Es zeigt sich, daß er den freien Spielraum der Persönlichkeit, wenn auch in den sittlichen Schranken der Nächstenliebe und Menschenehrfurcht, auf der Höhe seines Lebens (von 1852 ab) immer weiter zieht. . . . Auch in seiner Bildungsidee erscheint die Spannung zwischen Persönlichkeit und berechtigtem sittlichem Anspruch der Gemeinschaft gelöst durch die Erkenntnis, daß der frei seinem geistigen Trieb folgende Mensch seinem Volke, dem Staate und der Menschheit mehr gibt als der von vornherein die Persönlichkeit verlierende politische Fachmann und Massenmensch.«

Sifter wollte keineswegs behaupten, wer sich als politischer Fachmann ganz in den Dienst der Gemeinschaft stelle, verliere immer seine Persönlichkeit; er wollte, wie ein von Hankamer angeführter Satz aus dem »Nachsommer« beweist, nur sagen, Männer, die »ihren innersten Zug am weitesten ausgebildet« hätten, könnten für ihr Vaterland mehr tun als einseitige Sachkenner von geringwertiger Persönlichkeit. Aber eine notwendige Voraussetzung wird nicht selten übersehen: wie alle Triebe bedarf auch der geistige Trieb, dem die große Persönlichkeit nach Stifter frei folgen soll, der sittlichen Zügelung. Nicht einmal der Erkenntnisdrang der reinen Wissenschaft darf sich ungehemmt ausleben. Kein geringerer als Georges Claude, der berühmte Erfinder und Professor am Institut de France, sprach am Schlusse seines Vortrages auf dem letzten Pariser Kongreß für industrielle Chemie die von der Pariser kalvinischen Wochenschrift »Le christianisme au 20^e siècle« (27. Januar 1938, S. 37) besonders hervorgehobenen Sätze: »Tragen nicht auch wir Naturforscher eine schwere Last der Verantwortung für das materielle und geistige Chaos, das über die Welt hereingebrochen ist? . . . Müssen wir angesichts eines unaufhaltamen Fortschrittes, der jedem die schrecklichsten Waffen in die Hand gibt, nicht zittern und uns fragen, ob die Menschheit, die in der Kenntnis und der Beherrschung des Weltalls zu hoch hinaus will, nicht in Gefahr schwebt, den Zorn Gottes auf sich herabzuziehen und sich selber in die Luft zu sprengen? Davor kann sie sich nur retten, wenn sie die Moral und alle edlen Gefühle so entwickelt, daß die an sich schuldlose Naturwissenschaft von ihren Vertretern nicht mehr mißbraucht wird, sondern ganz im Dienste des Guten steht.«

- Wie in der Wissenschaft, begegnet man auch in der Kunst einem so ernstern Verantwortungsbewußtsein allzu selten.

Die Kirche und das Theater. Die »Revue des deux mondes« hob auf der zweiten Umschlagseite ihres Heftes vom 15. Februar als eine Tattache, »die mehr als einen flüchtigen Blick verdient hätte«, die Zeitungsnachricht hervor, daß am 26. Januar 1938 Kardinal Verdier von Paris, der französische Nuntius Valerio Valeri, der Bischof Gosselin von Versailles, der Pariser Weihbischof Chaptal und der Erzdiakon Sudour von Saint-Denis in der Comédie-Française, also im berühmtesten Theater Frankreichs, der Aufführung von Racines »Esther« beiwohnten. Damit sei, meinte die »Revue des deux mondes«, »mit Glanz das Ende eines 400 Jahre alten Mißverständnisses und eine Ausöhnung bekundet worden, die nicht zu den geringsten Ereignissen unserer Zeit gehört«. Die Spannung zwischen Kirche und Theater sei im 17. und 18. Jahrhundert sehr schroff gewesen, habe in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts allmählich abgenommen und sei nach dem Kriege in eine gegenseitige Annäherung übergegangen, so daß z. B. mehr als einmal jemand von der Bühne ins Kloster gegangen sei und eine stets wachsende Zahl von Schauspielern und Schauspielerinnen sich in einer Kapelle des Dominikanerordens zu religiösen Andachten versammle.

Wenn in der Comédie-Française und in den andern künstlerisch ernst zu nehmenden Theatern mindestens für gewöhnlich Stücke wie »Esther« gespielt worden wären, das Racine bekanntlich mit vornehmster Harmonie der Gestaltung für die adeligen Schülerinnen der von Madame de Maintenon fromm geleiteten Erziehungsanstalt Saint-Cyr geschaffen hat, wäre es niemals zu einer Spannung zwischen Kirche und Theater gekommen. Die Fehlgriffe Bossuets und seiner Gefinnungsgenossen sind Nebensachen gegenüber den eigentlichen Urfachen des Kampfes, den sie für Religion und Sitte gegen die damaligen Theater führen mußten, wie die beiden Historiker Urbain und Levesque in ihrem Buche »L'Eglise et le théâtre« (Paris 1930) gerade für die Gedankenwelt um Bossuets berühmte Streitschrift genau nachgewiesen haben. Daß die Theaterverhältnisse noch sehr viel später zu denselben Klagen Anlaß gaben, ist in dieser Zeitschrift seit 25 Jahren (Bd. 85, S. 263 ff.) mehrmals dargetan worden, und die »Revue des deux mondes« hat z. B. in ihren Jahrgängen 1866 und 1911 durch den liberalen Jean-Jacques Weiß und durch ihren erst vor kurzem gestorbenen Direktor René Doumic ebenfalls sehr starke Worte gegen die Ausschreitungen der Bühne gefunden. Es gibt heute vielleicht mehr als früher Theater, in denen manches besser geworden ist, und es hängt nur von den Stücken und der Spielweise ab, wo und wann Kardinal und Bischöfe auch künftigen Vorstellungen beiwohnen können - womit nicht geleugnet werden soll, daß auch innerhalb der sittlichen Schranken, die für alle Zeiten unverletzlich sind, das Volksempfinden für das, was einem Geistlichen ansteht, sich teilweise gewandelt hat.

Christlich und skandinavisch. Das Zeitempfinden spricht auch in einer der schwierigsten pädagogischen Aufgaben mit, vor der dänische und schwedische

Schulmänner bei der Vermittlung der neuesten Literatur ihrer Völker an die Jugend der obersten Klassen höherer Lehranstalten stehen. So spät das Christentum in Dänemark und Norwegen, in Schweden und Finnland zu allgemeiner Geltung kam, es beherrscht heute die Gesamtkulturen dieser Länder sicher nicht weniger als in andern Staaten des nördlichen Europa. Aber die allen Skandinaviern, auch den raffisch abgeforderten Finnen, eigentümliche Neigung zum Grüblerischen und Ironischen, an deren Entstehung das rätselvolle Halbdunkel unter dem nordischen Himmel, in den Wäldern und Heiden, über den unzähligen Seen und dem Meere wohl großen Anteil hat, führte bereits in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts zu einer weltanschaulichen Zersplitterung gerade der geistig begabtesten Schichten. Seitdem sind auf den Höhen der Literatur vom gläubigen Katholizismus bis zum radikalsten Unglauben alle Richtungen vertreten.

Wer also die vor dem Abschluß des Gymnasiums stehende Jugend in das Verständnis der Gegenwartsliteratur einführen soll, von der Denken, Fühlen und Gestalten des religiösen Skandinaviers wesentlich abhängt, muß auf sehr vieles eingehen, was bald diese, bald jene Weltanschauungsgruppe der Schüler innerlich ablehnt und nach ihrem Gewissen abzulehnen verpflichtet ist. Die Katholiken sind bekanntlich in den skandinavischen Ländern eine geringe Minderheit, aber mit ihnen erwarten selbstverständlich alle andern ernsthaft christlichen Eltern, daß die Gefährdung von Religion und Sitte, der das moderne Leben mit seinem Chaos von Gedanken und Trieben ihre studierenden Kinder ohnehin aussetzt, durch die schulplanmäßige Beschäftigung mit der nationalen Literatur wenigstens nicht noch vermehrt werde. Dabei ist freilich zu bedenken, daß die Grenze des Zulässigen sich überall auf der Welt von Volk zu Volk verschiebt, weil Durchschnittsanlage und Erziehung zur Abwehr des Schädlichen, wie die Erfahrung beweist, durchaus nicht überall gleich sind.

Von diesen Gesichtspunkten aus bieten unter den jetzt auf den Oberstufen höherer Schulen gebrauchten und für jeden Freund nordischer Literaturen nützlichen Sammlungen charakteristischer Stücke in Vers und Prosa nach geschichtlicher Reihenfolge die Bücher von Mjöberg und Borup ein lehrreiches Beispiel skandinavischer Weitherzigkeit. Sowohl das dreibändige Werk des Schweden Josua Mjöberg: »Svensk Litteratur fran Bellman til vare dagar«, dessen dritter Teil (Lund 1937, Gleerup; geb. Kr 2,40) Texte aus dem 20. Jahrhundert enthält, wie die in zwei Bänden von der Edda bis zur Gegenwart reichende Sammlung »Dansk Litteratur i Udvalg« des Dänen Morten Borup (Kopenhagen 1933 f., J. H. Schultz; geb. Kr 12,50) zeigen ein taktvolles Bestreben, zwischen den, wie Borup (I 3) mit Recht bemerkt, »oft sich kreuzenden« künstlerischen und erzieherischen Rücksichten die Mitte zu halten und doch das für jeden Dichter Charakteristische hervortreten zu lassen. Mjöberg führt auch die Dichtung der in Finnland wohnenden Schweden vor, wo sie ja noch immer ein geistig und wirtschaftlich sehr einflußreiches Neuntel der Bevölkerung ausmachen. Ebenso läßt Borup die norwegischen Dichter zu Worte kommen, seit

Ibten wenigstens soweit, wie sie sich des literarisch vorherrschenden Riksmal bedienen. Die von Mjöberg mitgeteilten Stücke zeigen unwiderleglich, daß die schwedisch dichtenden Finnländer nicht weniger heiß für ihr »Land der tausend Seen« fühlen als die Suomidichter, wie denn auch Hans Grellmann in seiner »Finnischen Literatur« (Breslau 1932, S. 68) daran erinnert, daß »der schönste vaterländische Hymnus, den die neuere finnische Literatur besitzt«, die 1927 entstandene Kantate »Isänmaan kasvot« von Koskeniemi, wohl nicht ohne Absicht Klänge aus dem seit Mai 1848 von den Finnen als Nationalhymne gefungenen Liede »Unser Land« verwertet, das kurz vorher Johann Ludwig Runeberg, der größte Dichter Finnlands, in schwedischer Sprache gedichtet hatte.

So vernimmt der Leser aus diesen Bänden, obwohl sie selbstverständlich keine Suomitexte enthalten können, einen treuen und oft entzückend schönen Widerhall des nationalen Denkens und Fühlens aller vier skandinavischen Völker, aber auch aller weltanschaulichen Strömungen, die dort durcheinandervirbeln. Die kecken Unbekümmertheiten des freidenkerischen und genießerischen Fröding oder des immerhin wurzelfesteren Karlfeldt fehlen bei Mjöberg so wenig wie Offiannilsons Friedensgebet in der Kirche oder Bööks liberales Bemühen, Tegnér zu einem Christen mit gläubigem Herzen, skeptischem Verstand und heidnischen Sinnen zu machen. Und wenn Borup die haltlose Erotik Holger Drachmanns und das bedenkliche Liebesgetändel Sophus Claussens nicht verbergen kann, so zeigt er ebenso ehrlich den Streit zwischen Viggo Stuckenborg und Johannes Jörgensen um katholische Seelenhaltung. Neben den Zweifeln Ibten leuchtet der katholische Glaube der Sigrid Undset. Aus Henrik Pontoppidans bitterem »Lykke=Per« bekommen wir zu hören, wie die Zerstörung der Jenseitshoffnung das übermütigste Glück des Diesseits unterwühlt, und Helge Rode sagt in einem 1928 gedruckten, aber schon 1913 bei einem Treffen der skandinavischen Jugend gehaltenen Vortrag, Nietzsche habe der Gegenwart unbeschadet seiner Verwerfung des Christentums einen Auftrieb zu ungeheuchelter Religion und somit eine Stärkung wirklichen Christentums gegeben. Was religiös, moralisch und ästhetisch zu all diesen Dingen zu sagen wäre, wird von den kurzen Kommentaren, die beiden Werken beigegeben sind, absichtlich umgangen und den Erörterungen zwischen Lehrern und Schülern überlassen. Wie die skandinavischen Schulen einmal geworden sind, blieb wohl nur dieser Weg; religiöse Klarheit und sittliche Kraft muß ihrer Jugend anderswo gewonnen und gesichert werden.

Umfchau

Thomismus im Norden

Zu einem Buche des dänischen Theologen
Dr. theol. K. E. Skydsgaard.

Es hat wohl in keinem Lande die religiöse Umwälzung des 16. Jahrhunderts die lebendige Verbindung mit dem geistigen

Erbgut des Mittelalters oder überhaupt mit katholischer Geisteshaltung so radikal und unvermittelt abgebrochen wie in den skandinavischen Ländern. Eine beachtenswerte Wandlung trat erst in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts ein, als eingehende historische Studien zum ersten