Görres-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland

Erste Vereinsschrift 1938

Jahresbericht der Görres-Gesellschaft 1937

Erstattet vom Generalsekretär

Dr. Arthur Allgeier

Professor an der Universität Freiburg i. B.

1938

Kommissionsverlag J. P. Bachem G. m. b. H. Köln

Inhaltsübersicht

Zum Geleit 5

Erster Teil

Die Görres-Gesellschaft im Jahre 1937

1. Der Stand der Mitglieder und der Arbeiten

a) Unsere Mitglieder 7

b) Unsere Arbeiten 10

2. Die 51. Generalversammlung in Osnabrück 19

Die Fachvorträge 25

Zweiter Teil

Osnabrücker Vorträge

Das Ethos der wissenschaftlichen Wahrheitserkenntnis nach dem hl. Thomas von Aquin 38

Die mittelalterliche Musik Spaniens und ihre religiöse Bedeutung 59

Drei philosophische Jubiläen (Descartes, Wolff, Bolzano) . 77

Vondels Verpflichtungen an Deutschland 88

Dritter Teil

Nachrufe

Hermann Herder † 97

Wilhelm Schellberg † 106

Zum Geleit

Über das Jahr 1937 kann der Bericht kurz ausfallen. Nicht als ob wir weniger tätig gewesen wären als in den Jahren, über die das letzte Mal eine Gesamtübersicht versucht worden ist, sondern, weil die Jahresarbeit außerordentliche Vorgänge nicht zu verzeichnen hat und die Verwaltungsgeschäfte, die sich in den üblichen Geleisen bewegen, der erregenden Momente zwar auch jetzt nicht ganz entbehren, im ganzen aber höchst undramatisch zu verlaufen pflegen und daher für eine allgemeine Darstellung sich nicht eignen.

Erſter Teil

Die Görres-Geſellſchaft im Jahre 1937

1. Der Stand der Mitglieder und der Arbeiten

a) Unſere Mitglieder

Zunächſt ſei ein Wort vom letzten Jahresbericht eingelöſt. Es war vor Jahresfriſt nicht möglich, die Anteilnahme der verſchiedenen deutſchen Diözeſen an der Arbeit der Görres-Geſellſchaft genau anzugeben, weil in der von dem gegenwärtigen Generalſekretär übernommenen Kartei aus praktiſchen Gründen die anfängliche Ordnung nach Diözeſen zugunſten einer allgemeinen örtlichen Verteilung geändert worden war. Soweit es an der Hand der verſchiedenen Bistumsſchematismen möglich war, iſt im Laufe des Jahres verſucht worden, die kirchlichen Grenzen wieder nachzutragen. So ergibt ſich heute folgendes Diözeſanbild:

Diözeſe	Mitglieder	lebensl. M.	Teilnehmer
Aachen	59	14	21
Augsburg	57	20	17
Bamberg	15	7	7
Berlin	67	12	17
Breslau	124	33	34
Eichſtätt	35	4	20
Ermland	17	10	7
Freiburg	192	38	85
Fulda	35	8	13
Hildesheim	31	1	11
Köln	240	57	69
Limburg	71	9	35
Übertrag	943	213	336

Übertrag	943	213	336
Mainz	52	12	16
Meißen	19	7	6
München-Freising . .	130	31	53
Münster	124	24	34
Osnabrück	33	5	8
Paderborn	117	32	36
Passau	58	5	26
Regensburg	59	7	19
Rottenburg	62	16	5
Speyer	24	45	5
Trier	188	28	78
Würzburg	81	35	26
	1 890	460	648

In der Zusammensetzung des Vorstandes hat sich im Jahre 1937 nichts geändert. Aus dem Beirat sind gestorben:

Professor Dr. Philipp Funk, Freiburg i. Br.
Geheimer Kommerzienrat Dr. Hermann Herder, Freiburg i. Br.
Geheimer Regierungsrat Prof. Dr. Karl Hosius, Würzburg
Museumsdirektor i. R. Prof. Dr. Joh. Bapt. Keune, Trier
Generaldirektor Dr. Otto Riedner, München
Geheimer Regierungsrat Dr. Wilhelm Schellberg, Ministerialrat i. R., Berlin-Charlottenburg
Archivdirektor i. R. Prof. Dr. Ludwig Schmitz-Kallenberg, Münster i. W.

Eine Bitte! Bei der Ordnung der Kartei hat sich immer wieder störend herausgestellt, daß die Angaben mit den tatsächlichen Verhältnissen nicht mehr übereinstimmten. Dies kam daher, daß viele Mitglieder versäumten, den Ortswechsel und Änderungen in der beruflichen Stellung rechtzeitig anzugeben. Aus der Erfahrung, daß viele Postsendungen mit dem einfachen Vermerk „verzogen" oder „unbestellbar" wieder zurückgekommen sind, haben wir es uns wieder angelegen sein lassen, den verlorenen Schäfchen mit allen verfügbaren Mitteln nachzugehen. So ist uns manche Entdeckung geglückt, und wir hoffen, daß wir diesmal nicht nur alte Beziehungen in größerer Zahl wieder aufnehmen können, sondern auch die richtige Anschrift wiedergefunden haben. Wie peinlich veraltete oder ganz falsche Adressen wirken können, vermögen wir wohl nachzudenken. Jahrelang hat der Schreiber dieser Zeilen die Vereinsschriften als Studienrat erhalten, obwohl ihm dieser Ehrentitel nie verliehen worden ist. Vermutlich hat aber irgend jemand einmal auf der Geschäftsstelle gemeint, daß ich im Laufe der Jahre auf der Stufenleiter aufgerückt sein müsse, und ich selber hatte es immer wieder

versäumt, den Irrtum zu berichtigen, bis ich als Generalsekretär den ganzen Zauber des Adressenwesens aus unmittelbarer Nähe zu studieren Gelegenheit bekam. Sollte darum irgendwo noch ein Pfarrer oder Beamter in hohem Amte und in besonderen Würden gar noch als stud. theol. oder stud. iur., als Vikar oder Assessor, ohne Angabe des akademischen Grades geführt werden, so sei er herzlich gebeten, nicht zu bös zu denken, sondern das zu tun, was einzig helfen kann, und mit einer Postkarte nachhelfen, daß wir unser Verzeichnis auf den geltenden Stand bringen können. Dahin zu wirken, war eine der ersten Maßnahmen bei Übernahme der Geschäfte, und viele Karten haben darauf ein anderes Gesicht erhalten, aber viele Karten, die 1930 mit der Bitte um Angabe der heutigen Anschrift verschickt wurden, werden noch heute zurückerwartet. Schreckliche Irrungen wie diejenige, daß ein Oberpräsident noch als Assessor geführt, Bischöfe als Professoren oder noch geringer behandelt wurden, und allerlei Ähnliches, wovon die Höflichkeit des Sängers lieber schweigt, wären freilich auch leichter vermieden worden, wenn die Führung der Kartei und die Arbeitsstube des Generalsekretärs nicht 500 Kilometer voneinander entfernt gewesen wären. Jetzt geht kein Schreiben aus, ohne daß der Generalsekretär Einsicht genommen hat, aber ein Professor weiß trotzdem, daß er gar nicht unfehlbar ist.

Diese Bemerkungen nehme man aber noch aus einem besonderen Grund gütig auf. Im Laufe des letzten Berichtsjahres, in dem die Karteiführung unmittelbar zu den Geschäften des Generalsekretärs gezogen wurde, war es nicht sofort möglich, die im Sommer 1936 von der Geschäftsstelle nicht mehr durchgeführte Anmahnung der Beiträge für 1936 gleich nachzuholen. Daraus haben sich manche Anstände ergeben. Die Zahlungen sind nachträglich meist erfolgt; es sind aber auch unfreundliche, zum Teil gar nicht schmeichelhafte Antworten eingelaufen.

Wir bedauern ganz lebhaft, daß wir schuld an solchen Störungen der Gemütsruhe werden mußten, und nehmen begründete Klagen ernst. Aber es war uns wirklich nur darum zu tun, Ordnung zu halten, alte Fehler nicht weiter zu führen und für die laufenden Aufgaben die Mittel zu gewinnen, deren wir zur Durchführung des Haushaltungsplanes benötigen. Wenn wir die Arbeit, die 1936 in Hildesheim beraten und beschlossen wurde, im wesentlichen verwirklichen konnten, so hat jedes Mitglied und jeder Teilnehmer an dem glücklichen Erfolg den ersten Anteil. Wir danken darüber hinaus einer Reihe von Freunden und Gönnern, die nicht mit Namen genannt werden wollen, insbesondere aus dem Hochwürdigsten Episkopat, daß sie noch für Einzelaufgaben eine offene Hand gehabt haben, und möchten nur wünschen, daß sich ihre Zahl weiter mehre. Sie dürfen überzeugt sein, daß wir das anvertraute Gut gewissenhaft zu verwalten bestrebt sind.

b) Unsere Arbeiten

Das Historische Jahrbuch

erlitt durch den unerwarteten Heimgang seines Herausgebers, Philipp Funk (gestorben 14. 1. 37, vgl. Jahresbericht 1936, S. 124/127), einen unersetzbaren Verlust. Funk hat in den acht Jahren seiner Redaktionsleitung (1929—1937) das Historische Jahrbuch über krisenreiche Jahre hinaus glücklich geführt und zu einem fachwissenschaftlichen historischen Organ gemacht, das auch im neuen Deutschland anerkannt wird. Der überraschend weitreichende Widerhall, den des Unterzeichneten Würdigung für Philipp Funk (Historisches Jahrbuch 57, S. 1 ff.) gefunden hat, zeigte, wie stark das Ansehen des Historischen Jahrbuches mit dem Namen Philipp Funk verbunden war. Wenn nun der Unterzeichnete trotz sehr schwerer persönlicher Bedenken vorläufig die Redaktion übernommen hat, so geschah es aus Treue zu Philipp Funk, auf Bitten von Geheimrat Finke, und um das rechtzeitige Erscheinen des 57. Jahrgangs zu ermöglichen, den Philipp Funk im Wesentlichen noch vorbereitet hat, insbesonders von Heft 2/3, das als Festgabe für Aloys Schulte bestimmt war. Bei seiner Ansprache anläßlich der Überreichung der Festschrift in Bonn am 2. August 1937, gedachte der Unterzeichnete auch Philipp Funks, den diese Festgabe bis in die letzten Stunden des Bewußtseins beschäftigt hat.

Das Historische Jahrbuch kam terminmäßig heraus. Heft 1 erschien im April, Heft 2/3 rechtzeitig zum 2. August, Heft 4 ist eben im Umbruch. Auch in diesem Jahrgang wurde großes Gewicht auf den Besprechungsteil gelegt, sowohl in den Einzelbesprechungen wie in den Sammelberichten (so über Neuerscheinungen zur Geschichte der Französischen Revolution, zur Schweizergeschichte, zur Verfassungs- und Wirtschaftsgeschichte).

Sein besonderes Gepräge erhielt der Jahrgang durch die Festgabe für Geheimrat Aloys Schulte, an der Freunde, Schüler und Verehrer des Jubilars aus allen Landschaften und Stämmen des deutschen Sprach- und Volksraums mitwirkten. Gerade dieses Doppelheft gibt aufs neue Zeugnis für die seit jeher vom Historischen Jahrbuch gepflegte gesamtdeutsche Geschichtsbetrachtung, wie das der bedeutende Aufsatz Ritter Heinrich von Srbiks zeigt, den dieser auf dem Erfurter Historikertag als Festvortrag hielt.

Spörl

Das Philosophische Jahrbuch

Der 50. Jahrgang (1937) des Philosophischen Jahrbuchs umfaßt in vier Heften 32½ Bogen. Er enthält 16 Abhandlungen, von denen acht auf die systematische Philosophie und acht auf die Geschichte der Philosophie entfallen. Dazu kommen noch Sammelberichte und Rezensionen, in denen 120 philosophische Neuerscheinungen besprochen werden, sowie mehrere Miszellen.

Mit Fragen der systematischen Philosophie befassen sich die folgenden Abhandlungen: S. Behn, Über Erfindung, F. Budde, Über das Wesen des pflanzlichen Organismus, J. Geyser, Zur Grundlegung der Ontologie, F. Imle, Jaspers als Existenzphilosoph, A. Molitor, Der Streit um die Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung, A. Schneider, Vom Tode, G. Siegmund, Gottesglaube und seelische Gesundheit, G. Wunderle, Zur Psychologie der Stigmatisation.

Die Geschichte der Philosophie ist durch die folgenden Abhandlungen vertreten: A. Dyroff, Die Philosophie von morgen, A. Hilckman, der Psychologismus als Wurzel des englischen Empirismus, M. Horten, Über islamische Weltanschauung, B. Jansen S. J., Die scholastische Philosophie des 17. Jahrhunderts, B. Jansen S. J., Dunin-Borkowskis Spinozaforschung, L. Laumen, Der Gottesbeweis aus den Stufen der Vollkommenheit in den beiden Summen des heiligen Thomas von Aquin, Ody, Vom Atheisten zum christlichen Metaphysiker, G. Wunderle, Über das Gotteserlebnis der ältesten Menschheit.

Ed. Hartmann

Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums

Es erschienen im Laufe des Jahres Heft 3 des Bandes XX: Hubert Grimme, Altsinaitische Forschungen. Epigraphisches und Historisches. Ferner das erste Heft des Bandes XXI: Johannes Bolten, Die Imago Clipeata. Ein Beitrag zur Portrait- und Typengeschichte. Im Druck befindet sich Heft 2 desselben Bandes: Arthur Allgeier, Die Chester Beatty-Papyri zum Pentateuch. Untersuchungen zur älteren Überlieferungsgeschichte der Septuaginta.

Oriens Christianus

Halbjahrshefte für die Kunde des christlichen Orients.

Von dieser Zeitschrift konnte das erste Heft des zwölften Bandes (von der ganzen Reihe 34) ausgegeben werden. Es enthält:

I. Aufsätze von
A. Baumstark, „Te Deum" und eine Gruppe griechischer Abendhymnen,
A. E. Mader, Ein Bilderzyklus in der Gräberhöhle der St.-Euthymios-Laura auf Mardes (Chirbet el-Mard) in der Wüste Juda,
A. M. Schneider, Neue Funde in et-tâbga.

II. Texte und Übersetzungen:
S. Euringer, Die äthiopische Anaphora unserer Herrin Maria.

III. A) Mitteilungen:
A. Baumstark, Die Schönbach'schen Bruchstücke einer Evangelienharmonie in bayrisch-österreichischer Mundart des 14. Jahrhunderts.
B) Forschungen und Funde:
A. M. Schneider, Forschungen und Funde in Istanbul.
C) Besprechungen und den Literaturbericht.

Das Römische Institut

I. Concilium Tridentinum. Tomus XIII Volumen (736 S.), bearbeitet von Herrn Archivar Dr. H. Jedin, ist ausgedruckt und kann demnächst versandt werden.

Der Druck des Bandes VII, den Dr. J. Birkner übernommen hat, wird fortgesetzt.

Dr. Th. Freudenberger arbeitet an der Textgestaltung des Bandes VI (Bologneser Periode). Der Band wird für die Dogmengeschichte und für die wichtigsten Definitionen der letzten Trienter Periode von größter Wichtigkeit sein.

Finke

II. Die „Vatikanischen Quellen zur Geschichte der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung 1316—1378" sind im Berichtsjahr erfolgreich fortgeführt: K. H. Schäfer gab den stattlichen Band über „Die Ausgaben der Apostolischen Kammer unter den Päpsten Urban V. und Gregor XI. (1362—1378), nebst Nachträgen und einem Glossar für alle drei Ausgabebände" heraus. Damit ist die Reihe der Ausgaben vollendet. Aus der Reihe der Einnahmen harren noch der Bearbeitung die Papate Urbans V. bis Gregors XI. Die vorliegenden Manuskripte von E. Stein (über Urban V.) und M. Seidlmayer (über Gregor XI.) sind von J. Vincke ergänzt. Zur Vollendung auch dieser Reihe ist eine Persönlichkeit in Aussicht genommen, die im Herbst des laufenden Jahres die Arbeiten in Angriff nehmen wird.

Vincke

Das Orientalische Institut in Jerusalem

Herr Studienrat Dr. Clemens Kopp hat seine Arbeit über die Geschichte und Tätigkeit der verschiedenen wissenschaftlichen Institute in Palästina fortgesetzt und zu einem bedeutsamen Buche über die internationale vorgeschichtliche und archäologische Erforschung des Heiligen Landes erweitert, das demnächst erscheinen kann. Außerdem hat er Studien über die Verkündigungskirche in Nazareth in Angriff genommen.

In Tabgha hat Dr. Puttrich-Reignard, Assistent aus der Islamischen Abteilung der Staatlichen Museen in Berlin, der schon früher zusammen mit F. Dr. Mader und Dr. A. M. Schneider gearbeitet hatte, die Grabungen in Chirbet el-Minje fortgesetzt, um die Frage mohammedanischer Baureste zu klären. Sie haben die Vermutung in größerem Umfang, als bisher angenommen werden konnte, bestätigt, daß hier zwischen dem 7./8. Jahrhundert ein islamisches Lustschloß mit einer Moschee stand. P. Mader hat über die Ergebnisse in dem Vortrag auf der Osnabrücker Tagung im allgemeinen gehandelt. Über den Baubefund berichtet Dr. Puttrich in Heft 15 der Palästinahefte des Deutschen Vereins vom Heiligen Land (1937):

A. Moscheeanlage

Die Moschee, ein Langbau von abgewogenen Maßverhältnissen, hat eine Seitenlänge von 19,42 m und eine Breite von 13,10 m. Ihr Süd- und Ostabschluß sind zugleich die Außenmauern des Kastells und weisen noch die stattliche Höhe von über 2 m auf. Die Westmauer ist, von einer späteren Zerstörung eines Teiles ihrer Nordhälfte abgesehen, fast durchgehend 1,20 m hoch erhalten. Im Norden ist von der ursprünglich vorhandenen oder beabsichtigten Mauer außer einem in die östliche Außenmauer einbindenden Steinfragment und einem 2,55 m breiten und durchschnittlich 1,20 m hohen Mauerstück im Westen nur noch die 1,40 m breite Steinpackung im Boden vorhanden. Derartige Fundierungen scheinen bei allen Mauern Chirbet el-minjes üblich zu sein.

Die in die südliche Außenmauer eingebaute halbrunde Gebetsnische ist noch zwei Steinlagen hoch erhalten. Sie liegt genau in der Mitte der südlichen Schmalseite und ist 1,62 m breit und 1,12 m tief. An beiden Seiten befinden sich in 25 cm Höhe Rücksprünge von 18:19 cm Tiefe, die für einzustellende Säulchen bestimmt gewesen sind. Die Art der Nische und ihre Maße stimmen fast genau mit der Gebetsnische der Moschee in Ramleh (Palästina), die in das Jahr 716 n. Chr. datiert wird, überein. Der Rand des Nischenbodens wird durch eine Basaltsteinreihe gebildet, während der Boden selbst aus Mörtel und Steinen besteht. Durch die Mitte der

Nische zieht sich ein Riß, der auf die Wirkung eines Erdbebens zurückzuführen ist. Erdbebenschäden wurden am Minjebau mehrfach in weit schlimmerer Form beobachtet.

Die Moschee ist von drei Seiten zugänglich. Ein Zugang befindet sich im Osten in der Außenmauer. Es handelt sich um eine sich nach innen etwas erweiternde 1,43 : 1,60 m breite Tür, die 12,57 m von der äußeren Südostecke entfernt ist. Sicherlich war sie für die außerhalb wohnenden oder vorbeiziehenden Gläubigen bestimmt, denen dadurch die Möglichkeit zum ungehinderten Besuch der Palastmoschee gegeben werden sollte. Ein weiterer Zugang befindet sich an der Westseite, nur 0,87 m von der Südmauer entfernt (Breite 1,38 m). Er fällt durch zwei Rücksprünge an der Moscheeseite auf, die auf seinen unfertigen Zustand schließen lassen. Möglicherweise sollte hier eine Marmorschwelle eingefügt werden, denn dieser Durchgang stellte die Verbindung zu den Gemächern des fürstlichen Bauherrn her. Der dritte Zugang, dessen Breite nicht mehr zu ermitteln war, ist im Norden zu suchen. Von ihm ist nur die westliche Innenseite in 2,55 m Entfernung von der Westbegrenzungsmauer erhalten. Er führt auf einen parallel zur Moscheenordmauer verlaufenden Gang und durch eine weitere kleine, nur 1,17 m breite Pforte im Westen auf den großen Mittelhof.

Auch das Innere der Moschee macht einen durchaus unvollständigen Eindruck. In genau eingehaltenen Abständen liegen drei Reihen einzelner Steinplatten, zum größten Teil aus Basalt bestehend, im Boden fest eingemauert. Sie erweckten zunächst den Eindruck, Stützenfundamente zu sein. Dagegen spricht aber der Umstand, daß die mittlere Reihe unmittelbar in der Hauptachse liegt und eine Stützenreihe in gerader Richtung auf die Gebetsnische zu kaum denkbar ist. Vielmehr muß man in diesen Steinen, die in gleicher Höhe mit dem Boden der Gebetsnische liegen, Richtsteine für den geplanten Fußbodenbelag sehen. Im Boden selbst befanden sich keinerlei Spuren von Fundamentresten, aus denen man hätte folgern können, daß die Fußbodenplatten, wie es im großen Mittelhof geschehen ist, später herausgerissen worden sind.

Einen sicheren Beweis nicht nur für das Unfertigsein der Moschee, sondern des ganzen Bauwerkes lieferte der Inhalt zweier Räume, die sich nach dem bereits erwähnten Gang im Norden der Moschee hin öffnen. In ihnen war in großen Mengen Mosaiksteinrohmaterial aufgestapelt, das nur zur Weiterverarbeitung an diesen Ort gelegt sein konnte. Das bezeugten nicht nur die zahllosen umherliegenden Steinsplitter, sondern auch die Übereinstimmung des Materials mit noch intakten Mosaikfußböden. In dem einen der beiden Räume hatte der Mosaikmeister seine schwarzen und weißen, in dem andern seine roten und gelben Steine, nach Farben sortiert, aufbewahrt. Das Auffinden einer Mosaikwerkstatt läßt kaum an der Tatsache zweifeln, daß wir eine unvollendete Anlage vor uns haben. Welcher Vorgang den Bauarbeiten einen so plötzlichen Einhalt geboten hat, ob es ein Erdbeben oder der plötzliche Tod des Bauherrn war, bleibt dahingestellt.

Ungeklärt ist vor der Hand auch die Bedeutung dieser beiden gleich großen Räume (4,08 : 3,10 m). Sonderbar ist es, daß die Ostmauer des östlichen Raumes nicht mit der östlichen Außenmauer identisch ist, sondern vor diese gesetzt wurde. Ferner fällt im Westen ein 4,32 m breiter kompakter Mauerblock auf, der mit allem Vorbehalt als der Sockel eines Moscheeturmes angesprochen werden kann. Sicheres darüber zu sagen, muß der Weiterforschung vorbehalten bleiben. Die Rückwände der beiden Räume, von durchschnittlich 1,20 m Höhe, zeigen starke Erdbebenschäden. Dabei ist

zu beachten, daß Mauern, die in Ost-West-Richtung verlaufen, stärkere Anzeichen von Zerstörung tragen als solche, die in Nord-Süd-Richtung verlaufen. Sollte das vielleicht mit der Richtung des Erdbebens in Zusammenhang zu bringen sein? Direktor Richmond, der Direktor des Antiquity Department in Jerusalem, machte bei einem Grabungsbesuch auf die Verschiebung einer in situ gefundenen Säulenbasis in Ost-West-Richtung aufmerksam und meinte dazu, daß sie als deutliches Zeichen für das Wüten und die Stoßrichtung eines Erdbebens anzusehen sei.

B. Die Palastanlage

Das Hauptinteresse konzentrierte sich nach dem Abschluß der Moscheegrabung auf den sich unmittelbar an die Moschee anschließenden Gebäudekomplex im Süden, der sich fast über die gesamte noch übrige Südmauerfront erstreckt. Während im Osten die Moscheewestmauer die Begrenzung darstellt, schließt er im Norden mit der Moscheenordmauer in einer Flucht ab. Nur im Westen grenzt er an einen leeren Raum, dessen Breite bis zur westlichen Umfassungsmauer (11,80 m) ungefähr der Breite der Moschee (13,10 m) entspricht. Der in sich geschlossene Raumbezirk liegt demnach fast genau in der Mitte der Südseite. Seine Gesamtlänge beträgt 42 m, seine Breite, der Moscheelänge entsprechend, 19,42 m.

Diese Raumgruppe fällt durch die Regelmäßigkeit ihrer Anlage und die sich mehrfach wiederholende Aufteilung in einer bestimmten Anordnung und in einem bestimmten Maßverhältnis auf. Es ist fast anzunehmen, daß sich dieses System auch auf den Gesamtplan übertragen läßt. Das kann aber erst übersehen werden, wenn der Gesamtgrundriß von Chirbet el-minje vorliegt. Die Planung dieses Palastbezirkes jedenfalls verrät die Hand eines äußerst geschickten Architekten, der die Gabe hatte, Räume nicht nur wirkungsvoll zu gliedern, sondern sie auch zweckentsprechend auszugestalten.

Die Mitte dieser Baueinheit bildet eine mächtige, fast 20 m im Quadrat umfassende Marmorhalle, die durch Marmorstützen, von denen nur eine angegraben und in situ gefunden wurde, dreifach unterteilt worden ist. Die Aufteilung dieser Halle in ein breites Mittelschiff und zwei schmale Seitenschiffe ergibt sich eindeutig aus den Mauervorsprüngen im Süden und Norden, die zum Tragen der Bogen oder Architrave vorgesehen waren. Die Böden und Wände der Marmorhalle waren ursprünglich mit Marmorbelagplatten bedeckt, von denen Reste in situ rings an den Wänden vorgefunden wurden. Die Platten waren in Wandlöchern regelrecht verdübelt. Bedauerlicherweise ist nur die Südmauer in beträchtlicher Höhe erhalten geblieben. Alle übrigen Mauern sind fast restlos bis auf die untersten Steinlagen ausgeraubt worden.

Außer dem Marmorschmuck müssen die Wände noch mit reichen Mosaiken bedeckt gewesen sein, denn der Boden war übersät mit buntfarbigen Glasmosaikwürfeln. Am stärksten sind blaugrüne Glaswürfel vertreten. Außerdem kommen schwarze, violette, dunkelrote, graue, gelbe, hellgrüne, gelbgrüne, dunkel- und hellblaue Glaskuben aus undurchsichtigem Glasfluß vor; daneben sehr viele mit Goldplättchen belegte, aus durchsichtigem Glas bestehende Würfel, und weiße, rote, schwarze, graue und rot bemalte weiße Mosaiksteine.

Die Marmorhalle ist von drei Seiten zugänglich. An jeder Seite sind je drei Zugänge, von denen der mittelste stets der breiteste ist. Im Westen sind es durchgehende Türen. Im Osten und Norden sind die Zugänge nur durch Rücksprünge in den Mauern kenntlich.

An die Marmorhalle lehnen sich zwei Raumgruppen an, die untereinander verschiedenartig, in den Abmessungen aber miteinander übereinstimmend sind. Bei gleicher Länge von 19,42 m ist die Breite 9,70 bzw. 9,81 m. Im Osten lehnt sich eine Art Arkadenraum mit einer mittleren Stützenreihe in Nord-Süd-Richtung an. Eine Säulenbasis wurde in situ gefunden. Dieser Raum stellte die Verbindung mit der benachbarten Moschee her. Nach den Bodenfunden zu urteilen muß auch hier eine reiche Ausschmückung mit Wandmosaiken und Wandmalereien vermutet werden. In dem unfertigen, nur aus einem Kopfsteinpflaster bestehenden Fußboden wurde ein Golddinar, aus frühislamischer Zeit stammend, mit der Jahreszahl 98 d. H. gefunden, der zeitlich ebenso wie ein zweiter an der Ostmauer ausgegrabener Dinar ungefähr mit einer Bauinschrift des Kalifen Walid übereinstimmt, die im vergangenen Jahre im südlichen Portalturm eingemauert gefunden wurde.

Der Gebäudeteil westlich der Marmorhalle stellte sich als eine fünf Gemächer umfassende Raumgruppe mit einem großen Mittelraum und je zwei kleinen Räumen im Süden und Norden heraus. Völlig unerwartet kamen in diesem Teil des Schlosses durch ihren außerordentlich guten Erhaltungszustand auffallende Bodenmosaiken zum Vorschein. Von den fünf Gemächern sind bis zum Augenblick nur die beiden südlichen ganz, der Mittelraum und einer der beiden nördlichen zum Teil ausgehoben worden. Alles andere, wie der weitaus größte Teil der beschriebenen Palasträume, liegt noch unter dem Erdboden verborgen.

Die in den Bodenmosaiken verwandten Muster sind ausschließlich geometrischer Art. Das Mittelfeld des südöstlichen kleinen Raumes besteht aus einem an eine geflochtene Matte oder einen Teppich erinnernden Flechtwerk, das durch eine aus Kreisen und Rhomben bestehende Borte zusammengehalten wird. (Siehe Tafel.) Die Wirkung des Musters liegt in seiner Schlichtheit, die durch den neben ihm liegenden wesentlich komplizierter aufgeteilten Boden noch stärker hervortritt. Eine aus einem kunstvoll geschlungenen doppelten Band bestehende Borte umrahmt das Mittelfeld, das durch ein unendliches Flechtband in eine Reihe von Quadraten mit untereinander verschiedenen Einzelmotiven unterteilt wird. Schwarz, weiß, rot und gelb sind die einzig vorkommenden Farbtöne, mit den die aus der Werkstatt schon bekannten übereinstimmen. Weit kunstvoller noch und durch die Verwendung von gelben, hell- und dunkelgrünen Glaskuben und kleinerem Steinmaterial unterschieden, ist der Mosaikboden des großen Mittelraums. In dem bis jetzt freigelegten Streifen folgt auf ein kelimartiges Muster als Rand eine mit Flecht- und Lotusbändern übersponnene Fläche, in der Rhomben mit geometrischen Füllungen ausgespart sind.

Ebenso unversehrt sind die Mosaiken in den Türschwellen, die die Räume untereinander und mit der Marmorhalle verbinden. Zickzackmuster und verschlungene Bänder herrschen als Grundmotive vor.

Daß die Böden im Laufe der Jahrhunderte so gut wie überhaupt nicht gelitten haben, ist wie ein Wunder, noch dazu, weil die Mauern auch hier bis auf die Grundsteine ausgeraubt sind. In dem nordöstlichen kleinen Raum reichten die Brandschichten von späteren Perioden sogar bis auf das Fußbodenniveau herab. Hier sind die Mosaiken auch zum größten Teil zerstört. Ihr Vorhandensein wird nur durch ein Türschwellenmosaik und den Ansatz des Mittelfeldes angedeutet. Der auffallend gute Erhaltungszustand des kleinen südöstlichen Gemaches scheint auf den Umstand zurückzuführen zu sein, daß vielleicht der Mosaikmeister selbst den Boden mit einer etwa 15 cm starken roten Erdschicht überdeckt hat. Diese Schutz-

schicht hat die Mosaiken vor der Entdeckung und Beschädigung bewahrt, denn er weist keinerlei Spuren des Begehens oder der Abnutzung auf und erweckt den Anschein, als ob er soeben erst gelegt worden ist.

Kleinfunde

Den Kleinfunden wurde in der letzten Grabung ganz besondere Sorgfalt zugewandt und genauestens auf deren Fundort und Schichtenlagerung geachtet, da man mit der Möglichkeit rechnen mußte, eine Datierung Chirbet el-Minjes auf Grund der Kleinfunde vornehmen zu müssen. Doch scheint der Architekturbefund eine so deutliche Sprache zu sprechen, daß die Bedeutung der Kleinfunde vermindert wird und ihnen anstatt der beweisenden, die Beweis bekräftigende Rolle zufallen dürfte.

Wie in den meisten Grabungen, so fällt auch in Chirbet el-Minje der Hauptfundanteil auf die Keramik. Sie läßt sich unschwer in zwei Gruppen aufteilen. Eine kleine Gruppe ausschließlich unglasierter Ware entstammt der untersten Schicht und könnte vielleicht mit der ersten Bauanlage in Verbindung zu bringen sein. Eine Datierung ist nicht mit Sicherheit zu geben. Sie muß offen bleiben. Die zweite, sehr umfangreiche Gruppe gehört fast ausnahmslos dem islamischen Mittelalter, dem 13. und 14. Jahrhundert an. Sie ist von erstaunlicher Mannigfaltigkeit bezüglich ihrer Herkunft und beweist, daß zu damaliger Zeit starke Handelsbeziehungen bestanden haben müssen. Es konnte Ware aus Konstantinopel, Syrien, Persien, Mesopotamien, Ägypten, Spanien und Porzellan aus China festgestellt werden. Daneben kamen mehrere Gattungen besserer Bauernware, zweifellos heimischer Provenienz, vor.

Einige gut erhaltene Marmorkapitelle sind offensichtlich vorislamischen, spätrömischen oder byzantinischen Ursprungs. Sie können für eine Zeitbestimmung nicht maßgebend sein, da die Wiederverwendung älterer Architekturstücke in islamischen Bauten allgemein üblich gewesen ist.

Welche Bedeutung und welche Verwendung Marmorplattenfragmente mit flach eingetieften Ornamenten gehabt haben, wird erst nach der Auffindung weiterer Ergänzungsstücke erörtert werden können. Von den Metallfunden sind die bereits erwähnten omajadischen Golddinare und eine Anzahl besser erhaltener Kupfermünzen aus der gleichen Zeit zu nennen.

Glasfragmente sind in stärkerem Maße vertreten. Sie gehören dem 13. und 14. Jahrhundert an und stammen zum größten Teil aus Ägypten. Nur eine beträchtliche Anzahl von bunten Fenstergläsern wurden ausschließlich in der untersten Schicht, unmittelbar auf dem Kastellniveau gefunden. Es kommen blaue, gelbe, grüne und violette Farbtönungen vor.

Aus den Kleinfunden ist einwandfrei ersichtlich, daß Chirbet el-Minje mehrfach besiedelt gewesen sein muß. Daß sich unter dem Kastellniveau noch eine weitere Besiedlungsschicht befindet, geht aus den Scherbenfunden hervor, die in mehreren Tiefenschnitten zutage getreten sind, und sich von den, in den darüberliegenden Schichten gefundenen, wesentlich unterscheiden.

Nach einigen Monaten schon wird es möglich sein, das gewonnene Bild weiter abzurunden, da die Grabung unverzüglich wieder aufgenommen wird. Gewiß wird das Rätsel um Chirbet el-Minje noch seine endgültige Lösung erfahren.

*

Auf einer Besprechung mit dem Vorstand des Deutschen Vereins vom Heiligen Land und Professor Dr. Kühnel, dem Direktor des Islamischen Museums in Berlin, welche im August in Köln stattfand, wurde in Aussicht genommen, die Grabungen unverzüglich fortzusetzen und auf den Tell Oreme auszudehnen. Zu diesem Zweck sind bereits die notwendigen Vorbereitungen begonnen. Dr. Puttrich weilt seit November wieder am See Genesareth. Die politischen Unruhen haben die Arbeiten bis jetzt nicht gestört. Den Unternehmungen kommt wieder außerordentlich zustatten, daß P. Täpper, der Leiter des Deutschen Hauses in Tabgha, das ganze Gewicht des abbena in die Waagschale wirft.

Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft

Seit dem Berichte über die Veröffentlichungen für das Geschäftsjahr 1936 (Jahresbericht 1936, S. 120) sind veröffentlicht worden:

73. Heft, Das mittelalterliche Gemeinschaftsdenken unter dem Gesichtspunkt der Totalität, von Dr. Wilhelm Dykmanns.
74. Heft, Die Rechtssprache des Codex Juris Canonici, von Dr. Kl. Mörsdorf.
75. Heft, Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich, von Domvikar Dr. Ludwig Biehl.
76. Heft, Die gesetzliche Delegation, von Dr. Ernst Rösser.

Laforet

Bericht des Spanischen Kuratoriums

So gut es die Verhältnisse erlaubten, wurden die begonnenen Arbeiten weitergeführt. Unter Mitwirkung spanischer Gelehrter ist der 7. Band der Gesammelten Aufsätze in Vorbereitung genommen. Auf der Generalversammlung in Osnabrück hielt Prof. Higiny Anglès einen mit großem Beifall aufgenommenen Vortrag über die spanische Kirchenmusik. Über das Schicksal unserer Madrider Bibliothek waren noch keine weiteren Einzelheiten zu erfahren; doch läßt ein Bild in einer Genfer Zeitung erkennen, daß die Straße Martin de los Heros, in der sich unsere Bibliothek befindet, zum Teil zerstört ist. Finke

Sektion für religiöse Volkskunde

In Fühlungnahme mit der Sektion erfolgte die Ausgabe des dritten Bandes von „Volk und Volkstum, Jahrbuch für Volkskunde", München 1938, Kösel. An diesen Forschungen beteiligten sich 34 Mitarbeiter. In diesem Bande ziehen sich Verbindungslinien von der Volkskunde zur Geschichte, Liturgiewissenschaft, Hagiographie, Heortologie, Kunstgeschichte, Medizingeschichte. Der Band ist Aloys Schulte zum 80. Geburtstag gewidmet, in Würdigung, daß aus seinen Arbeiten der Erforschung des deutschen Volkstums reiche Anregungen und Ergebnisse wurden, daß ebenso nach dem auslandkundlichen Raum, im besonderen nach Italien und Spanien, bahnbrechende Wege sich öffneten, und daß sich wiederum mancher Beitrag über die Zusammenhänge von Sakralität und Sozialgeschichte sich einfand, die Adel und Bürgertum, den Kaufmann wie den Karmeliten betrafen. Der vorliegende dritte Band des Jahrbuchs bringt u. a. Beiträge zur Volkskunde des Bauerntums, wenn J. Demleitner „Hofübergabe und Heirat im bayerischen Alpenvorland" behandelt, wenn A. Dörrer das Brauchtum des Schemenlaufens in Tirol erörtert, „eine noch nie versiegte Kraft des Tiroler Volkstums" und ein „kraftvolles deutsches Stammesgut". Schwäbische Kunkelstuben untersucht H. Naegele,

der die unterschiedliche Bewertung und Bekämpfung seitens der schwäbischen Territorialherren herausarbeitete. Der Aufsatz von D. Stiefenhofer „Das Osterfeuer in Mittelfranken" wandte sich dem fränkischen Bauerntum zu. Zur volkskundlichen Bedeutung des Weinbaus äußerte sich F. v. Bassermann-Jordan in einer Arbeit über den Wein und die Medaille. Medizinhistorisches bietet H. Becker „Zur Geschichte der rheinischen Volksheilkunde". Wurden Tiroler Volksschauspieler von A. Dörrer in seinem Aufsatz über das Fastnachtstreiben bereits behandelt, so kam es weiterhin zur Erörterung der „Innengeschichte der deutschen Passionsspiele" von Leopold Schmidt und des Weihnachtsspiels von Oberkatz von O. Mahr. Über Forschungsaufgaben deutscher religiöser Volkskunst verbreitet sich J. M. Ritz. Beiträge zur Geschichte der Legende liefert H. Hansel in einer Darstellung „Das Nachleben der Heiligen in der Dichtung und die stoffgeschichtliche Darstellung". Volkskultisches findet seine Erörterung bei F. Zoepfl, wenn die Sieben Zufluchten und ihr Kult zugleich als ein Beitrag zur Symbolik der Siebenzahl untersucht werden, ferner, wenn der Mirakelforscher B. Spirkner über den Corona-Kult sich verbreitet, der eine Bauernheilige und zugleich eine Patronin der Schatzgräber betrifft. Über Volksheilige im Elsaß äußert sich L. Pfleger bei Darstellung des Wasserkultes und der Heiligen Quellen in diesen oberrheinischen Gebieten. Es greift in den Volkskult, in die Volkslegende und Volkssage des Ostens, wenn J. Klapper die Vierzehn Nothelfer des deutschen Ostens behandelt. Dort, wo der Vierzehn-Nothelfer-Kult die deutschen Gebiete verließ, zerbröckelte er bei diesem Exodus. Weiteren Volksheiligen widmeten sich H. J. Herzberg, Zur rheinischen Mauritiusverehrung; G. Schreiber, Zur Wendelins-Forschung; F. Frieß, St. Vinzenz von Saragossa, ein Schutzpatron der Holzfäller Niederösterreichs, wobei sich Einfluß spanischer Sakralmotive herausstellt; H. Schiffers würdigt St. Nikolaus als Kinderbringer; J. Geßler, die flämische Wilgefortis-Forschung in einer Weiterführung des Monumentalwerkes von G. Schnürer und J. M. Ritz, St. Kümmernis und Volto Santo, Düsseldorf 1934. Der Donau, als volkslebendigem Schicksalsstrom, wendet sich G. Schreiber zu in einer Untersuchung, Das Türkenmotiv und das deutsche Volkstum, die die deutsche Volksnot, die trutzige Abwehrkraft und die strömende Volkslebendigkeit dieses Motivs besonders für die Zeit des 15. bis 18. Jahrhunderts herausstellte. Wege zur Liturgiegeschichte findet A. Rücker in seinen Untersuchungen über die volkslebendigen Responsorien. Wallfahrtsbrauchtum erörtert G. Rückert in seinen Untersuchungen über vergessene Wallfahrtsstätten im oberbayerischen Huoisigau, die einen Beitrag zur Geschichte bäuerlichen Brauchtums im Zeitalter des Barock und der Aufklärung erbringen. Die neu aufblühende familien- und sippenkundliche Forschung wird berührt bei dem Sippenforscher J. Demleitner, Der Weg zur Volksgenealogie. H. Ottenjann behandelt Deutschlands erstes Museumsdorf, das in Cloppenburg vorbildlich errichtet ist. Volkskundliche Untersuchungen, die in den ausländischen Raum gehen, bringt V. Ščerbakivskyi. Zum volksdeutschen Raum tritt R. Frauenfelder mit Hinweisen auf die schweizerische Patrozinienforschung, W. Tschinkel mit Litaneiliedern im Gottscheer Lande. Das Brauchtum der Schiffahrt erörtert H. Lange. Bruderschaftswesen berührt O. Koch mit seinen Darlegungen über die Paderborner Elenden-Bruderschaft. Religionsgeschichtlich erörtern A. Becker, Religionsgeschichte und Siedlungsgeographie, und Th. Grentrup mit Darlegungen über Religion und Volkstum bei Johann Gottfried Herder. Eine Reihe dieser Aufsätze regen an, für andere Landschaften zu sammeln und zu suchen. Die Abbildungen machen auf

die Bedeutung der Flugschriften im Türkenkampf aufmerksam, auf kostbare Votivgaben in der St.-Corona-Kapelle zu St. Altenkirchen, auf ein St.-Augustinus-Gebet zur Zeit des Türkenkampfes usw.

Umfragen wurden eingezogen über Mirakelbücher und Mirakelakten, die vielfach in Kleinarchiven und an anderen Stellen unveröffentlicht ruhen. Solche Wunderbücher sind vor allem im Zeitalter des Barock herausgebracht. Hier öffnen sich für die religiöse Volkskunde weite Forschungsfelder. Wertvolle Materialien steuerten besonders bei Landesarchivdirektor Hofrat Dr. Martin in Salzburg und Domkapitular F. X. Buchner in Eichstätt. Schreiber

2. Die 51. Generalversammlung in Osnabrück

Die Frage, wo 1937 die Generalversammlung stattfinden sollte, war in Hildesheim dem Vorstand überlassen worden. Im Laufe des Jahres erhielten wir Einladungen von Aachen, Bingen, Villingen, Witten, Köln, Bad Homburg, Bad Kreuznach; auch für Fulda, Stuttgart, Bad Mergentheim und Speyer wurden Stimmen laut. An der Entscheidung für Osnabrück ist der letzte Jahresbericht nicht ganz unschuldig geblieben. Es war wirklich nicht recht verständlich, daß Osnabrück in der langen Reihe der Tagungsorte von 1876—1936 nie erscheint, obwohl die Stadt einer der ältesten Bischofssitze, ein Platz alter geschichtlicher Erinnerungen ist und hier von Anfang an lebhaftes Interesse für die Görres-Gesellschaft bestand. Der Vorschlag fand vor allem in Osnabrück selbst bereitwillige und besonders von seiten des Herrn Bischofs freudige Aufnahme. Die Vorbereitungen lagen in den Händen eines Ortsausschusses, der nichts versäumte, die Tagung so zu gestalten, daß sich die 51. Generalversammlung würdig mit den früheren vergleichen darf.

Im Laufe des Monats August konnte die vorläufige Tagesordnung verschickt werden. Im September liefen aus Süddeutschland die ersten Anmeldungen ein. Die Einladung der örtlichen öffentlichen Stellen übernahm der Ortsausschuß. Wie in den letzten Jahren, hatte der Vorstand auch den Herrn Reichsminister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, das Auswärtige Amt und die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft, der sich die Gesellschaft für nachhaltige Förderung ihrer Ziele dankbar verbunden weiß, von der Generalversammlung in Kenntnis gesetzt und zur Teilnahme eingeladen.

Das Rednerprogramm gewann zuletzt folgende Gestalt:

Prof. Dr. Anglès, Barcelona (zurzeit München): Die mittelalterliche Musik Spaniens und ihre religiöse Bedeutung.

Studienassessor Hermann Breuer, Osnabrück: Das Osnabrücker Osterspiel.

Archivar Dr. Chr. Dolfen, Osnabrück: Die mittelalterliche Goldschmiedekunst in Osnabrück (mit Lichtbildern).

Prof. Dr. E. Drerup, Nijmegen: Die Stammesanlagen als Wurzeln der griechischen Dichtung.

Geheimrat Prof. Dr. A. Dyroff, Bonn: Drei philosophische Jubiläen. (Descartes, Wolff, Bolzano.)

Prälat Prof. Dr. M. Grabmann, München: Das Ethos der wissenschaftlichen Wahrheitserkenntnis bei Thomas von Aquin.

Vikar Hermann Hoberg, Osnabrück: Die Gemeinschaft der Bekenntnisse in kirchlichen Dingen im Bistum Osnabrück vom Westfälischen Frieden bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts.

Prof. Dr. K. G. Hugelmann, Münster i. W.: Das Volksgruppenrecht im Wandel der Staatsauffassung.

Prof. Dr. H. Konen, Godesberg: Zur Problematik der Physik.

P. Dr. A. E. Mader, München: Ergebnisse und Bedeutung der Ausgrabungen der Görres-Gesellschaft am See Genesareth (mit Lichtbildern).

Prof. Dr. B. A. Molkenboer O. P., Nijmegen: Joost van den Vondel: Die geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Deutschland und den Niederlanden im 17. Jahrhundert.

Museumsleiter Studienrat Dr. H. Ottenjann, Cloppenburg: Neue Wege der niederdeutschen Volkskunde.

Dr. H. Rechtmann, Köln: Existenzphilosophie und Erziehung.

Prälat Prof. Dr. J. Sauer, Freiburg i. Br.: Die ottonische Kunst im Entwicklungsgang der mittelalterlichen Kunst (mit Lichtbildern).

Reichsarchivrat i. R. Dr. K. H. Schäfer, Potsdam: Neue Funde zur Geschichte des deutschen Rittertums im mittelalterlichen Italien.

Prälat Domdekan Dr. A. Scharnagl, München: Die rechtliche Bedeutung des Reichsdeputationshauptschlusses.

Studienrat Dr. della Valle, Osnabrück: Der Osnabrücker Raum und das Auslandsdeutschtum.

Die Osnabrücker Generalversammlung konnte sich fast ganz in den Räumen des Hotels Dütting abwickeln. Dadurch erreichte sie eine besondere Geschlossenheit.

Der große Saal war voll besetzt, als Domkapitular Dr. Lange am Montag, dem 4. Oktober, abends die Gäste aus dem ganzen Reich und vom Ausland begrüßte. Unter den Erschienenen konnte er auch Bürgermeister Petermann willkommen heißen. In großen Zügen erhielten die Hörer ein Bild der reichen Vergangenheit, angefangen von Karl dem Großen bis auf Justus Möser, der in neuerer Zeit die Entwicklung tief beeinflußt hat. Prachtvolle Darbietungen des Domchors trugen bei, den genius loci lebendig zu machen. Dann hielt Archivar Dr. Dolfen einen inhaltreichen, von vorzüglichen Lichtbildern unterstützten Vortrag über die Kunstpflege im alten Osnabrück und wußte namentlich von der Goldschmiedekunst ein eindrucksvolles Bild zu entwerfen. Im Namen der Gesellschaft dankte in der bekannt gemütvollen Art Geh. Rat Dyroff.

Am Dienstag, dem 5. Oktober, wurde die eigentliche Tagung mit einem Pontifikalamt im Hohen Dom eingeleitet. Im Anschluß daran fand eine Besichtigung des Domschatzes unter der kundigen Führung des Herrn Archivars Dr. Dolfen statt.

Zu Beginn der Eröffnungsversammlung begrüßte der Präsident in tiefer Ehrfurcht und in verpflichtender Treue den Führer Adolf Hitler und Papst Pius XI. Warme Begrüßungsworte richtete er dann an den Protektor der Versammlung Se. Exzellenz Bischof Berning von Osnabrück und an die ausländischen Gäste: Professor Kamphuisen von der Universität Nijmegen als Vertreter der holländischen Wissenschaftlichen Vereinigung, Professor Anglès und Dr. Vives aus Spanien. In längerer Ausführung wies er auf die wissenschaftlichen Publikationen des Jahres, auf Arbeitspläne und die schwierige finanzielle Lage hin. Er betonte den schweren Verlust, den die Gesellschaft durch das Hinscheiden Prof. Funks (Freiburg), des Herausgebers des Historischen Jahrbuchs und Leiters der historischen Sektion, erlitten, und feierte dann die Altersjubilare Prälat Josef Wilpert (Rom), den international gefeierten christlichen Archäologen, der vor Jahrzehnten mehrere Jahre Leiter der archäologischen Abteilung des Römischen Instituts war, Geheimrat Aloys Schulte (Bonn), den führenden Historiker, neben Professor Schnürer schon Mitte der achtziger Jahre Mitarbeiter des Historischen Jahrbuchs, und Geheimrat Sebastian Merkle (Würzburg), der durch die meisterhafte Edition der ersten Bände des Concilium Tridentinum die Aufmerksamkeit der ganzen wissenschaftlichen Welt auf dieses große Unternehmen gelenkt hat. Mit lautem Beifall begrüßten die Anwesenden die Mitteilung der am Morgen eingetroffenen Nachricht, daß der Führer den beiden Herren Schulte und Merkle die Goethe-Medaille verliehen habe.

Der Vorsitzende sprach dann, veranlaßt durch den Versammlungsort und die Diaspora-Diözese Osnabrück, die ihm vor mehr als einem halben Jahrhundert als Heimat eines Dietrich Vrye, eines großen Quellensammlers Hermann von der Hardt usw. zu seinen vorreformationsgeschichtlichen Studien Anregung gegeben hätten, über eine vorläufige Bilanz der vorreformationsgeschichtlichen Forschung; eine vorläufige, denn noch seien wir nicht zu einer allgemein übereinstimmenden Beurteilung der vorreformatorischen Verhältnisse gekommen. Aber jener schroffe Gegensatz, der sich in der Beurteilung Janssens und von Bezolds zu Ende des vorigen Jahrhunderts zeigte, sei geschwunden, die Vertreter der christlichen Konfessionen hätten sich zu gemeinsamer ruhigeren Beurteilung auf vielen Gebieten zusammengefunden. Daß Redner nach protestantischem Urteil durch seine Aufsätze und Reden stark zur Annäherung der Anschauungen beigetragen habe, dürfe er mit Genugtuung bekennen. Er ging dann auf die verschiedenen theologischen, sittlichen, kirchenpolitischen, finanziellen Probleme ein und zeigte, wie die Beurteilung sich gewandelt, verschoben und öfter völlig geändert habe. Dabei erwähnte er vor allem die Arbeiten seiner ehemaligen zum Teile schon dahingeschiedenen Schüler Göller, Rieder, Hilling und das große Werk von W. Andreas. Wenn auch die Arbeiten auf diesem früher so vernachlässigten Gebiete sich so gemehrt hätten, daß G. v. Below einmal die Ansicht geäußert habe, die Reformationsgeschichte sei in eine Vorgeschichte der Reformation umgewandelt, so bleibe doch die endgültige Lösung der Hauptprobleme noch zu finden. Das sei eine würdige und verdienstvolle Arbeit auch in jetziger Zeit, an der nicht nur

Historiker und Theologen, sondern auch Juristen, Philosophen und Nationalökonomen interessiert seien. (Redner wird an anderer Stelle auf das Thema zurückkommen.)

Darauf erwiderte Seine Exzellenz, der Hochwürdigste Herr Bischof Dr. Wilhelm Berning von Osnabrück:

Verehrte Versammlung!

Einen herzlichen Dank sage ich zunächst dem verehrten Herrn Präsidenten für seine liebevollen Begrüßungsworte, die er uns allen und auch mir gewidmet hat. In Ihrer aller Namen gebe ich der großen Freude darüber Ausdruck, daß der Herr Präsident trotz seines hohen Alters mit jugendlicher Frische des Geistes und des Körpers die Versammlung eröffnet und die Görres-Gesellschaft leitet. Wie ein Adler nimmt er noch den kühnen Flug zu den Höhen der Wissenschaft. In weiser Umsicht schützt er mit Schild und Schirm die Arbeit seiner Getreuen. Gebe Gott ihm noch manches Jahr rüstigen Schaffens im Interesse der deutschen Wissenschaft.

Ich begrüße die Görres-Tagung als Oberhirt der Diözese Osnabrück. Es ist das erstemal seit dem Bestehen der Gesellschaft, daß sie ihre Tagung in unserer alten Bischofsstadt abhält. Osnabrück war ja auch nicht ein Zentrum der Wissenschaft in vergangenen Zeiten wie manche andere Bischofsstädte. Das ist aus seiner wechselvollen und notreichen Geschichte zu erklären. Die Glaubenswirren des 16. und 17. Jahrhunderts haben hier starke Spuren hinterlassen. Im Westfälischen Frieden konnte der tatkräftige Bischof Franz Wilhelm von Wartenberg zwar die Aufhebung verhindern, mußte aber zugeben, daß abwechselnd ein protestantischer Bischof aus dem Hause Braunschweig-Lüneburg und ein katholischer Bischof das Stift regierte. 1803 wurde im Reichsdeputationshauptschluß das Stift säkularisiert. Obwohl durch die Bulle Impensa Romanorum Pontificum 1824 das Bistum als exemptes errichtet und ihm das Königreich Hannover rechts der Weser als Gebiet zugeteilt wurde, konnte doch erst 1857 mit Paulus Melchers der erste Bischof seinen Einzug halten. Seit 1841 hatten die Oberhirten von Osnabrück auch die Sorge für das weite Missionsgebiet des Nordens Deutschlands. Der Bischof von Osnabrück war auch Apostolischer Vikar der norddeutschen Mission, wozu die Hansastädte Hamburg, Bremen, Lübeck, ferner Mecklenburg und Schaumburg-Lippe gehörten, und Apostolischer Präfekt von Schleswig-Holstein. Seit dem Jahre 1929 sind durch das Preußische Konkordat aber diese norddeutschen Diasporagebiete der Diözese Osnabrück einverleibt. Das letzte Jahrhundert verlangte von den Bischöfen und Priestern eine angestrengte Aufbauarbeit in der Seelsorge des weiten Gebietes bei oft großem Priestermangel. Inter arma silent musae, kann man auch hier sagen. Darum sind in dieser Zeit nicht viele wissenschaftliche Arbeiten von den Geistlichen geleistet und veröffentlicht worden. Immerhin sind manche erfreuliche Anfänge, besonders auf dem Gebiet der Diözesan- und Heimatgeschichte gemacht worden. Wir versprechen uns von dieser Tagung der Görres-Gesellschaft eine starke Belebung der Wissenschaft im Bereich unserer Diözese.

Ich begrüße die Tagung auch als Bischof der katholischen Kirche. Nicht als wenn der Vertreter der Kirche den Männern der wissenschaftlichen Forschung Weisung geben wollte. Die Wissenschaft ist eigenständig. Sie hat nur eine Bindung, die Wahrheit. Aber die Kirche freut sich über jede Forschung, die der Erkenntnis der Wahrheit dient, und hat darum stets die wissenschaftliche Arbeit

gefördert. Das letzte Jahr brachte dafür den Beweis, als der Heilige Vater Pius XI. die päpstliche Akademie der Wissenschaften eröffnete, zu der 70 Fachgelehrte aus allen Ländern und aus allen Konfessionen berufen wurden.

Es gehört zu den großen Ruhmestaten der Kirche, was sie zu allen Zeiten zur Bereicherung der Wissenschaft getan hat. Ihre großen Kirchenväter und Theologen waren Führer des Geisteslebens, ausgerüstet mit dem ganzen Rüstzeug ihrer Zeit. Von Justin dem Philosophen angefangen über die großen Griechen, über Augustinus und Thomas, Albertus Magnus und Skotus bis zu den Zierden der Wissenschaft von heute, von denen wir hier eine große Anzahl begrüßen können. Neben den Fachgelehrten auf allen Gebieten stehen an hervorragender Stelle Gelehrte im Priesterkleid und Forscher, denen der Glaube ein helles Licht der Erkenntnis ist.

Die Kirche hat die Schätze alter Kultur, unsagbar kostbare Werte, gesammelt und aufbewahrt. Was wüßten wir vom Denken der vorchristlichen Zeit, wenn die Kirche es nicht übernommen und auf uns gebracht hätte, wenn nicht ihre Mönche mit nimmermüdem Fleiß die Bücher abgeschrieben hätten! Priester und Mönche haben sich, als das Christentum nach Germanien kam, der vorhandenen altgermanischen Lieder und Sagen, soweit sie noch greifbar waren, angenommen. Ja selbst die ältesten deutschen Texte, die dem germanischen Götterglauben gewidmeten „Merseburger Zaubersprüche", sind uns nur dadurch erhalten, daß ein Geistlicher sie auf den Deckel seines Missale schrieb und sie sozusagen im Schatten des Altares vor Vernichtung bewahrte.

Wieviel Anregungen gab auch die kirchliche Lehre, die die Offenbarung des ewigen Gottes verkündete, der Wissenschaft. Gerade das Ringen des menschlichen Geistes um die größten Geheimnisse des Glaubens, zumal der Dreifaltigkeit und der Menschwerdung des Gottessohnes, hat die Gelehrten zur Klärung der Begriffe und zu schärfster Gedankenarbeit gezwungen.

Kirche und Wissenschaft lassen sich auch in ihrem innersten Wesen nicht trennen. Sie sind beide eins im Ausgangspunkt und im Ziel. Beide stammen aus der Urwahrheit, beide sollen sie der Welt die Wahrheit künden. Nur ihre Wege trennen sich. Die Wissenschaft folgt der Naturstimme der Vernunft, der Einsicht und Erfahrung und den Forschungsergebnissen anderer. Die Kirche folgt der Stimme Gottes, der durch seinen Sohn zu uns geredet hat. Aber ein Widerspruch zwischen Kirche und wahrer Wissenschaft ist nicht möglich. Denn derselbe Gott, der die Geheimnisse im Glauben uns kundtut, schenkte auch dem menschlichen Geist das Licht der Vernunft.

So begrüßt die Kirche aufrichtig und ehrlich alle ernste Arbeit der Wissenschaft. Darum hat auch der deutsche Episkopat von Anfang an der Görres-Gesellschaft sein warmes Wohlwollen und seine wirksame Förderung zuteil werden lassen.

Im Namen der Kirche darf ich auch der diesjährigen Tagung Gottes reichsten Segen wünschen und erflehen.

Für die auswärtigen Vertreter sprach Professor Dr. Kamphuisen aus Holland.

Den wissenschaftlichen Vortrag hielt Geheimrat und Prälat Professor Dr. Martin Grabmann aus München über das Ethos der wissenschaftlichen Wahrheitserkenntnis bei Thomas von Aquin.

In der wissenschaftlichen Untersuchung und Darstellung der Kultur- und Geistesgeschichte des Mittelalters hat immer mehr und mehr die Überzeugung Wurzel gefaßt, daß die Kenntnis der Scholastik und Mystik für die Aufzeigung der Grundlagen und Grundrichtungen der mittelalterlichen Weltanschauung, für die Analyse des mittelalterlichen Menschen von Wert und Bedeutung ist. Auf das mittelalterliche deutsche Geistesleben hat vor allem Albert der Große, Albertus Teutonicus, einen großen Einfluß ausgeübt. Man kann auch Beziehungen des großen Schülers Alberts, des heiligen Thomas von Aquin, zum deutschen Mittelalter wahrnehmen. Thomas von Aquin, dessen verwandtschaftliches Verhältnis zu den Hohenstaufen noch der Klärung bedarf, ist in Köln zu den Füßen Alberts gesessen und hat dort jedenfalls Mitschüler, großenteils deutscher Herkunft, gehabt. Thomas hat die deutsche Scholastik und Mystik des Mittelalters, auch Meister Eckhart nicht ausgenommen, tief beeinflußt. Zahlreiche deutsche Dominikaner haben die thomistische Lehre für die Zwecke des praktischen Lebens und der Frömmigkeit nutzbar gemacht. Das Hauptwerk des Aquinaten, die theologische Summa, ist in großen Stücken auch ins Mittelhochdeutsche übersetzt und dadurch weiteren Kreisen zugänglich gemacht worden. An deutschen Universitäten wurden, schon ehe Kardinal Cajetan und Franz von Vitoria ihre klassischen Kommentare zur Summa theologiae geschrieben haben, Vorlesungen über dieses monumentale Werk gehalten.

Die Voraussetzung dieses umfassenden Einflusses der thomistischen Gedankenwelt, der sich nicht bloß auf das Mittelalter beschränkt, sondern auch in der Neuscholastik der Gegenwart sich zeigt, ist gutenteils die wissenschaftliche Individualität und Persönlichkeit des heiligen Thomas, in der tiefe, abgeklärte Frömmigkeit, hohe metaphysische Begabung, Beherrschung eines umfassenden Wissensstoffes und eine unvergleichliche Klarheit, Systematik und Architektonik der Gestaltung und Formgebung sich verbinden. Von großer Bedeutung für das Verständnis der Gelehrten- und Denkergestalt des heiligen Thomas ist seine Lehre vom Ethos der wissenschaftlichen Wahrheitserkenntnis.

Dieses Ethos bezieht sich sowohl auf die Funktion, auf die Tätigkeit der wissenschaftlichen Wahrheitserkenntnis selbst wie auch auf den Wissenstrieb und Wissensdrang, auf das Verlangen nach geistiger Erkenntnis. Wie Aristoteles sieht auch Thomas in den Formen und Stufen der Wahrheitserkenntnis Tugenden (dianoetische Tugenden). Er bringt die wissenschaftliche Erkenntnis auch in Beziehung zur Glückseligkeit des Menschen. Die Wahrheitserkenntnis der spekulativen Wissenschaften ist eine gewisse Teilnahme an der vollkommenen Glückseligkeit, die dem Menschen erst in der himmlischen Gottanschauung zuteil werden kann. Von der ethischen Auffassung der Wahrheitserkenntnis zeugt auch die Betonung der Vorrangstellung der vita contemplativa vor der vita activa durch Thomas von Aquin. Hier tritt uns eine der feinsinnigsten Formen der Verbindung antiken Gedankengutes mit christlicher Denkweise entgegen. Thomas beantwortet die Frage, ob die vita activa vollkommener sei als die vita contemplativa dahin, daß das der Betrachtung der Wahrheit gewidmete Leben innerlich besser und wertvoller ist als das Leben der praktischen Tätigkeit. Er stützt die Gründe, welche hierfür Aristoteles anführt, durch biblische Texte und Stellen aus Augustinus und Gregor dem Großen. In der Wertschätzung der vita contemplativa ist es auch begründet, daß für Thomas geradeso wie für Aristoteles die Erkenntnis und Betrachtung der Wahrheit um ihrer selbst willen wertvoller erscheint als die Erforschung der Wahrheit im unmittel-

baren Dienst der praktischen Nützlichkeit, und daß sonach die Wissenschaften, welche rein der Erforschung der Wahrheit sich widmen, also die theoretischen Wissenschaften, an Erhabenheit und innerem Wert die praktischen Zwecken dienenden angewandten Wissenschaften und Fertigkeiten überragen, eine Auffassung, die uns auch bei Hugo von St. Viktor, dem größten deutschen Theologen des 12. Jahrhunderts, und bei Meister Eckhart, bei letzterem mit besonderer Schärfe, begegnet.

Während die Erkenntnis der Wahrheit in ihren verschiedenen Formen eine Betägigung der dianoetischen Tugenden ist, ist die Ordnung und Regelung des Wissenstriebes, des Dranges und Verlangens nach Wahrheitserkenntnis Gegenstand einer moralischen oder sittlichen Tugend, der als Gegensatz ein sittlicher Fehler gegenübersteht. Thomas hat dieser sittlichen Tugend und dem ihr gegenüberstehenden sittlichen Fehler in seiner Secunda Secundae zwei Quaestionen de studiositate (qu. 166) und de curiositate (qu. 167) gewidmet. Die Tugend der studiositas, welche der Kardinaltugend der Mäßigung untergeordnet ist, hat den Wissenstrieb zu regeln und zu ordnen, damit der Mensch sich nicht maß- und ziellos der Erkenntnis der Dinge hingebe, und hat zugleich die negligentia, die aus Furcht vor geistiger Anstrengung, herrührende Nachlässigkeit im Wissenserwerb, zu überwinden. Bei der Behandlung des Fehlers der curiositas gibt Thomas eine auch zeitgeschichtlich beachtenswerte Darstellung der verschiedenen Verkehrtheiten mit Neuordnungen, welche beim Streben nach Erkenntnis der Wahrheit denkbar sind, sei es, daß Überheblichkeit sich mit der wissenschaftlichen Arbeit verbindet, sei es, daß das Wissen als Mittel zur Sünde dient, sei es, daß jemand durch weniger nützliche Studien von der Erlangung des ihm notwendigen Wissens abgehalten wird, sei es, daß jemand sich Erkenntnisse auf abergläubischem Wege verschaffen will, sei es, daß beim Wissenserwerb der Gedanke an Gott ganz ausgeschaltet wird, sei es endlich, daß jemand über die Grenzen seiner geistigen Veranlagung und Fähigkeit hinaus nach wissenschaftlicher Erkenntnis strebt. Die ethische Auffassung des heiligen Thomas von der wissenschaftlichen Wahrheitserkenntnis bekundet sich auch darin, daß er das sittliche Verhalten, den Charakter des Menschen, in Beziehung zu dieser Wahrheitserkenntnis setzt und in einem tugendhaften Leben eine Förderung, im Laster ein Hemmnis der Wahrheitserkenntnis sieht. Mit besonderem Nachdruck betont er den Einfluß des übernatürlichen Tugend- und Gnadenlebens auf ein fruchtbares Studium der Theologie.

Was Thomas theoretisch gelehrt hat, das hat er auch praktisch gelebt. Seine wissenschaftliche Persönlichkeit und sein wissenschaftliches Lebenswerk strahlen ein Ethos der Liebe zur Wahrheit, der Hingabe an die Wissenschaft und einen heiligen Seelenadel aus. Ihn hat mit Recht Kardinal Bessarion den Heiligsten unter den Gelehrten und den Gelehrtesten unter den Heiligen genannt.

Die Fachvorträge

Für die Vorträge erwies sich das Hotel Dütting als zu klein. Daher wurde noch ein Saal eines nahen Hotels und der Schloßsaal benutzt. In letzter Stunde mußte Herr Prälat Sauer und die Professoren Drerup und Konen absagen. Für die Sektion für Altertumswissenschaft konnte dagegen noch Professor Stummer gewonnen werden.

1. Prof. Dr. Higini Anglès, Barcelona (z. Zt. München): Die mittelalterliche Musik Spaniens und ihre religiöse Bedeutung.

Die Tatsache, daß die Hispania Tarraconensis als römische Kolonie in den ersten christlichen Jahrhunderten bestand, könnte a priori beweisen, daß ebenso die profane Musik Spaniens vom heidnischen Rom, so auch die christliche Musik vom christlichen Rom aus befruchtet wurde.

Um von der Tatsache einer Liturgie und einer typischen spanischen Kirchenmusik sprechen zu können, müssen wir uns in das 6. und 7. Jahrhundert begeben. In jenen Tagen bestanden in Spanien drei Musikschulen: Sevilla in Südspanien, im Mittelpunkt steht Toledo, in der Tarraconensis ragt Saragossa hervor. Was bedeuten für die Kirchenmusik und die Musiknotation Europas die 20 Codices der mozarabischen Liturgie, die mit Musik erhalten sind?

Die katalanische Kirche nahm den römischen Ritus und die römische Musik schon während der Wiedereroberung an, in der karolingischen Zeit. Dank der Annahme des römischen Ritus und der Musik sowie der engen kulturellen Beziehungen, welche die Klöster Kataloniens mit jenen Südfrankreichs unterhielten, fand der Gebrauch der Tropen und Sequenzen und des liturgischen Dramas in Katalonien sehr schnell Eingang. In Kastilien kamen diese erst Ende des 11. Jahrhunderts vor.

Die musikalische Schule von Santiago de Compostela im 12. Jahrhundert war sehr eng verbunden mit der Schule von St. Martial zu Limoges.

Man kann die Kathedrale von Toledo im 13. Jahrhundert als ein Nachbild von Notre Dame von Paris in der Pflege der mehrstimmigen Musik betrachten.

Das Repertorium der Cantigas de Santa Maria von Alfons dem Weisen, so wie sie uns mit Mensuralnotation erhalten geblieben sind, sind vorläufig das bedeutendste Denkmal musikalisch-religiöser Lyrik Europas im 13. Jahrhundert.

Für die mehrstimmige geistliche Musik des 14. Jahrhunderts dürfen wir das Königsschloß zu Barcelona als Gegenstück zur päpstlichen Kapelle in Avignon bezeichnen.

2. Rektor Hans-Hermann Breuer, Osnabrück, sprach über ein noch unveröffentlichtes Osnabrücker Osterspiel.

Es handelt sich um einen Fund aus dem Jahre 1929, der demnächst zum Druck gebracht werden soll. Leider stand nur eine gute halbe Stunde für das Referat zur Verfügung, so daß die Darlegungen stark verkürzt und schließlich sogar die gewonnenen Ergebnisse ohne ihre begründenden Voraussetzungen dargeboten wurden.

In Osterspielen lateinisch-deutscher Sprache werden die in rein lateinischen Osterfeiern üblichen Antiphonen wiederholt, die seit alters — zu einem gut Teil aus der vor-hieronymischen lateinischen Itala — vorhanden, musikalisch gesetzt und bewegungsmäßig-liturgisch festgelegt waren. Diese Tatsache wurde für die Höllenfahrtsszene eingehend untersucht; es ergab sich, daß in der Kirchweihprozession wie in der Palmsonntagsprozession (letztere nicht überall) seit dem 4. Jahrhundert eine Vorlage bereit lag, wenn auch zurzeit über deren Übernahme in die Osterspielsszenen nichts zeitlich Genaues ausgesagt werden kann. An weiteren Ergebnissen zeitigte das Referat die Tatsache, daß die „Vorführungen" bei den Haltepunkten (Stationes) dieser Prozessionsumgänge bereits bis in Einzel-

heiten hinein dem entsprechen, was wir in Osterspielen älterer Art anzutreffen gewohnt sind. Damit rückt die Frage nach der Entstehung der mittelalterlichen Simultanbühne in den Vordergrund, die aber nicht mehr behandelt wurde. Endlich hat sich als immer mehr wünschenswert ergeben, daß bei der Osterspielforschung die Art und Kultur ihrer Entstehungs- bzw. Aufführungsorte berücksichtigt werden möchte; denn es macht einen Unterschied — und das insbesondere bei der Durchführung der dem Osterspiel und der Osterfeier zugrunde liegenden Liturgie —, ob es sich um Dom- oder Stiftskapitel, Benediktiner- oder Franziskanerkloster etwa oder gar auch um einen Nonnenkonvent handelt. Hier wurden Fragen berührt, die — wie es scheint — in der Forschung bislang kaum oder doch recht unzulänglich in Angriff genommen worden sind.

3. Geheimrat Prof. Dr. A. Dyroff, Bonn: Drei philosophische Jubiläen (Descartes, Wolff, Bolzano).

Ein merkwürdiger Zufall hat es gefügt, daß 1637 Descartes' unmittelbar folgenreicher „Discours", 1737 der zweite Band von Christian Wolffs „Theologia naturalis" und 1837 Bolzanos „Wissenschaftslehre", beide mittelbar wirksam ans Licht der Öffentlichkeit traten. Jedes der drei Werke hat seine Eigenart, aber alle drei sind durch ein geschichtliches und ein inneres Band zusammengebunden.

Professor Dyroff kommt nach ausführlicher wissenschaftlicher Begründung zu dem Schluß, daß die Klammern, die die drei Jubiläumsschriften zusammenbinden, ungemein stark sind, innige Ehe zwischen Mathematik und gottsuchender Philosophie, starke Lust am Definieren, Einteilen und Ableiten des vielen aus wenig Prinzipien, die mächtige Neigung, das Chaos der Erfahrung herrscherhaft zu meistern, beseelt alle drei Denker, und ihre Hörigkeit gegen den Rationalismus ist, obwohl Descartes selbst kein Rationalist, sondern nur der Urheber des Rationalismus ist, so bedenklich, daß bei Descartes und Wolff die ihrem Wesen antirationalistische Ästhetik eigentlich ganz ausfällt; bei Bolzano rationalistisch definiert wird. Gegenüber dem Empirismus werden die drei Schriften immer Bollwerke sein; hat doch die „Natürliche Theologie" sicher auf Kant nach dieser Richtung tiefen Einfluß ausgeübt. Seine „Kritik der reinen Vernunft" wäre, wie schon Julius Baumann zum Teil erkannte, nicht geschrieben worden und ist bis auf Einzelheiten nur von Wolffs Werk aus erklärbar. Da sie aber ihre Übertreibungen leicht offensichtlich tragen, sind sie auch gegen den Rationalismus zu verwerten und so mittelbar Zeugen für die aristotelisch-scholastische Erkenntnislehre.

4. Vikar Hermann Hoberg, Osnabrück: Die Gemeinschaft der Bekenntnisse in kirchlichen Dingen im Bistum Osnabrück, vom Westfälischen Frieden bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts.

Zum Bistum Osnabrück bestand, wie auch in anderen deutschen Gebieten, eine überaus beachtliche Gemeinschaft in den kirchlichen Abgaben, körperlichen Sachen und Körperschaften, in der kirchlichen Jurisdiktion, in der religiösen Unterweisung und im Kultus. Die Pfarrei blieb trotz der Glaubensspaltung als territoriale Einheit erhalten, so daß alle Kirchspielseingesessenen ohne Unterschied des Bekenntnisses an den Ortspfarrer die Stolgebühren zu entrichten und die Präben (Naturalabgaben) zu liefern hatten sowie zu den pfarrlichen Bau- und Kultuskosten beitragen mußten. Durch die Capitulatio perpetua Osnabrugensis von

1650 wurden acht Kirchspiele in je zwei sich räumlich deckende, nach dem Bekenntnis geschiedene Pfarreien aufgeteilt, von denen die Hälfte durch gemeinsame Kirchen verbunden blieb. Die übrigen Kirchspiele hatten trotz gemischter Bevölkerung nur einen Pfarrer, einen katholischen oder einen lutherischen. — Gemischte Körperschaften waren das Domkapitel (22 katholische und 3 lutherische Domherren), das Kollegiatstift St. Johann (11 kath., 1 luth. Kanoniker) und das Damenstift Börstel (2 kath., 7 luth. Stiftsdamen). Eine Gemeinschaft in der Jurisdiktion war es, daß die katholischen Archidiakone auch die Protestanten vor ihr Sendgericht zogen, und daß bei vielen lutherischen geistlichen Stellen Katholiken und bei einigen katholischen geistlichen Stellen Protestanten das Ernennungsrecht hatten. — Viele lutherische Kinder besuchten die katholische Kirchspielschule, obschon der Schulunterricht fast ganz Religionsunterricht war. — Eine Gemeinschaft im Kultus war es, daß die in den katholischen Kirchspielen wohnenden Protestanten die pfarrlichen Amtshandlungen (Taufe, Trauung usw.) meist von dem katholischen Ortspfarrer vornehmen ließen, obgleich sie nicht dazu verpflichtet waren, daß sie sogar regelmäßig die Sonntagsmesse oder wenigstens die Sonntagspredigt des katholischen Kirchspielpfarrers hörten und an den katholischen Prozessionen teilnahmen. Die Teilnahme der lutherischen Kanoniker am Chordienst war mehr oder weniger beschränkt. — Trotz mancher Streitigkeiten haben die Angehörigen beider Bekenntnisse im ganzen friedlich miteinander gelebt.

5. Prof. Dr. K. G. Hugelmann, Münster i. W.: Das Volksgruppenrecht im Wandel der Staatsauffassung.

Ein Zusammenleben von Menschen verschiedener Volkszugehörigkeit in einem Staat macht aus Zweckmäßigkeitsgründen dann gewisse Normen nötig, wenn diese Menschen verschiedene Sprachen sprechen und sich gegenseitig nicht verstehen. Von einem Nationalitätenrecht kann man aber wohl nur dann sprechen, wenn solche Normen nicht aus reinen Zweckmäßigkeitsgründen, sondern mit einer nationalen Zielsetzung aufgestellt werden, im eigentlichen Sinn wohl nur dann, wenn sie irgendwie dem Schutze des Volkstums dienen. Dieses Nationalitätenrecht im engsten Sinne kann man im weiteren Sinne auch Volksgruppenrecht nennen. Vom Volksgruppenrecht im engeren Sinne darf man aber erst dann sprechen, wenn die Volksgruppe im Staat als ein organisches Ganzes erfaßt und als solches in ihrem Lebensrecht geschützt wird.

Solches Nationalitätenrecht war im Gegensatz zu einer weitverbreiteten Ansicht schon im Mittelalter vorhanden. In den modernen Verfassungen ist es in eine Verbindung mit den sogenannten Grundrechten gebracht worden. Diese, wie bei genügend großer Zahl der Menschen eines Volkstums auch die Demokratie, können indirekt den Schutz eines Volkstums bedeuten; sie können aber auch unmittelbar den Schutz des Volkstums zum Gegenstand haben. Diesem Nationalitätenrecht der modernen Verfassungen ist ein individualistischer Grundzug gemeinsam: sie schützen fast ausschließlich den einzelnen Staatsbürger in bezug auf nationale Belange; sie erfassen aber selten und unzulänglich die Volksgruppe und das Volkstum als Ganzheit. Wenn der Präsident der Tschechoslowakei, Dr. Benesch, vor kurzem gesagt hat, daß das Recht der nationalen Minderheiten untrennbar mit der Demokratie verknüpft sei, so muß ihm ganz entschieden widersprochen werden. Grundsätzlich bedeutet Formaldemokratie die Herrschaft der Mehrheit und sonach das Gegenteil von dem Lebensrecht einer völkischen Minderheit. Auch die

Praxis demokratischer Staaten zeigt, daß es wohl solche gibt, die auch völkischen Minderheiten im weitesten Maße gerecht werden, wie die Schweiz, aber auch andere, bei denen es nicht der Fall war und nicht der Fall ist. Wo es aber der Fall ist, liegt eher eine Durchbrechung des Grundsatzes der Formaldemokratie als eine Folgerung aus ihrem Grundgedanken vor.

Weit vorwiegend individualistisch ist der völkerrechtliche Minderheitenschutz, der unmittelbar oder mittelbar im Zusammenhang mit den „Friedensverträgen" für eine Reihe europäischer Staaten eingeführt wurde. Dieses Minderheitenrecht setzt liberaldemokratische Verfassungen mit Mehrheitsentscheidung als dem Normalen voraus. Der Inhalt desselben läßt sich in zwei große Gruppen teilen: 1. Verbot der Durchbrechung des Gleichheitssatzes und anderer Grundrechte zuungunsten der Minderheitsangehörigen; 2. ein sehr mäßiger positiver Schutz derselben in bezug auf ihr Volkstum, besonders im Schulwesen. Dieses letztere ist der einzige Punkt, an dem die Minderheit als Ganzes, als Gruppe in Erscheinung treten müßte, wenn die Verträge ganz loyal durchgeführt werden. Im übrigen handelt es sich um individualistisches Nationalitätenrecht, nicht um Volksgruppenrecht im eigentlichen Sinn. Konnte doch allen Ernstes von einigen seiner Anhänger als sein Zweck die schmerzlose Auffaugung des fremden Volkstums bezeichnet werden. Eine Durchbrechung des formaldemokratischen Grundgedankens bedeutet es allerdings, daß der Bestand dieser Schutznormen durch die völkerrechtliche Garantie jedem (auch qualifizierten) Mehrheitsbeschluß entzogen ist.

Unter dem Bestand dieses Minderheitenrechtes kamen insbesondere die deutschen Volksgruppen in eine eigentümliche Zwitterstellung. Im praktischen politischen Leben und Kampf mußten sie, um alle seine Möglichkeiten auszuschöpfen, sich auf den Boden der (oft nur zum Schein) liberal-demokratischen Verfassungen ihrer Heimatstaaten stellen, was leicht zu einer Beeinflussung der eigenen Anschauung, der eigenen völkischen Sicht durch die individualistische Grundhaltung führen konnte. Zur selben Zeit aber stieß der deutsche Geist zu einer organischen Auffassung von Staat und Volk vor, die neu aufkommende Wissenschaft der Volkslehre (vor allem Max Hildebert Böhm) erkannte in Völkern (Volksgruppen) lebendige (gegliederte) Ganzheiten. Und neben den formalen Demokratien erwuchs — oft gerade aus völkischem Erlebnis — ein neuer Staatstypus des 20. Jahrhunderts: der autoritäre Staat, richtiger der Staat mit autoritärer Regierung, der Führerstaat. Ihm gegenüber versagt das individualistische Minderheitenrecht, die Berufung auf liberale Grundrechte, die Methode der Formaldemokratie.

Ist also in diesem Staat der Schutz fremden Volkstums ideell und praktisch unmöglich? Diese Frage ist zu verneinen. Die Wirklichkeit zeigt uns zwei Grundtypen autoritärer Großmächte: den faschistischen und den nationalsozialistischen. Der Nationalsozialismus bejaht das Lebensrecht des Volkstums auf Grund seiner völkischen Weltanschauung. Aus ihr heraus kann er zwar kein individualistisches, liberal-demokratisches Minderheitenrecht, muß aber gerade ein organisches Volksgruppenrecht anerkennen und pflegen. Er lehnt jede gewaltsame Entnationalisierung ab; er sieht die fremdvölkischen Gruppen geschichtstief, in ihrer gesamten (nicht allein und nicht hauptsächlich durch ihre Zahl bestimmten) Stellung zum staatsführenden Volk, unterscheidet insbesondere zwischen Artverwandten und Artfremden. Die konkrete Ausgestaltung des Volksgruppenrechts im völkischen Führerstaat ist sicher eine schwierige rechtspolitische Aufgabe. Aber sie

ist lösbar, da echtes Volksgruppenrecht seiner weltanschaulichen Grundlage gemäß ist. Und sie wird gelöst werden weit mehr in der Auseinandersetzung von Volk zu Volk als nach dem blutleeren Schema einer internationalen Instanz. Ihre Lösung wird zugleich der Sicherung der deutschen Volksgruppen in Europa dienen.

Der Weg, auf dem der völkische Führerstaat fremden Volksgruppen ihr Lebensrecht sichert, liegt nicht in liberalen Grundrechten für die einzelnen Angehörigen dieser Volksgruppe, sondern in der Gewährung einer größeren oder geringeren kulturellen Autonomie. Da er als völkischer Staat aus dem Urquell des staatsführenden Volkes lebt und der Bestand und die Gestaltung dieses Volkes umgekehrt wieder der Zweck ist, an dem er sein Dasein rechtfertigt, und da er anderseits eben aus dieser völkischen Lebensanschauung das Lebensrecht auch der anderen Völker bejaht, so nimmt er den fremden Volksgruppen gegenüber nicht dieselbe funktionale Totalität in Anspruch wie gegenüber den Angehörigen des staatsführenden Volkes. Gerade das ist der Sinn der Kulturpflege durch diese Volksgruppen selbst im Rahmen ihrer Autonomie. Wesentlich für eine solche ist es nicht, daß die Organe gewählt werden, sondern nur, daß die Kultureinrichtungen jeder Volksgruppe, insbesondere die Schule, von Menschen betreut werden, die für das betreffende Volkstum repräsentativ sind. Übrigens kennt auch der Führerstaat Vorschlagerechte und plebiszitäre Gefolgschaftsakte, und schließlich wäre es kein Widerspruch, wenn er für die Bestellung der Organe der nationalen Autonomie im Bedarfsfalle Formen zuließe, welche er für die staatliche Willensbildung ablehnt, eben in der Erkenntnis, daß die Übertragung der Führungsformen auf die Kulturangelegenheiten fremder Völker oder Volksgruppen fremdvölkische Zielsetzung bedeutet.

Letztere Erwägung gilt in gesteigertem Maß in einem mehrvölkischen Staat, in dem eine Volksgruppe lebt oder mehrere Volksgruppen leben, welche für die Geschichte und das Dasein dieses Staates von solcher Bedeutung sind, daß sie sich mit einer kulturellen Autonomie nicht zufrieden geben können. Dies gilt besonders dann, wenn eine solche Volksgruppe mit der Hauptmasse ihres Volkes in unmittelbarer Nachbarschaft geschlossen siedelt. Das Hauptbeispiel einer Volksgruppe, bei der alle diese Merkmale zutreffen, sind die Sudetendeutschen, die weit über drei Millionen zählen und über deren Bedeutung sich jedes weitere Wort erübrigt. Ein Staat wie die Tschechoslowakei muß sich entweder in bezug auf die Grenzen bescheiden und die geschlossen siedelnden Randgebiete freigeben. Dann mag er sich als völkischer Führerstaat gestalten und den verbliebenen fremden Volksinseln eine kulturelle Autonomie geben. Oder er muß sich in bezug auf die Staatsgewalt bescheiden und eben eine besondere, seiner ganz eigenartigen nationalen Zusammensetzung gemäße Organisationsform des Staates herausbilden. Den Weg hierzu haben die Anträge der sudetendeutschen Partei im Prager Parlament gewiesen. Wenn sie Verwirklichung finden, so werden die Tschechen aus einem unechten Nationalstaat zu einem Nationalitätenstaat neuer Art. Nur ein Teil der Staatsaufgaben bliebe beim Gesamtstaate. Ein anderer Teil, der über eine kulturelle Autonomie weit hinausreicht, würde von den als Verbände öffentlichen Rechts organisierten Volksgruppen wahrgenommen werden, deren jede durch ein mit Führerstellung innerhalb der Volksgruppe ausgestattetes Organ, den Sprecher, vertreten wird. Gegenüber dem individualistischen und demokratischen Nationalitätenstaat, wie ihn etwa die Schweiz verwirklicht, die nicht in Volksgruppen, sondern in Kantone gegliedert ist, habe ich für diesen Typus den Ausdruck

Nationalitätenbundesstaat vorgeschlagen. Er ist der der neuen Volks- und Staatsauffassung entsprechende Typus des Nationalitätenstaates, wie im Nationalstaat an die Stelle der Nationaldemokratie der völkische Staat mit kultureller Autonomie fremder Volksgruppen tritt.

Am Schluß seiner Ausführungen warf der Redner noch die Frage auf, wie die behandelten Probleme im Licht einer christlichen Metaphysik erscheinen. Er fand die Antwort darin, daß ein die völkische Wirklichkeit deutendes christliches Denken die Völker als organisches Ganzes, als Träger göttlicher Gedanken erkennen müsse. Eine solche Auffassung sei dann die stärkste Sicherung des Lebensrechtes der Völker und eine tragfähige Grundlage echten Volksgruppenrechtes.

6. P. Dr. A. E. Mader, München: Die Ausgrabungen der Görres-Gesellschaft in Tabgha am See Genesareth.

Das Grundstück des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande am See Genesareth gehört zu den geschichtsreichsten Stätten Palästinas. Das etwa 225 ha große Gebiet umfaßt drei Grabungsfelder, deren bisherige Untersuchungen bereits sehr bedeutende Ergebnisse gezeitigt haben: 1. Den 81 m hohen Berg Orême mit den Ruinen der altkanaanäischen biblischen Stadt Kinnereth, 2. die am Südwestfuß des Berges gelegene Ortsruine el-Minje mit einem kastellartigen Bau von rund 70 m im Quadrat, 3. die Kirche der Brotvermehrung beim „Siebenquell" am Westfuß des Berges der Acht Seligkeiten.

1. Die Forschungen und Probegrabungen auf dem Orême ergaben bisher Stein-Werkzeuge des Neolithikums, Teile der altkanaanäischen Stadt Kinnereth mit Ringmauern, Häusern, Keramik der 3. Bronze- und 1. Eisenzeit (1600—800 v. Chr.), ferner das Fragment einer Siegesstele von Thutmosis III. (1501—1447 v. Chr.) sowie Skarabäen dieses Pharao und seiner Gemahlin Teje. Nach einem ägyptischen Papyrus aus der gleichen Zeit war die Stadt Sitz eines ägyptischen Vasallenfürsten. Das stimmt zu Josue 11, 2, wo sie bei der Landnahme der Israeliten als Hauptstadt eines Fürstentums erscheint, das wohl die ganze Seelandschaft umfaßte und dem See den Namen „Kinnereth" = „Genesareth" gab.
2. Der Großbau auf el-Minje, möglicherweise ein unvollendet gebliebenes spätrömisches Kastell, scheint schon im 5. oder 6. Jahrhundert zu anderen Zwecken ausgebaut und nach teilweiser Zerstörung im 8. Jahrhundert (vielleicht vom Omajjaden-Chalifen Walîd I. 705/15) in einen ebenfalls unvollendet gebliebenen Palast mit Marmorhalle und einer Moschee verwandelt worden zu sein. Zwei Goldmünzen und reiche Keramik sprechen für die Datierung ins 8. Jahrhundert. Tadellos erhaltene Bodenmosaiken in den Nebenräumen lassen auf die prächtige Ausstattung des Baues schließen. Allerlei Ware des 13. und 14. Jahrhunderts aus Ägypten, Syrien, Persien, Mesopotamien, Konstantinopel, Spanien zeigen die Bedeutung der Siedlung an der internationalen Verkehrs- und Handelsstraße, die hier am Seeufer vorbeizog. Zum Kastell gehörte ein römisch-byzantinisches Bad sowie eine große Siedlung, deren etwaige Beziehung zu den biblischen Städten Kapharnaum, Bethsaida oder Gennesar noch unsicher ist.
3. Die Brotvermehrungskirche ist eine dreischiffige Transept-Basilika mit Säulenatrium, Narthex, Prothesis und Diakonikon. Unter dem Choraltar befand sich

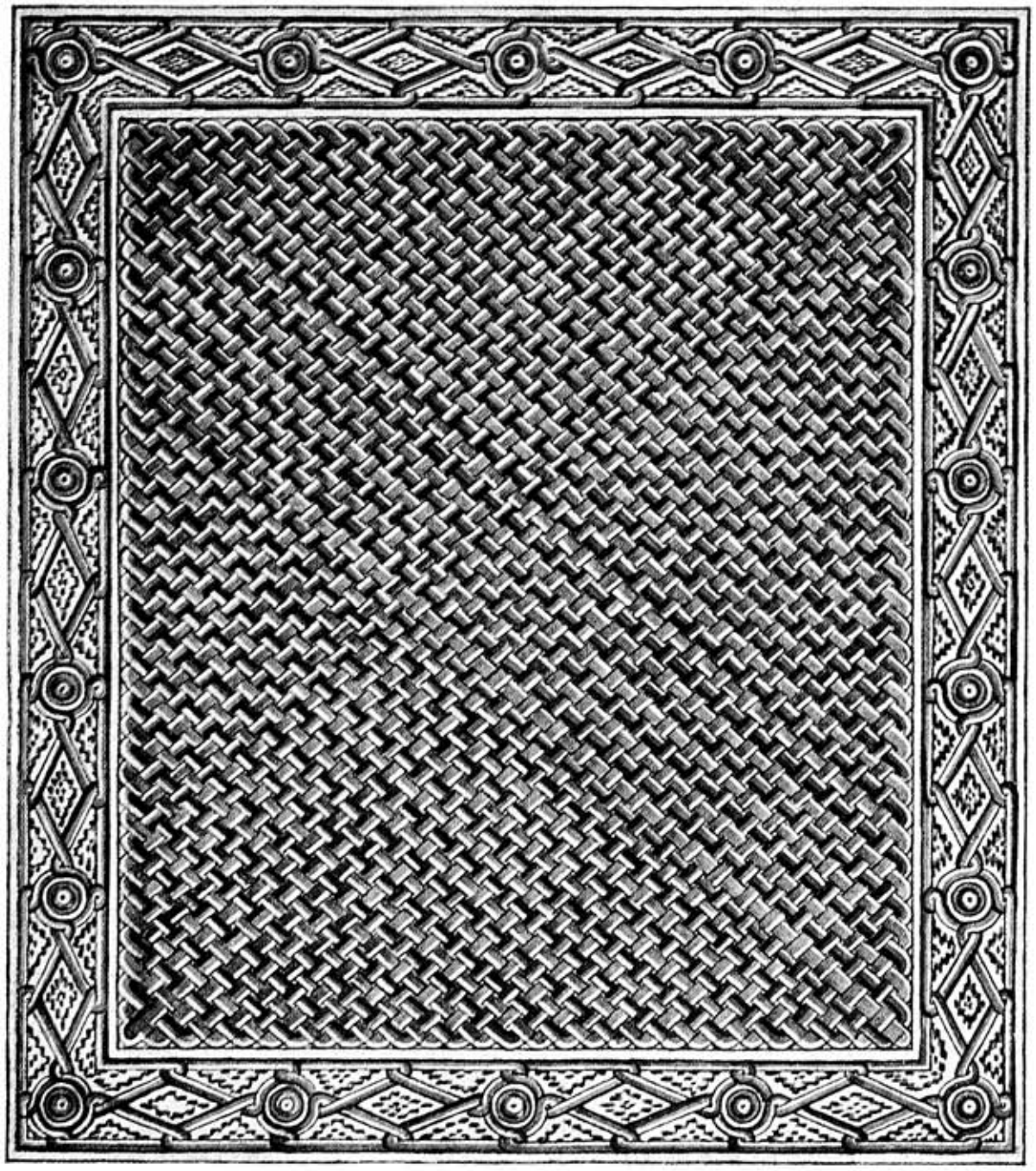
jener berühmte heilige Stein, auf den (nach dem Atheria-Bericht aus dem Jahre 390 n. Chr.) Christus bei der Brotvermehrung die fünf Brote und zwei Fische legte. Das Mosaikbild eines Korbes mit Broten und zwei Fischen bringt den Charakter des Heiligtums als Stätte des Wunders auch biblisch zum Ausdruck. Spätantike Landschaftkompositionen in den beiden Transeptmosaiken mit Tieren, Pflanzen und Gebäuden in mehreren Zonen übereinander stammen aus dem 4. Jahrhundert und überbieten an künstlerischer Vollendung alle palästinischen Kirchenmosaiken. Unter der Basilika fanden sich die Reste einer noch älteren Kapelle wohl aus konstantinischer Zeit. Damit ist eine der ältesten Kirchen Palästinas und das erste und bedeutsamste Heiligtum auf dem klassischen Boden des Evangeliums am See Genesareth für die Wissenschaft und Frömmigkeit zurückgewonnen.

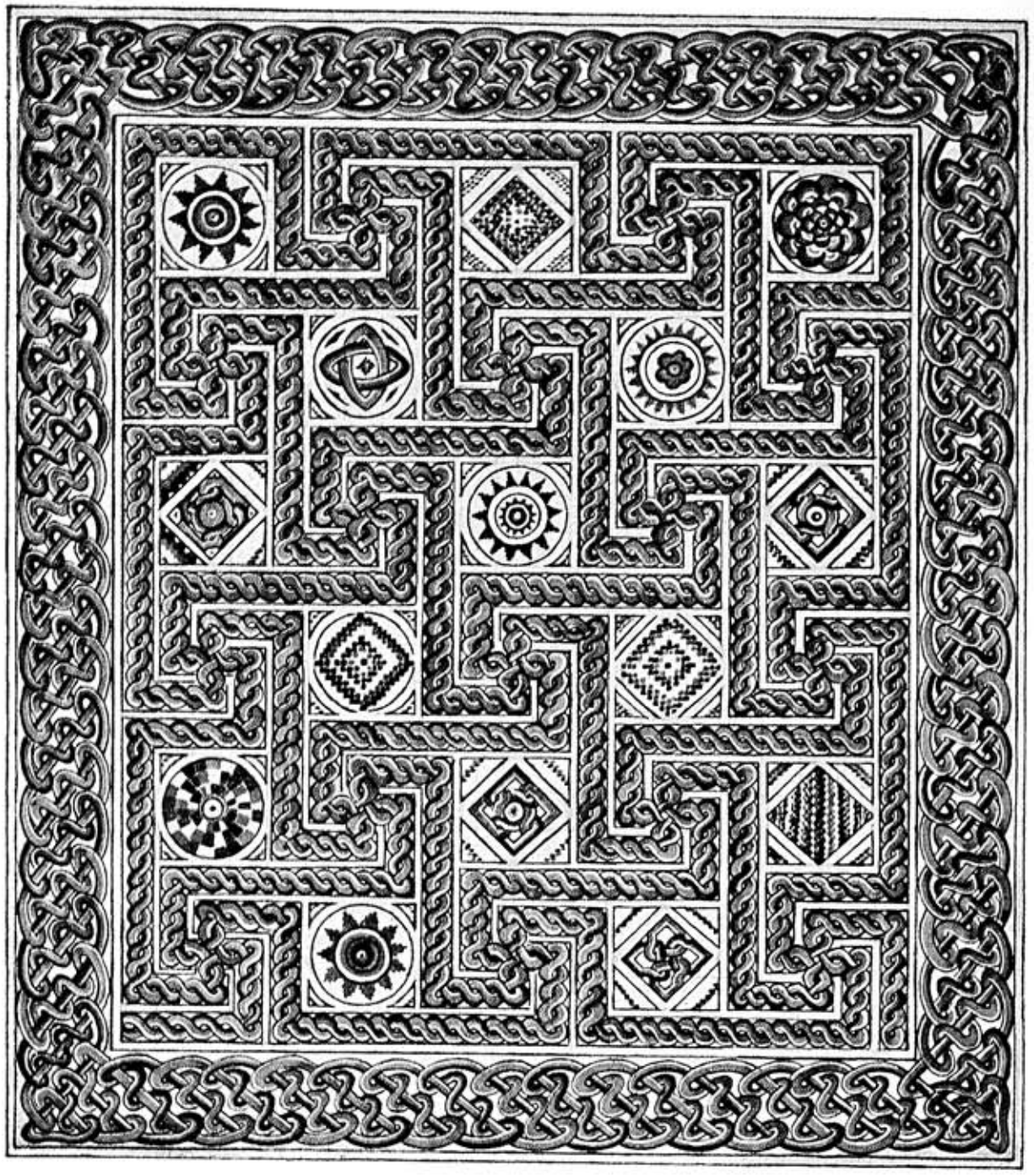
7. Prof. Dr. B. A. Molkenboer O. P., Nijmegen: Joost van den Vondel, die geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Deutschland und den Niederlanden im 17. Jahrhundert.

Der Vortrag bemühte sich vor allem um Aufzeigung der deutsch-holländischen Beziehungen geistiger Art, Beziehungen, die in dem zu Köln geborenen Vondel stärkste Betonung fanden. Vondel hat — diese These stand am Anfang der hochinteressanten Ausführungen — als Dramaturg die Deutsche Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts auffallend befruchtet. Vondel, der sich sein ganzes Leben hindurch — er ist 90 Jahre alt geworden und hatte schon mit neun Jahren seine Geburtsstadt verlassen — mit Stolz einen Kölner nannte, der hier die tiefsten, auch künstlerischen Eindrücke empfangen hatte, war ein tief frommer Mensch, eine echt religiöse Natur. Aus seiner Sehnsucht nach der alten Zeit des katholischen Glaubens mußte seine Konversion hervorgehen. Dann kam der Vortragende auf Vondels lyrische und dramatische Dichtungen zu sprechen, an denen er nachwies, wie ihn sein Geburtsort, zumal in religiöser Beziehung, tiefer beeinflußt hat, als man bisher anzunehmen gewohnt war. Vondel ist ein echter Barockkünstler, der das Verlangen seiner Zeit nach seelischer Vertiefung nicht nur anerkannt, sondern auch befriedigt hat. Zu den Beziehungen Vondels mit dem geistigen Deutschland gehört auch seine Verehrung für deutsche, speziell kölnische Motive und Figuren aus der religiösen wie wissenschaftlichen Welt. Zusammenfassend sagte der Redner zum Schluß: „Um den Einfluß unseres Vondels auf die Kulturblüte des 17. und 18. Jahrhunderts zu deuten, genügt der Gedanke an Fleming, Opitz, Gryphius, Lohenstein, Hofmannswaldau und viele mehr, die alle ihre dichterische Begeisterung aus Holland und namentlich aus Vondels Theaterdichtung schöpften, um die deutsche Seele zu neuem literarischem, besonders dramatischem Leben anzuregen."

8. Museumsleiter Studienrat Dr. O. Ottenjann, Cloppenburg: Neue Wege der niederdeutschen Volkskunde.

Das Heimatmuseum besteht seit nunmehr reichlich fünfzehn Jahren. Es steht im Herzen des Oldenburger Münsterlandes, einer Landschaft, die in der Bauernhaus- und Bauernkunstforschung bis vor kurzem kaum Erwähnung gefunden, in der sich aber noch ein ungewöhnlicher Reichtum an Erzeugnissen bäuerlicher Kunst, aber auch an ziemlich unberührten Bauernhäusern verschiedenster Gestaltung ge-





Fußbodenmosaiken in einem Prunkraum in Chirbet el-Minje

funden. Die systematische Sammlung und Durcharbeitung all dieser Dinge, die von dem Heimatmuseum des Oldenburger Münsterlandes durchgeführt wurde, brachte außerordentlich interessante Ergebnisse, ganz abgesehen von der ungewöhnlich reichen Bauernkunstsammlung, die hier zusammengetragen werden konnte. Die systematische Arbeit gestattete tiefe Einblicke in die Eigenart dieser Landschaft, gab vor allem die Grundlage für eine Kulturgeschichte dieser Landschaft und führte darüber hinaus zu einer förmlichen Entdeckung der Landschaft. Im Laufe der Jahre entwickelte sich hier auf Grund der gegebenen Verhältnisse folgerichtig der Plan, die gesamte Kultur der Landschaft, insbesondere die bäuerliche, in einem förmlichen Dorf wieder lebendig werden zu lassen. Die einzelnen Gebäude dieses Dorfes, die allesamt aus dieser Landschaft geholt, in Cloppenburg zusammengetragen und wieder aufgebaut werden, stellen in erster Linie Bauernhäuser dar, um die sich alle ihre Nebengebäude gruppieren. Dazu treten: die Dorfkirche, die Dorfschule, die Dorfschmiede, der Dorfkrug, die Windmühle, der Adelshof usw. Die einzelnen Gebäude des Dorfes werden um einen freien Platz herumgruppiert, wie es bei der ältesten Dorfanlage der Fall war, und wie hier und dort in der Landschaft es sich noch zeigt. Die einzelnen Gebäude werden in ihrer ursprünglichen Gestalt wieder aufgebaut und so ausgestattet, wie sie ehedem ausgestattet waren. Außerdem werden sie bewohnt. Das ganze Dorf soll an allen Ecken und Enden Leben zeigen. Der museale Charakter soll möglichst vermieden werden. Nur der bereits wiedererrichtete Adelshof dient als Sammlungs- und Verwaltungsgebäude.

9. Dr. H. Rechtmann, Köln: Existenzphilosophie und Erziehung.

Existenzphilosophie ist nicht eine philosophische Lehrmeinung, eine akademische Richtung neben anderen, es geht ihr weniger um theoretische Einsichten, als darum, im Akt des Philosophierens den Menschen zu formen, ihn zu sich selbst zu bringen. Existenzphilosophie als Menschenformung geht unmittelbar die Erziehung an. Das Bild des Menschen, das Existenzphilosophie zeichnet, ist ein Leitbild und Vorbild: der Mensch soll aufgerufen werden, das zu sein, was er eigentlich sein kann. Dies Menschenbild der Existenzphilosophie hat verschiedene Züge, die die Erziehung dringend angehen. Existenzphilosophie betont zuerst einmal das „In-der-Welt-Sein" des Menschen, der Mensch kann nur er selbst sein, indem er in der Welt in je seiner Welt wirkt. Der pädagogische Realismus, der dem Humanismus vorwirft, für Blut und Boden, Alltag und Beruf keinen Raum gehabt zu haben, kann diese Betonung des „In-der-Welt-Seins" für sich buchen. Einen wertvollen Beitrag zur Erziehung leistet die Existenzphilosophie mit der Ethik einer entschiedenen Entschlossenheit: alles, was der Mensch sein kann, steht in seiner Freiheit: die Umstände sind nichts, die persönliche Entscheidung alles. Aber diese Ethik der Entschlossenheit, Freiheit, Persönlichkeit, anerkennt keine objektiven Momente; Werte, denen der Mensch sich unterwerfen muß, um er selbst zu werden. Der Mensch stellt sich nur auf sich selbst, er verbeißt sich in sich selbst. Es ist eine Isolierung, Absolutsetzung des Menschen. Damit hängt auch zusammen, daß dieser Mensch grundsätzlich ohne Gott auskommt. Es ist prometheischer Trotz in dieser Haltung. Endlich ist das Menschenbild der Existenzphilosophie von einem durchgehenden Pessimismus erfüllt. Es fragt sich aber, ob Dasein, das sich in all seiner Brüchigkeit und Bedrohtheit sieht und bloß aus dem Dennoch und

Trotzdem herauslebt, auf die Dauer sich selbst aushält, ob die Ethik einer solchen Entschlossenheit eine lebenstüchtige, lebensmögliche Ethik ist.

Für die Wirklichkeit der Existenz ist diese beklemmende Luft des tragischen Heroismus keine geeignete Luft. Gegen das Bild des Menschen, mit seiner Brüchigkeit, Endlichkeit und verzweifelten Entschlossenheit, wie Existenzphilosophie es zeichnet, rebelliert christliche Existenz, die sich selbst anders weiß, als Existenzphilosophie darlegt. Christliche Existenz vermag dies Menschenbild nicht anzuerkennen als das Bild des Menschen, sondern nur des modernen Menschen, der sich von Gott losgesagt, sich auf sich selbst gestellt hat.

Erziehung aber kann kein anderes Bild des Menschen zum Leitbild ihrer Menschenformung erheben, als welches auch das Bild der Menschen nach seinem eigenen „Selbstverständnis" ist. Das Menschenbild der Existenzphilosophie, trotz einiger wertvoller geistiger Züge, ist nicht das Bild christlicher Existenz; es kann also auch nicht das Leitbild christlicher Erziehung und Menschenformung sein.

10. Reichsarchivrat i. R. Dr. K. H. Schäfer, Potsdam: Neue Funde zur Geschichte des deutschen Rittertums im mittelalterlichen Italien

ging aus von den in den Quellen und Forschungen der Görres-Gesellschaft bereits vor dem Weltkrieg veröffentlichten drei Bänden „Deutscher Ritter in Italien während des 14. Jahrhunderts". Neuerdings ist das Interesse an diesen Arbeiten vom Volksbund der deutschen sippenkundlichen Vereine lebhaft bezeugt, so daß wir auch von dessen Seite mit einer Förderung der weiteren Veröffentlichungen rechnen dürfen. Die ebenfalls vom Vortragenden schon 1911 herausgegebenen farbigen Wappentafeln deutscher Geschlechter aus dem Gonzagaarchiv in Mantua sollen in neuer erweiterter Auflage vom gleichen Volksbund in der eben eröffneten Reihe der „Wappenbücher des deutschen Mittelalters" übernommen werden. Der gegenwärtig zum Druck vorbereitete umfangreiche 4. Band der deutschen Ritter in Italien wird die Listen der im Guelfischen Kriegsdienst von Florenz, Siena, Bologna, Perugia, Parma und anderen Herren stehenden Volkgenossen bringen, dazu noch wertvolle Ergänzungen aus dem Vatikanischen Archiv zu den im 2. Bande bereits 1911 veröffentlichten deutschen Rittern im Dienste der Kirche. Besonders umfang- und aufschlußreich sind die Florentiner Soldlisten, die uns die Namen von mehr als 1000 deutsch-welfischen Grafen, Herren und Edelknechten bringen; aber auch die Archive von Siena, Bologna, Perugia und anderen italienischen Städten steuern wertvolle Unterlagen bei zur Geschichte des Deutschtums im mittelalterlichen Italien.

Der Vortragende teilte dazu zahlreiche interessante Einzelheiten mit und schloß mit dem Wunsche, daß die alte fruchtbare Verbindung Deutschland-Italien im Blick auf das nach dort geströmte und noch wirksame deutsche Blut in der glücklich wieder aufgerichteten Achse Rom—Berlin beiden Ländern und Völkern zum geistigen und materiellen Segen gereichen möge.

11. Domdekan Prälat Prof. Dr. A. Scharnagl, München, sprach über die rechtliche Bedeutung des Reichsdeputationshauptschlusses. Der wichtige Vortrag erscheint in den Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft.

12. Prof. Dr. Friedrich Stummer, München: Paläſtinologiſches in der Septuaginta.

Die wiſſenſchaftliche Behandlung einer Überſetzung darf ſich niemals darauf beſchränken, ihren Urheber nur als fleiſchgewordene Grammatik und als wandelndes Wörterbuch zu betrachten, ſondern muß ſeine Geſamtperſönlichkeit zu ergründen ſuchen, ſoweit ſie eben aus der Überſetzung ſichtbar wird. Dazu gehören, je nach dem Inhalt des überſetzten Werkes, die Kenntnis der Dinge, von denen es handelt, die Fähigkeit zum künſtleriſchen Miterleben oder zum wiſſenſchaftlichen Mitdenken, die religiöſe Einfühlungsfähigkeit uſw. Bei einem Buche wie dem Alten Teſtament, deſſen Inhalt ſo lebendig in einem geographiſchen Raum ſteht, muß man auch fragen, ob und inwieweit der Überſetzer ſich von dieſem ein Bild zu machen imſtande war. Solche Unterſuchungen, die freilich mit vielen Schwierigkeiten belaſtet ſind, ſtehen allerdings noch in den Anfängen und können daher vorläufig nicht mehr leiſten als Schürfungen auf unerforſchten Ruinenfeldern.

Landeskenntnis — ſei ſie nun durch eigene Anſchauung, aus Berichten anderer oder auch durch ein mit Aufgeſchloſſenheit für geographiſche Dinge betriebenes Studium der Vorlage erworben — beweiſt ein Überſetzer durch die ſachlich richtige Wiedergabe mehrdeutiger geographiſcher Ausdrücke. Hebr. „har“ kann an ſich ſowohl den einzelnen Berg als auch das Gebirge bezeichnen. Wenn aber Gn. 14, 10 „harah“ = „nach dem Berge (oder dem Gebirge) hin“ durch εἰς τὴν ὀρεινήν wiedergegeben wird, ſo beweiſt das, daß der Überſetzer ſich die Gegend, in der das erzählte Ereignis ſpielt, richtig vorſtellen konnte. Ebenſo verrät es Kenntnis des Landes, wenn ʿemaeḳ („Tal“ oder „Talebene“) ſtets mit κοιλάς, einem Synonym von πεδίον, überſetzt wird, wenn es die Esdrelon-Ebene (Joſ. 17, 16 u. ſonſt) oder das ʿemäeḳ rᵉphaîm, die heutige Buḳêʿa bei Jeruſalem, die Talebene des Nahr Galûd (Jdc. 7, 1. 8. 12), die Jordan-Ebene (Jdc. 18, 28) und ſelbſt die Küſtenebene (Jdc. 1, 19. 34) bezeichnet. Zu beachten iſt auch, daß „naḥal“, ſonſt mit χειμάρρο[υ[ς = 1. Gießbach, 2. die ihn führende Schlucht wiedergegeben, Nm. 13, 23 mit φάραγξ überſetzt wird. Offenbar ſucht die Septuaginta den dort erwähnten „naḥal aeškol“ („Traubental“) in der breiten Talſenke zwiſchen Beth-Ṣûr und Râmes el-amle an der Hebronſtraße, wo es auch ſonſt in alter (Hieronymus!) und neuer Zeit (Dalman) geſucht wird.

Landeskenntnis kann ſich auch zeigen in der Behandlung von geographiſchen Eigennamen. Mitunter werden ſie, weil der Überſetzer ſeinen Leſern nicht zutraut, daß ſie etwas damit anfangen können, durch Appellative erſetzt, ſo Saron (Ct. 2,1) und Naegaeb (Dt. 34, 3) durch πεδίον bzw. ἔρημος; beide Erſatzwörter ſind zutreffend gewählt. Anderswo wird der alte Ortsname durch den damals gebräuchlichen erſetzt (z. B. Iſ. 27, 12 „naḥal Miṣraim“ = „Bach Ägyptens“ durch Ρινοκορουρα, heute = el-Arîs, ebenda 65, 10 Saron durch Δρυμός, vgl. Flav. Jos. Antt. XIV, 24; Bell. Jud. I, 11) oder erklärt (z. B. Jdc. 1, 27 Βαιθσαν, ἥ ἐστιν Σκυθῶν πόλις). Eigenartig liegt die Sache bei den Ortslisten, wie ſie etwa Joſ. cc. 15—19 bietet. Viele der dort von der Septuaginta gebotenen auffälligen Namensformen ſind zweifellos Fehlſchreibungen achtloſer oder unkundiger Kopiſten, aber doch nicht alle. Δεφρωνα (Nm. 34, 9) für Ziphrona iſt einfache Aramaiſierung (hebr. z = aram. d!), ebenſo Βαιθχαρμα und ähnliche Formen für Bêt hak-Kerem (Jer. 6, 1) oder Ωμαθα für Ḥamath (Joſ. 19. 35). Aramäiſch iſt auch die Anfügung der Endung -ân oder -ânâ an hebräiſche

Ortsnamen: Ιταν (Jos. 15,55) für Jutṭa, Κανθαν (Jos. 19, 28) für Ḳana (über die aramäiſche Zwiſchenform Ḳantha gebildet), Ιαχανα für Ḥ[a]ḳoḳa (Jos. 19, 34). Κερωε für Jir'ôn (Jos. 19, 38) iſt Umſchreibung eines vom Stamme ḳaraḥ = „kahl ſein" gebildeten Namens, vgl. arab. ḳirḥâ. Βαγαδιηλ (Jos. 15, 41) und Βαιθ[ε]γενεθ (Jos. 19, 27) für Bêth Dagon ſind kein „Unſinn" eines Kopiſten, ſondern erſtere Form beſteht aus ba (dialektiſche Nebenform von bêth) und dem Perſonennamen Gadiel (Nm. 13, 10), heißt alſo „Haus des Gadiel"; in letzterer ſteckt, wahrſcheinlich ſchon in arabiſierter Form, das Wort „gann(ah)" = Garten; Βεθ[ε]γενεθ alſo = Gartenhauſen; beide Male ſoll offenbar der heidniſche Gottesname Dagon vermieden werden. Jos. 15, 29 ſteht im Cod. Vaticanus Βαχωχ für ijjîm. Das hebräiſche Wort bedeutet „Ruinenſtätte"; Βαχωχ iſt „Haus (ba wieder für bêth!) des Grabſtollens" (kôk). Felſengräber ſind aber (neben den Ziſternen und dem Scherbenbelag) Kennzeichen einer zerſtörten Siedlung. Petrus Diaconus kennt „in Eleutheropoli", d. h. bei dem heutigen Bêt Gibrîn, alſo in der auch von Jos. 15, 29 gemeinten Gegend, ein „Bycoica, in qua est sepulchrum Abacuc prophetae" (CSEL XXXIX, 114, 11 f.). Solche „moderne" Namensformen beweiſen, daß der Überſetzer über die betreffenden Orte eine Tradition beſaß, und wohl auch, daß ſie zu ſeiner Zeit noch Bedeutung hatten.

Eine ſchärfere Durchforſchung der Septuaginta unter ſolchen Geſichtspunkten dürfte wohl noch manche Einzelüberſetzung und insbeſondere manche „ſinnloſe" Namensform als Beweis ihrer Landeskenntnis buchen können.

13. Studienrat Dr. della Valle, Osnabrück, ſprach über den Osnabrücker Raum und das Auslanddeutſchtum.

Er ging von den großen Auswanderungen aus, die im 17. Jahrhundert das Osnabrücker Land erfaßten. Hunderte, ja Tauſende von Bauern, Handwerkern und Bürgern zogen hinaus über den Ozean nach Nordamerika, um dort eine neue Heimat zu gründen. Die Beweggründe dieſer Auswanderungen waren wirtſchaftliche. Drüben in Amerika glaubte man ein geſicherteres Leben haben zu können. Nach 1800 ſetzte dieſe Wanderluſt der Niederſachſen noch einmal kräftig ein. In New York, Philadelphia, New-Orleans bildeten ſich ſo ſchließlich ganze geſchloſſene Siedlungen der Auswanderer. Erſt 1846 wurde von ſeiten der Regierung die Auswanderung eingeſchränkt. Um die Seelſorge dieſer zahlreichen Auswanderer beſorgt, zogen viele Prieſter, vornehmlich ſogar aus Osnabrück, nach Amerika. Dieſe Prieſter wurden die Gründer der amerikaniſchen Pfarrſchulen. Aber nicht nur nach Amerika, ſondern auch nach England und nach den nordiſchen Ländern zogen die niederſächſiſchen Auswanderer. Dr. della Valle ſtellte ſeine Ausführungen mit ſtatiſtiſchen Angaben unter Beweis.

Mittwoch abend um 18 Uhr traten die Mitglieder zur Schlußversammlung zusammen. Der Generalsekretär gab einen gedrängten Überblick über den Stand der Gesellschaft und den Gang der Arbeiten. Dabei verkündete er unter lebhaftem Beifall, daß sich der Beirat durch folgende Herren ergänzt habe: Domkapitular Dr. Lange in Osnabrück und Pfarrer Follert, Trier. Zum Schluß bat er um treue Arbeit in der Heimat. Nachdem der Präsident die Tätigkeit des Generalsekretariates auch im verflossenen Jahre in Worten warmen Dankes gewürdigt hatte, erhob sich Herr Bischof Dr. Berning zum Schlußwort. Er dankte der Görres-Gesellschaft, dem Vorstand und den Rednern für die Tagung in Osnabrück und ermunterte, im Eifer nicht nachzulassen, sondern die Kräfte zu verdoppeln. Er regte an, neue Wege zu gehen, um die Zahl der Mitglieder noch zu erhöhen. Die Wissenschaft, die hier gepflegt wird, ist lebensnah, volksnah und gottesnah.

Einen würdigen Abschluß hatte die Osnabrücker Generalversammlung am Donnerstag, dem 7. Oktober, durch die Fahrt zu den Hunnengräbern und Bauernhöfen Nordwestfalens, vor allem durch die Besichtigung des Museumsdorfes von Cloppenburg gefunden, wobei Studienrat Dr. Ottenjan Gelegenheit nahm, die lebensvollen Ausführungen vom Dienstag an Ort und Stelle außerordentlich anregend zu ergänzen.

Zweiter Teil

Osnabrücker Vorträge

Das Ethos der wissenschaftlichen Wahrheitserkenntnis nach dem hl. Thomas von Aquin

Von Prälat Dr. Martin Grabmann, Universitätsprofessor in München

In der wissenschaftlichen Untersuchung und Darstellung der Kultur- und Geistesgeschichte des Mittelalters hat mehr und mehr die Überzeugung Wurzel gefaßt, daß die Kenntnis der Scholastik und Mystik für die Aufzeigung der Grundlagen und Grundrichtungen der mittelalterlichen Weltanschauung, für die Analyse des mittelalterlichen Menschen von Wert und Bedeutung ist. Es sind nahezu vierzig Jahre, daß Georg Freiherr von Hertling das im Jahre 1887 erschienene Werk von Hans von Eicken: Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, dem jedes tiefere Verständnis für diese Bedeutung der Scholastik abgeht, im Historischen Jahrbuch einer scharfen Kritik unterzogen hat. Seither hat das scholastische Quellen- und Handschriftenstudium, an dessen Aufblühen deutsche Forscher wie Ignatius Jeiler O. F. M., H. Denifle O. P., Kardinal Ehrle S. J. und Clemens Baeumker einen wesentlichen Anteil gehabt haben, ein klareres und schärferes Bild der mittelalterlichen Philosophie und Theologie gezeichnet. Es sind auch die Beziehungen der Scholastik und Mystik zu den verschiedenen Formen der mittelalterlichen Kultur, besonders auch zur Kunst und Poesie untersucht worden. Namentlich hat der Altmeister der Geschichtsschreibung der mittelalterlichen Philosophie, Professor Maurice De Wulf (Löwen), in seiner Histoire de la philosophie médiévale diese Zusammenhänge aufgezeigt. Aus der deutschen Wissenschaft nenne ich das Dante-Werk Karl Voßlers, das die scholastischen Grundlagen der Divina Commedia geistvoll heraus-

gearbeitet hat, G. Ehrismanns Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters, welche über die Beziehungen zwischen deutscher Literatur und Theologie wertvolle Aufschlüsse gibt, und das zu Anfang dieses Jahres erschienene Werk von H. H. Glunz: Die Literarästhetik des europäischen Mittelalters, Wolfram-Rosenroman-Chaucer-Dante (Bochum-Langendreer, 1937), das in tiefen Quellenuntersuchungen Einblicke in die scholastischen Züge im Antlitz der mittelalterlichen Dichtung gewährt. Ich habe in dem zweiten Band meines Werkes: Mittelalterliches Geistesleben eine umfangreichere Abhandlung: „Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben. Das deutsche Element in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik" eingefügt.

Man könnte auch den Beziehungen des großen Schülers Alberts des Großen, des heiligen Thomas von Aquin zum deutschen Mittelalter nachgehen. Thomas ist väterlicherseits ein Sproß eines lombardischen Adelsgeschlechtes, während mütterlicherseits normannisches Blut in seinen Adern rollt. Sein verwandtschaftliches Verhältnis zu den Hohenstaufen — sein Vater und seine beiden Brüder Rainald und Landulf standen in Diensten Kaiser Friedrichs II. — bedarf noch der Untersuchung und Klärung. Thomas hat an der von Friedrich II. gegründeten Reichsuniversität Neapel seine erste philosophische Bildung erhalten, er hat dann vier Jahre in Köln zu den Füßen Alberts des Großen gesessen und dort jedenfalls Mitschüler großenteils deutscher Herkunft gehabt. Wir dürfen annehmen, daß er in Köln auch die heilige Priesterweihe empfangen hat. Erzbischof von Köln war damals Konrad von Hochstaden, der Gründer des Kölner Domes. Thomas hat auch die deutsche Scholastik und Mystik des Mittelalters stark beeinflußt. Man kann eine alte deutsche Thomistenschule vor allem aus Theologen des Dominikanerordens wie Johannes Picardi von Lichtenberg, Heinrich von Lübeck, Henricus de Cervo, Conradus de Cywale und dem Historiker und Verfasser einer ungedruckten Catena entium, Heinrich von Herford, zusammenstellen. Zahlreiche deutsche Dominikaner, wie Johannes von Dambach, Franz von Retz, Johannes Nider, die beiden Brüder Georg und Johannes Swartz, haben die thomistische Lehre für die Zwecke des praktischen religiösen Lebens und der Frömmigkeit nutzbar gemacht.

Auch die deutsche Mystik des Mittelalters steht auf weiten Strecken unter thomistischem Einfluß. Ich habe lateinische scholastische Werke der deutschen Mystiker Johannes von Sterngassen, Gerhard von Sterngassen und Nikolaus von Straßburg aufgefunden, welche thomistisches Gepräge aufweisen [1]. Bei

[1] M. Grabmann, Neuaufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, München 1922.

Meister Eckhart scheint trotz der vielen Thomas-Zitate die Einwirkung des Aquinaten hinter derjenigen Augustinus und der neuplatonischen Denkweise zurückzutreten. Daß man auch über die gelehrten Kreise hinaus dem Schrifttum des Doctor communis Interesse entgegenbrachte, zeigt eine mittelhochdeutsche Übersetzung von umfangreichen Stücken der theologischen Summa, die uns in einer Stuttgarter Handschrift erhalten sind[2]. In thomistischen Gedankengängen bewegt sich die deutsche Benediktinermystik eines Johannes von Kastl, des Verfassers des früher Albert des Großen zugeteilten, auch ins Mittelhochdeutsche übertragenen Büchleins De adhaerendo Deo und des Bernhard von Waging, des Freundes des Kardinals Nikolaus von Cues. Nicht unerwähnt darf schließlich bleiben, daß schon im 15. Jahrhundert, längst bevor Kardinal Cajetan und Franz von Vitoria ihre klassischen Kommentare zur Summa theologiae verfaßt haben, an deutschen Universitäten durch die Dominikaner Gerhard Elten in Köln, Leonhard Brixental in Wien, Kaspar Grünwald in Freiburg, Cornelius Sneek und Johannes Stoppe in Rostock Vorlesungen über dieses Hauptwerk des heiligen Thomas gehalten wurden.

So verlockend es wäre, diese thomistischen Fäden im Gewebe der spätmittelalterlichen deutschen Philosophie, Theologie und Frömmigkeit aufzuzeigen, will ich mich mit diesen Andeutungen begnügen und auf die Voraussetzungen eingehen, welche diesen umfassenden Einfluß der thomistischen Gedankenwelt begründen. Dieser Einfluß hat sich ja nicht bloß auf das Mittelalter beschränkt, sondern zeigt sich auch in unserer Zeit in der Neuscholastik, welche auch außerhalb der katholischen Gelehrtenkreise vielfach Beachtung findet. Ich brauche bloß auf E. Gilsons Vorlesungen an amerikanischen Universitäten, an die Wirksamkeit des Institut supérieur de Philosophie an der Universität Löwen, der katholischen Universität Mailand, der Dominikanerhochschule Le Saulchoir[3] usw. hinzuweisen. Diese Voraussetzung ist gutenteils die wissenschaftliche Persönlichkeit und Individualität des heiligen Thomas, in der tiefe, abgeklärte Frömmigkeit, hohe metaphysische Begabung, Beherrschung eines umfassenden Wissensstoffes und eine unvergleichliche Klarheit, Systematik und Architektonik der Gestaltung und Formgebung sich verbinden. Ich greife einen Gesichtspunkt aus der Wissenschaftsauffassung des heiligen Thomas[4], seine Lehre vom Ethos der wissenschaftlichen Wahrheitserkenntnis heraus. Dieses Ethos bezieht sich sowohl auf die Funktion,

---

[2] M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben I, Münster 1926. 432—439.

[3] M. D. Chenu O. P., Une Ecole de Théologie, Le Saulchoir 1937.

[4] Zur Wissenschaftslehre des heiligen Thomas vgl. H. Meyer, Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung, Bonn 1938, 404 ff. Derselbe, Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin, Fulda 1934.

auf die Tätigkeit der wissenschaftlichen Wahrheitserkenntnis selbst, wie auch auf den Wissenstrieb und Wissensdrang, auf das Verlangen nach geistiger Erkenntnis.

I.

In der weiten Fassung der Tugend als habitus bonus et boni operativus, die Thomas von Aristoteles übernimmt, liegt es begründet, daß auch die seelischen Zuständlichkeiten und Fertigkeiten, welche auf die Erkenntnis der Wahrheit hingeordnet sind, als Tugenden, und zwar als dianoetische Tugenden (virtutes intellectuales) zu gelten haben. Es sind dies scientia, intellectus und sapientia. Intellektus ist das Vermögen und der seelische Zustand der intuitiven geistigen Erkenntnis, der Erkenntnis der ohne weitere Untersuchung und Schlußfolgerung von selbst einleuchtenden obersten Prinzipien und Wahrheiten. Scientia, Wissenschaft, ist die zusammenhängende Erkenntnis auf Grund von Schlußfolgerungen und Untersuchungen, der Abschluß und Zusammenschluß von geordneten Erkenntnissen auf Einzelgebieten. Sapientia, Weisheit im aristotelisch-philosophischen Sinne, bedeutet den Schlußpunkt und Höhepunkt der menschlichen Erkenntnis überhaupt, die Betrachtung der höchsten Urgründe und Ursachen alles Seienden.

Diese Formen der Wahrheitserkenntnis, zu denen in einem weiteren Sinne noch als habitus intellectualis die ars hinzukommt, haben den Charakter der Tugend an sich, insofern sie die Fähigkeit zu einer guten Tätigkeit verleihen, nämlich zur Betrachtung der Wahrheit, die ein bonum opus, eine gute Tätigkeit ist. Diese dianoetischen Tugenden, welche im Verstand ihren Sitz haben, unterscheiden sich von den moralischen, den sittlichen Tugenden, welche das geistige Begehrungsvermögen, den Willen vervollkommnen, dadurch, daß sie die Fähigkeit zu einem guten Tun, zur Betrachtung der Wahrheit verleihen, während die moralischen Tugenden den guten Gebrauch von Fähigkeiten, Potenzen und Habitus bewirken [5].

Thomas bringt die wissenschaftliche Erkenntnis auch in Beziehung zur Glückseligkeit des Menschen. Die vollkommene Glückseligkeit des Menschen wird erst im Jenseits in der unmittelbaren himmlischen Anschauung Gottes erreicht. In seiner Glückseligkeitslehre, in der die Synthese der aristotelischen Ethik mit der christlichen Gedankenwelt besonders deutlich zutage tritt, stellt sich Thomas die Frage, ob die Seligkeit in der Betrachtung, in der Wahrheitserkenntnis der spekulativen Wissenschaften besteht [6]. Thomas beantwortet diese Frage dahin, daß die vollkommene Glückseligkeit des Menschen nicht im Besitze der spekulativen Wissenschaften gesehen werden kann. Denn

[5] S. Th. 1 II qu. 57. Vgl. H. Meyer, Thomas von Aquin 436 ff.
[6] S. Th. 1 II qu. 3a. 6.

die Erkenntnis der spekulativen Wissenschaften kann sich nicht über die Reichweite ihrer Prinzipien hinaus erstrecken, da in den Prinzipien die ganze Wissenschaft keimhaft enthalten ist. Nun sind aber die obersten Prinzipien der spekulativen Wissenschaften zuletzt durch die Sinneserfahrung gewonnen. Die vollkommene Glückseligkeit kann aber nur in der Erkenntnis von etwas gefunden werden, das nicht wie die sinnenfälligen Dinge unter dem Menschen steht, sondern das höher und erhabener ist als der menschliche Geist. Indessen hebt Thomas hervor, daß die Wahrheitserkenntnis der spekulativen Wissenschaften eine gewisse Teilnahme an der wahren und vollkommenen Glückseligkeit ist. Thomas, der in diesem Zusammenhange nicht von der übernatürlichen Erkenntnis des Glaubens und der Theologie redet, bekundet hier eine hohe Wertschätzung der wissenschaftlichen Erkenntnis. Man kann hier auf den Gegensatz dieser thomistischen Auffassung zu der von der Kirche auf dem Konzil zu Konstanz verurteilten Verschmähung der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Einrichtungen von seiten Wicleffs hinweisen, die sich in dem Satze ausspricht[7]: Universitates, studia, collegia, graduationes et magisteria in iisdem sunt vana gentilitate introducta, tantum prosunt ecclesiae sicut diabolus.

Von der ethischen Auffassung der Wahrheitserkenntnis zeugt auch die Betonung der Vorrangstellung der vita contemplativa vor der vita activa durch Thomas von Aquin. Hier tritt uns eine der feinsinnigsten Formen der Verbindung antiken Gedankengutes mit christlicher Denkweise entgegen. Der Heidelberger Philologe Fr. Boll hat in einer Festrede der Heidelberger Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1929 die „Vita Contemplativa", die Idee und das Ideal des Βίος θεωρητικός den Typ des Philosophen und Gelehrten in der griechischen und lateinischen Antike bei Euripides, bei Demokrit, Platon, Aristoteles, Poseidonios, bei Cicero, dessen verlorengegangener Hortensius die Wahrheitsbegeisterung des jungen Augustinus entzündet hat, und bei Seneka dargestellt und diese eindrucksvolle Überschau mit einem Hinweis auf die consolatio philosophiae des Boethius, dieser „Verherrlichung des theoretischen Lebens als der einzig beseligenden Lebensform", die durch Notker Labeo auch frühzeitig ins Deutsche übertragen worden ist, abgeschlossen. Er hat darüber hinaus nur noch kurz auf eine Äußerung des Humanisten Giovanni Pico della Mirandola aufmerksam gemacht. Das Mittelalter hat er in den Kreis seiner Untersuchung nicht mehr hineingezogen.

Hier hat nun Thomas von Aquin die aristotelische Lehre von der θεωρια τῆς ἀληθείας als der höchsten Vollendung und Beseligung des Menschen im weiten

[7] H. Denzinger et Joh. B. Umberg S. J. Enchiridion symbolorum definitionem et declarationum [21-23], Friburgi 1937, p. 609.

Umfange übernommen und im christlich-augustinischen Sinne weitergebildet. Ich kann hier auf die Einzelheiten dieser Synthese nicht eingehen und verweise auf die beste geschichtliche Untersuchung, die wir über die Ethik des Aquinaten und ihre geschichtlichen, besonders antiken Quellen besitzen, auf das Buch von Michael Wittmann: Die Ethik des heiligen Thomas von Aquin (München 1933). Ich will nur einige Texte und Gedanken des Aquinaten herausheben. Aristoteles schildert im 7. Kapitel des 10. Buches der nikomachischen Ethik das Glück, das aus der Betrachtung der Wahrheit in das Herz des Menschen strömt. Es sind dies Freuden von wunderbarer Reinheit und Beständigkeit. Thomas bemerkt hierzu erläuternd[8]: „Die Philosophie — er denkt hierbei besonders an die Metaphysik — gewährt in der Betrachtung der Wahrheit Freuden von wunderbarer Reinheit und Festigkeit. Die Reinheit dieser Freuden quillt daraus, daß sie auf immaterielle, übersinnliche Inhalte sich beziehen. Die Festigkeit und Beständigkeit dieser Freuden gründet in der Unveränderlichkeit ihrer Inhalte. Wer sein Genügen ausschließlich in der Betrachtung materieller Dinge sucht, nimmt eine gewisse Unreinheit des Affekts in sich auf, weil er sich mit Dingen befaßt, die tiefer als des Menschen Geist stehen. Wer an veränderlichen Dingen seine Freude hat, dem eignet keine feste und dauernde Beseligung, weil sein Glück schwindet oder gar in Traurigkeit sich wandelt, wenn das veränderliche Ding, an dem er hängt, vergeht. Aristoteles bezeichnet diese Freuden, die aus der Betrachtung der Wahrheit fließen, als wunderbar, weil sie für die große Menge, die ihre Befriedigung in materiellen Dingen sucht, ungewohnt sind." Im 2. Kapitel des 1. Buches seiner Summa contra Gentiles, welche die mittelalterliche Kunst in den Darstellungen des Triumphes des heiligen Thomas ihm so oft in die Hand gibt, feiert der Aquinate die höchste Form der menschlichen Wahrheitserkenntnis, das studium sapientiae als das vollkommenste Streben des Menschen, weil in dem Grade, in dem der Mensch um die Weisheit sich bemüht, er schon an der wahren Seligkeit teilhat, als das erhabenste Streben, weil durch die Weisheit der Mensch an die Gottähnlichkeit herankommt und, da Ähnlichkeit der Grund der Zuneigung ist, durch Gott mit Freundschaft verbunden ist, als das nützlichste Streben, weil man durch die Weisheit zum Reich der Unsterblichkeit gelangt, als das angenehmste Streben, weil der Umgang mit der Weisheit nichts Bitteres hat und das Zusammensein mit ihr nicht Überdruß, sondern Freude und Seligkeit bereitet (Sap. 8, 16).

In der Secunda Secundae, in der Thomas eingehend die Lehre von der contemplatio im philosophischen und theologischen Sinne zugleich behandelt, stellt er sich die Frage, ob die vita activa vollkommener ist als die vita

[8] In X Ethic lect. 10

contemplativa[9], und gibt hierauf zur Antwort, daß das der Betrachtung der Wahrheit gewidmete Leben innerlich besser und wertvoller ist als das Leben der praktischen Tätigkeit. Er führt hierfür acht Gründe an, die Aristoteles im 7. und 8. Kapitel des 10. Buches der nikomachischen Ethik entwickelt, und stützt diese Gründe durch biblische Texte und Zitate aus Augustinus und Gregor d. Gr. Das beschauliche Leben besitzt den Vorrang vor dem tätigen, weil es Betätigung der höchsten Seelenpotenz, des Intellekts an geistigen Inhalten ist, weil es eine größere Beständigkeit und reinere Freude in sich schließt, weil in der Betrachtung der Wahrheit der Mensch sich in höherem Grade selbst genügt, weil es mehr um seiner selbst willen geliebt und gepflegt wird, während die vita activa auf etwas anderes hingeordnet ist, weil über dasselbe Ruhe ausgegossen ist, weil es sich auf das Göttliche hinwendet, endlich, weil in ihm als geistiger Betätigung die Würde des Menschen besonders erstrahlt, während in der vita activa auch die niederen Kräfte des Menschen, die er mit den Tieren gemeinsam hat, sich betätigen. Diese Gedanken und Beweisgänge erfahren keine Durchbrechung dadurch, daß der heilige Thomas auf theologischem Gebiete den Satz vertritt, daß hienieden die Liebe Gottes besser, wertvoller ist als die Erkenntnis Gottes und daß Gott von uns in höherem Maße geliebt als erkannt werden kann. Denn in der religiösen übernatürlichen mystischen contemplatio ist auch für Thomas die caritas, die übernatürliche Gottesliebe, ein wesentliches Element.

In der Wertschätzung der vita contemplativa ist es auch begründet, daß für Thomas geradeso wie für Aristoteles die Erkenntnis und Betrachtung der Wahrheit um ihrer selbst willen höher steht als die Erforschung der Wahrheit im unmittelbaren Dienst der praktischen Nützlichkeit, und daß nach thomistischer Auffassung die Wissenschaften, welche rein der Erforschung der Wahrheit dienen, also die spekulativen theoretischen Wissenschaften, im Bereiche der natürlichen Wissenschaften zuhöchst die Metaphysik, an Erhabenheit und Würde die praktischen Zwecken dienenden angewandten Wissenschaften und Fertigkeiten überragen. Thomas hat diesen Gedanken vornehmlich in seinem Kommentar zur aristotelischen Metaphysik ausgeführt[10]. Er knüpft auch an den Begriff der artes liberales an, die deswegen so heißen, weil ihr Zweck das Wissen ist, während die artes, welche unmittelbar auf den Nutzen und den Zweck abzielen, artes mechanicae sive serviles heißen. Es sind dies Gedanken, welche im Didascalicon Hugos von Sankt Viktor, des größten deutschen Theologen des 12. Jahrhunderts, uns ebenso begegnen wie bei Meister Eckart. Hugo schildert in seinem Didascalicon an seinem eigenen Bildungsgang den überragenden Wert des theoretischen

[9] S. Th. 2 II qu. 182 a 1.

[10] In I Metaph. lect. 3

Wissens und schließt diese Darlegung mit den Worten: Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. Coarctata scientia jucunda non est. Er sieht, unbeeinflußt von Aristoteles, dessen nikomachische Ethik damals noch nicht im Blickfeld der Scholastik lag, im Streben nach Weisheit den höchsten Trost, die höchste Beseligung hienieden. Die Beschäftigung mit der Wissenschaft verleiht dem Menschengeist hohen Adel, insofern Wissenschaft und Weisheit ein Widerstrahlen der ewigen göttlichen Weisheit sind, insofern das Streben nach Weisheit den Menschen in freundschaftlichen Verkehr mit der reinsten göttlichen Geistnatur bringt. Meister Eckart, der in viel stärkerem Maße als Thomas den Primat des Intellekts vertritt, bringt an einer Stelle seine Genesiskommentars in der Redaktion des Cod. Ampl. Fol. 181 in sehr scharf pointierter Weise den Gedanken zum Ausdruck, daß nur diejenige Wissenschaft, die ihren Ruhepunkt und ihre Frucht im Wissen selbst sucht, eine wahrhaft freie Wissenschaft ist. Sie allein hat die Weisheit zur Braut. Den anderen Wissenschaften und Fertigkeiten, den artes mechanicae, die nicht das Wissen um seiner selbst willen anstreben, ist die Weisheit, die Erkenntnis, nicht Braut, sondern ancilla und concubina. Eckhart leitet hier, wie das auch anderweitig in der mittelalterlichen Etymologie geschieht, das Wort mechanicae von moechari ab: Omnis scientia non sistens nec fructum habens aut querens et inveniens in ipso scire non est liberalis nec sui gratia, sed est mechanica sive adultera querens fructum extra et preter scire. Talis non habet sapientiam sponsam, sed concubinam nec liberam, sed ancillam. Non est amator forme illius, quod per ipsam sapientiam querit extra et preter ipsam et sapere. Propter quod talis etsi possit dici sapiens, non tamen potest nec meretur dici philos i. e. amator sapientie, sed amator divitiarum, honorum, commoditatum aut huiusmodi, propter quod sapientiam querit. (Cod. Ampl. Fol 181 fol. 16v).

Diese hohe Bewertung der Erkenntnis der Wahrheit um ihrer selbst willen bei Thomas und anderen großen Denkern des Mittelalters ist nicht bloß auf aristotelische Orientierung zurückzuführen, sondern hat zuletzt und zuhöchst ihren Grund in ihrer Auffassung vom göttlichen Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis, wonach die ewigen unwandelbaren Wahrheiten Widerstrahlungen der göttlichen Ideen sind und der Urquell aller Wahrheit, der innertrinitarische Hervorgang des Logos, der persönlichen göttlichen Weisheit aus dem Vater, ist.

II.

Während die Erkenntnis der Wahrheit in ihren verschiedenen Formen und Stufen Betätigung der dianoetischen Tugenden (virtutes intellectuales) ist, ist die Ordnung und Regelung des Wissenstriebes, des Dranges und Verlangens nach Wahrheitserkenntnis Gegenstand einer moralischen, einer sittlichen Tugend, der als Gegensatz ein sittlicher Fehler gegenübersteht. Thomas hat dieser sittlichen Tugend und dem ihr entgegenstehenden sittlichen Fehler (vitium) in seiner Secunda Secundae zwei Quästionen: De studiositate und de curiositate gewidmet (S. Th. 2II qu. 166 und 167).

Die sittliche Tugend der studiositas hat die Ordnung und Regelung des Wissenstriebes zum Gegenstand. Thomas[11] geht bei der näheren Begriffsbestimmung vom Begriff studium aus. Studium ist eine energische, eine entschiedene Hinwendung des Geistes zu etwas. Der Geist kann sich einem Gegenstand nur zuwenden, wenn er ihn erkennt. Deshalb kehrt sich der Geist in erster Linie auf die Erkenntnis zu und erst in zweiter Linie auf das, worin der Mensch durch die Erkenntnis geleitet wird. Deswegen hat auch das studium an erster Stelle die Erkenntnis und erst an zweiter Stelle alles andere zum Gegenstand, zu dessen Betätigung wir der Leitung der Erkenntnis bedürfen. Gegenstand einer Tugend ist dasjenige, worauf sie sich erstlich und hauptsächlich erstreckt, wie z. B. die Todesgefahr, die Materie, das ist das Betätigungsfeld der Tugend der Tapferkeit. Folglich bezieht sich die Tugend der studiositas, der richtigen seelischen Haltung und Einstellung zur Betätigung des Wissenstriebes, auf die Erkenntnis. Ihr Gegenstand, ihr Betätigungsfeld ist nicht die Erkenntnis, das Wissen selbst, sondern der appetitus cognoscendi, die Mäßigung und Regulierung des Wissenstriebes.

Der Thomist Franz Sylvius faßt in seinem Kommentar diese Gedankengänge des heiligen Thomas in folgender Definition zusammen[12]: Studiositas est virtus moderans appetitum et studium veritatis cognoscendae secundum regulas rectas rationis.

Thomas stellt sich nunmehr die Frage[13], in welch höhere übergeordnete Tugend sich diese Tugend der studiositas eingliedere, und bestimmt in der Beantwortung dieser Frage die studiositas als eine Teil- und Untertugend der Kardinaltugend der temperantia, der Mäßigung. Der Kardinaltugend der Mäßigung kommt es zu, die Bewegung des Begehrungsvermögens zu lenken, damit es nicht überflüssig und übermäßig nach dem strebe, wonach

---

[11] S. Th. 2 II qu. 167 a. 1.

[12] Francisci Sylvii Commentarius in totam Secundam secundae S. Thomae Aquinatis, Duaci 1628, 912.

[13] l. c. a. 2

es natürlicherweise verlangt. Wie nun der Mensch gemäß seiner leiblichen Natur nach sinnlichen Gütern und Freuden verlangt, so besitzt er seiner Seele nach das naturhafte Verlangen zu erkennen, zu wissen. Thomas führt hier den monumentalen Satz des Aristoteles am Anfang der Metaphysik an: Omnes homines naturaliter scire desiderant.

Die Mäßigung und Ordnung dieses Erkenntnistriebes, dieses Wissensdranges ist Aufgabe der Tugend der studiositas, die sonach in die Kardinaltugend der temperantia als ihrer virtus principalis sich eingliedert und unmittelbar unter die Tugend der modestia oder Bescheidenheit fällt. Thomas unterscheidet ganz klar diese Tugend der studiositas, die eine moralische Tugend ist, von den dianoetischen Tugenden. Man kann in einem doppelten Sinne bei der Erkenntnis von einem bonum reden. Das eine bonum bezieht sich auf den Akt des Erkennens selbst, dieses bonum ist eben in den dianoetischen Tugenden gegeben, kraft deren der Mensch die Wahrheit schätzt und hochwertet. Das andere bonum bezieht sich auf den Akt des Begehrens, wonach der Mensch das rechte und geordnete Verlangen hat, die Erkenntniskraft so oder anders auf diesen oder jenen Gegenstand hinzulenken. Die Tugend der studiositas fällt also in den Bereich der sittlichen Tugenden.

Diese Eigenschaft der studiositas als sittliche Tugend beleuchtet Thomas noch näher, indem er sie mit den beiden Kardinaltugenden der temperantia und fortitudo vergleicht. Er stützt sich hier auf einen Gedanken der nikomachischen Ethik. Damit der Mensch tugendhaft sei, muß er sich in dem beherrschen, wozu seine Natur am meisten neigt. Weil nun der Mensch seiner natürlichen Neigung nach am meisten die Gefahren des Todes fürchtet und von den sinnlichen Gelüsten sich bestricken läßt, deshalb besteht der Ruhm der fortitudo in der mutigen Bestehung der Todesgefahr, während das Auszeichnende der temperantia in der Bezähmung der sinnlichen Gelüste zu sehen ist. Was nun die Erkenntnis und den Wissenserwerb betrifft, so können wir beim Menschen zwei einander entgegengesetzte Neigungen wahrnehmen. Seiner Seele nach ist der Mensch dazu geneigt, die Erkenntnis der Dinge zu ersehnen und zu erstreben. Hier muß nun der Mensch in lobenswerter Weise diesen Wissenstrieb zügeln und ordnen, damit er nicht maß- und ziellos der Erkenntnis der Dinge sich hingebe. Seiner körperlichen Natur nach ist der Mensch dazu geneigt, dem Mühen der Erkenntnis und Erforschung der Wahrheit aus dem Wege zu gehen. Die Regelung und Mäßigung des Wissenstriebes ist die primäre Aufgabe der sittlichen Tugend der studiositas. In sekundärer Weise hat sie auch die negligentia, die aus der Furcht vor geistiger Anstrengung herrührende Nachlässigkeit im Wissenserwerb zu überwinden. In diesem Sinn besteht sie in einer gewissen Energie der geistigen

Hinwendung zur Erlangung der Erkenntnis der Dinge (in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam). Gerade auf diese Funktion deutet der Name studiositas = geistige Strebsamkeit, wissenschaftliches Interesse hin.

Die Eigenart dieser Tugend der studiositas tritt deutlicher ins Licht, wenn wir ihren Gegensatz, die curiositas, betrachten. Auf ähnliche Weise wie bei der studiositas erörtert Thomas auch bei der curiositas das Verhältnis zum Erkennen [14]. Die studiositas bezieht sich, wie wir gesehen haben, nicht unmittelbar auf die Erkenntnis selbst, sondern auf das Streben und Verlangen nach Wissenserwerb. Man muß anders die Erkenntnis der Wahrheit selbst und anders das Verlangen und Streben nach Wahrheitserkenntnis beurteilen. Die Erkenntnis der Wahrheit selbst ist immer in sich etwas Gutes, sie kann nur per accidens durch eine Begleiterscheinung sittlich schlecht werden, indem der Mensch entweder sich wegen seiner Wahrheitserkenntnis, ob seines Wissens erhebt: scientia inflat (1. Cor. 5, 1) oder die Erkenntnis der Wahrheit als Mittel zum Sündigen benützt.

Anders verhält es sich mit dem Streben und Verlangen nach Erkenntnis der Wahrheit. Dieses Streben nach Erkenntnis der Wahrheit kann nämnicht bloß Richtigkeit und Vernunftgemäßheit, sondern auch Verkehrtheit an sich haben. Diese Verkehrtheit ist auf verschiedene Weise möglich. Es ist dies einmal der Fall, wenn der Mensch in seinem Streben nach Wahrheit sich so betätigt, daß sich mit diesem Streben per accidens eine sittliche Unordnung verbindet. Diese Unordnung zeigt sich in zweierlei Formen. Einmal tritt sie darin in Erscheinung, daß der Mensch in seiner Hingabe an den Wissenserwerb in Überheblichkeit und Stolz verfällt. Thomas führt hier eine Stelle aus der Schrift Augustins De moribus ecclesiae an: „Es gibt Menschen, welche der Tugend den Rücken kehren und nicht wissen, was Gott ist und wie groß die Majestät der sich immer gleichbleibenden Natur ist. Sie wähnen etwas Großes zu tun, wenn sie die ganze stoffliche Masse, die wir das Weltall nennen, mit dem Aufgebot aller Wißbegierde und Arbeitskraft durchforschen. Es entsteht in ihnen ein solches Maß von Hochmut, daß sie glauben, im Himmel selbst, über den sie oftmals disputieren, zu wohnen." Fürs zweite verbindet sich per accidens mit dem Wahrheitsstreben eine sittliche Unordnung, wenn man sich ein Wissen aneignet, um eine Sünde zu begehen. Thomas zitiert hier die Stelle aus Jeremias 9, 5: Docuerunt linguam suam loqui mendacium: ut inique agerent, laboraverunt.

Aber nicht bloß durch solche akzidentelle Verbindung einer sittlichen Unordnung mit dem Wahrheitsstreben, sondern durch die Unordnung des Wissensverlangens selbst kann der sittliche Defekt, der als curiositas bezeichnet

[14] S. Th. 2 II qu. 168 a 2

wird, zustande kommen. Es ist dies auf viererlei Weise möglich. Fürs erste ist dies der Fall, wenn jemand weniger nützlichen Studien sich widmet und dadurch von der Erlangung des ihm notwendigen Wissens abgehalten wird. Thomas bringt als Beleg ein Zitat aus dem 20. Brief des heiligen Hieronymus an Damasus über die Parabel vom verlorenen Sohn: „Und heute können wir beobachten, wie selbst Priester Evangelien und Propheten vernachlässigen, dafür aber Komödien lesen, Liebeslieder singen, die der Dichter Hirten in den Mund legt, den Vergil in Händen halten und sich in freier sündhafter Entscheidung dem hingeben, was in den Knabenjahren Zwang war." Thomas, der nur einen Teil der Ausführungen dieses Kirchenvaters hier anführt, will nur den Gedanken zum Ausdruck bringen, daß es eine Unordnung, ein sittlicher Defekt ist, wenn das pflichtgemäße Berufsstudium hinter anderen fernerliegenden wissenschaftlichen Beschäftigungen zurücktreten muß. Eine zweite Form der Unordnung ist gegeben, wenn man von jemand sich Erkenntnis und Wissen erwerben will, von dem man erlaubterweise dies nicht kann. Thomas meint hier das Verlangen und Bemühen, zukünftige Dinge durch dämonische Vermittlung zu erkennen. Er faßt diese Bestrebungen, welche in den astrologischen Schriften seiner Zeit uns entgegentreten und uns auch im Verurteilungsdekret des Pariser Bischofs Stephan Tempier (7. März 1277) begegnen, in dem Begriff: curiositas superstitiosa zusammen.

Eine dritte Form dieses ungeordneten Wissenstrebens besteht darin, daß der Mensch die Wahrheit über die Geschöpfe zu erkennen verlangt, ohne daß er diese Erkenntnis auf das gebührende Endziel, auf die Erkenntnis Gottes zurückführt. Thomas führt hier den Satz aus der augustinischen Schrift De vera religione an: „Bei der Betrachtung der Geschöpfe darf man nicht eine eitle und vergängliche curiositas betätigen, sondern man soll seine Schritte in das Reich des Unsterblichen und immer Bleibenden lenken." Thomas will hier keinesfalls die Ansicht vertreten, daß die wissenschaftliche Erkenntnis des Geschöpflichen nur dann einen Sinn und Zweck hat, wenn die Geschöpfe in ihrer Beziehung zu Gott aufgefaßt werden. Er hat ja in den Einleitungskapiteln zum 2. Buche seiner Summa contra Gentiles die Grenzlinien zwischen der philosophischen und der theologischen Betrachtungsweise des Geschöpflichen gezogen. Die Philosophie betrachtet die geschöpflichen Dinge in ihrem An-sich-Sein, in ihrer Natur und Tätigkeit und gliedert sie nach den Gattungen der Dinge in verschiedene Zweige. Der christliche Glaube betrachtet die Dinge nicht in ihrem An-sich-Sein, sondern in ihrer Beziehung zu Gott, insofern sie Gottes Größe widerspiegeln und auf Gott hingeordnet sind (S. c. G. II, 4). Thomas will also hier nur jenes Wissen über das Geschöpfliche als curiositas zurückweisen, welches von Gott absieht, den

Gedanken an Gott ausschaltet. Eine vierte Form der Unordnung und der Verkehrtheit ist gegeben, wenn jemand über die Grenzen seiner Veranlagung und geistigen Fähigkeit hinaus nach Erkenntnis der Wahrheit strebt. Denn auf diese Weise fallen die Menschen leicht in Irrtümer: „Was dir zu hoch ist, danach strebe nicht, und was über deinen Kräften liegt, das suche nicht zu ergründen, und sei nicht vorwitzig in vielen seiner Werke . . . Viele schon hat ihr falscher Wahn getäuscht, und Eitelkeit hat ihren Verstand gefangen."

Die Gedankengänge des heiligen Thomas werden noch beleuchtet durch seine Lösungen von Einwänden. Die geistige Erkenntnis, so könnte man einwenden, ist in sich etwas Gutes. Bei dem aber, was in sich gut ist, gibt es nach aristotelischer Lehre keine fehlerhaften Extreme und keine richtige Mitte. Die Erkenntnis der Wahrheit ist in sich etwas Gutes. Denn darin scheint eine reine Vollkommenheit des Menschen zu bestehen, daß der Intellekt von der Potenz in den Akt übergeführt wird. Dies geschieht aber durch die Erkenntnis der Wahrheit. Folglich kann es bei der Erkenntnis der Wahrheit nicht den Fehler der curiositas als einer Betätigung des Wissenstriebes per excessum geben. Thomas gibt auf diesen Einwand folgende Antwort: „Das Gut des Menschen besteht in der Erkenntnis der Wahrheit. Jedoch besteht das höchste Gut des Menschen nicht in der Erkenntnis jeder beliebigen Wahrheit, sondern in der vollkommenen Erkenntnis des höchsten Wesens. Infolgedessen kann in der Erkenntnis einzelner Teilwahrheiten ein sittliches Gebrechen sich finden, insofern das Streben nach solcher Erkenntnis nicht in der gehörigen Weise auf die Erkenntnis der höchsten Wahrheit, in der die höchste Seligkeit besteht, hingeordnet ist."

Ein philosophiegeschichtlich beachtenswerter Einwand ist dieser. Wenn bei irgendeiner geistigen Erkenntnis das vitium curiositatis vorhanden ist, dann ist dies bei der philosophischen Wissenschaft der Fall. Nun aber ist die Beschäftigung mit der Philosophie vom sittlichen Standpunkt aus nicht zu beanstanden. Hierfür spricht eine Stelle aus dem Danielkommentar des heiligen Hieronymus: „Diejenigen, welche in der Furcht, sich zu verunreinigen, nicht vom Tisch und Weine des Königs genießen wollten, hätten, wenn sie die Weisheit und Wissenschaft der Babylonier für Sünde gehalten hätten, sich nie und nimmer dazu verstanden, etwas zu erlernen, was unerlaubt war." Dieser von Thomas für die sittliche Erlaubtheit des Philosophiestudiums angeführte Hieronymustext steht auch im Decretum Gratiani I dist. 7 cap. 1: „Exemplo Danielis probatur non esse peccatum saecularibus litteris erudiri." Hierzu fügt Thomas einen Satz aus der augustinischen Schrift De doctrina christiana I. cap. 40: „Wenn die Philosophen etwas Wahres gesagt haben, so dürfen wir dieses Wahrheitsgut von ihnen als ungerechten Besitzern

für uns beanspruchen." Diesen Augustinustext hatte schon Peter Abaelard für die Anwendung der Dialektik auf die Theologie ins Feld geführt. Thomas antwortet auf diesen Einwand also [15]: „Das Studium der Philosophie ist an sich erlaubt und lobenswert wegen der Wahrheit, welche die Philosophen erfaßt haben, indem Gott sie durch das natürliche Licht der Vernunft erleuchtet hat (Röm. I, 19). Weil aber manche Philosophen die Weltweisheit zur Bekämpfung des Glaubens mißbrauchen, deshalb sagt der heilige Paulus: »Sehet zu, daß euch niemand täusche durch Philosophie und leeren Trug nach der Überlieferung der Menschen und nicht nach Christus«."

An diese Darlegungen über die curiositas auf dem Gebiete der cognitio intellectiva reiht Thomas noch eine kurze Untersuchung darüber, ob man bezüglich der cognitio sensitiva von einer curiositas reden könne [16]. Die Antwort hierauf ist diese: Die cognitio sensitiva, die Erkenntnis des Sinnenfälligen ist auf zweierlei hingeordnet. Einmal dient diese Erkenntnis bei den Menschen wie bei den Tieren der Erhaltung des leiblichen Lebens. Denn durch diese Erkenntnis meiden die Menschen wie auch die anderen Lebewesen das Schädliche und suchen das, was für das körperliche Wohl zuträglich ist. Fürs zweite wird speziell beim Menschen die cognitio sensitiva auf das geistige Erkennen sowohl auf das spekulative wie auf das praktische hingeordnet. Das Bemühen und Streben bezüglich der Erkenntnis des Sinnenfälligen kann auf zweierlei Weise sittlich fehlerhaft sein. Fürs erste, wenn diese Erkenntnis des Sinnenfälligen nicht auf etwas Nützliches hingerichtet ist, sondern vielmehr den Menschen von nützlicher geistiger Tätigkeit abbringt. Thomas führt hierfür eine Stelle aus den Bekenntnissen des heiligen Augustinus (X, 35) an: „Ich gehe nicht mehr in den Zirkus, um zu sehen, wie ein Hund hinter einem Hasen herläuft, auf dem Felde aber, wenn ich zufällig vorbeikomme, lenkt vielleicht eine solche Jagd mein Interesse ab; ich unterbreche womöglich einen ernsten Gedankengang und schaue ihr nach, und komme ich auch nicht vom Wege ab, indem ich ihr nachreite, so doch, indem die Neigung meines Herzens einer anderen Richtung folgt. Und wenn du mich nicht sofort ermahnst, meiner Schwäche eingedenk zu sein und von dem Geschauten aus durch irgendeine Betrachtung zu dir emporzusteigen oder mit Geringschätzung darüber hinwegzugehen, so schaue ich gedankenlos hin." Fürs zweite kann die Erkenntnis des Sinnenfälligen fehlerhaft sein, wenn sie auf etwas Schädliches hingeordnet ist, wie z. B. die Betrachtung von Gegenständen, welche die Sinnlichkeit reizen, naturgemäß die Begierlichkeit wachruft oder die Untersuchung dessen, was von anderen getan wird, zu Geringschätzung und übler Nachrede führt.

Beachtenswert ist die Lösung des zweiten Einwandes dieses Artikels. Derselbe bezieht sich auf das Anschauen von Schauspielen. Hier scheint die

[15] l. c. a. 2

[16] S. Th. 2 II qu. 162 a. 2 ad 3m.

curiositas Platz zu greifen. Augustinus berichtet ja von seinem Freunde Alypius, daß derselbe bei irgendeinem Zwischenfall des Kampfspieles, durch einen ungeheueren Aufschrei des gesamten Volkes heftig erschüttert, von Neugierde besiegt wurde und die Augen öffnete. Nun scheint aber das Anschauen von Schauspielen kein sittlicher Fehler zu sein. Denn solches Anschauen verursacht ästhetisches Wohlgefallen wegen der nachahmenden Darstellung, an der der Mensch naturhaft sein Ergötzen hat. Thomas beruft sich auf die aristotelische Poetik und gibt auf diesen Einwand folgende Antwort: Das Betrachten von Schauspielen wird dadurch sittlich fehlerhaft, daß der Mensch durch das, was zur Darstellung kommt, zu den Lastern der Unkeuschheit und Grausamkeit angereizt wird. Er beruft sich hierfür auf einen Ausspruch des heiligen Johannes Chrysostomus, demzufolge das Anschauen solcher Spiele die Menschen zu Ehebruch und Schamlosigkeit verleite. Übrigens urteilt der heilige Thomas in der nächstfolgenden Quaestio über Schauspiele und Schauspieler viel milder und beantwortet die Frage: Utrum in ludis possit esse aliqua virtus im bejahenden Sinne, während er nicht bloß in der superfluitas ludi, sondern auch im defectus ludi ein peccatum, einen sittlichen Fehler sieht.

Die ethische Auffassung des heiligen Thomas von der wissenschaftlichen Wahrheitserkenntnis bekundet sich auch dadurch, daß er das sittliche Leben und Verhalten des Menschen in Beziehung zu dieser Wahrheitserkenntnis bringt. Er sieht in einem tugendhaften Leben eine Förderung, im Laster ein Hemmnis dieser Wahrheitserkenntnis. Vor allem erscheint ihm der Stolz als Hindernis der Erkenntnis der Wahrheit. Es gibt eine doppelte Form der Wahrheitserkenntnis. Die erste Form ist die theoretische, spekulative Wahrheitserkenntnis. Hier tritt der Hochmut indirekt störend ein, indem er Quellen dieser Erkenntnis verschließt. Der Hochmütige unterwirft seinen Verstand nicht Gott, um von ihm die Erkenntnis der Wahrheit zu erlangen (Matth. 11, 25), und er hält es auch unter seiner Würde, von andern etwas zu erlernen (Eccli. 6, 34). Die zweite Form der Wahrheitserkenntnis ist affektiver Natur. Eine solche affektive Wahrheitserkenntnis behindert der Stolz direkt, da die Hochmütigen ihr Genügen in ihrer eigenen Auszeichnung haben und deswegen für die Erhabenheit der Wahrheit nicht aufgeschlossen sind. Ähnlich sieht Thomas auch im Laster der Unkeuschheit ein Hemmnis der Wahrheitserkenntnis [17]. Denn die Vollkommenheit der intellektuellen Tätigkeit besteht in einer gewissen Abstraktion von den sinnlichen Vorstellungsbildern. Je mehr der Intellekt von diesen Phantasiebildern frei ist, desto mehr wird er das Intelligible betrachten und das Sinnenfällige ordnen können. Enthaltsamkeit und Keuschheit disponieren den Menschen am meisten zur Vollkommenheit

[17] S. Th. 2 II qu. 15 a 3.

der intellektuellen Betätigung. Thomas gibt indessen zu, daß jemand, der in die Laster des Fleisches verstrickt ist, mitunter scharfsinnige wissenschaftliche Untersuchungen anstellen kann auf Grund seiner vorzüglichen Begabung und auch auf Grund von einem Habitus, den er sich durch frühere wissenschaftliche Tätigkeit angeeignet hat. Ein ethisches Moment sieht Thomas auch in der Anstrengung und Mühe, welche gerade die Ergründung der höchsten Wahrheiten über Gott kostet: „Nur mit großer Anstrengung des Studiums kann man zur Erforschung dieser Wahrheit gelangen. Diese Anstrengung nehmen aber nur wenige auf sich aus Liebe zur Wissenschaft, obschon Gott in der Menschen Geist das Verlangen danach eingepflanzt hat" (S. c. G. I,4).

Es kann hier nur kurz angedeutet werden, mit welchem Nachdruck Thomas den Einfluß des übernatürlichen Tugend- und Gnadenlebens, besonders der göttlichen Liebe und der Gaben des Heiligen Geistes auf das Studium der Theologie, der sacra doctrina betont. In den anderen Wissenschaften ist es genug, wenn der Mensch dem Intellekt nach vollkommen ist. Für das Studium der Theologie ist Vollkommenheit dem Intellekt und Affekt nach erfordert (In Hebr. V lect. 8). Die Bedeutung der göttlichen Liebe für die Erkenntnis der übernatürlichen Wahrheit drückt Thomas in dem kurzen Satze aus: Per ardorem caritatis datur cognitio veritatis. (In Evangelium S. Johannis cap. 5 lect. 6.) In einem herrlichen Artikel der Secunda Secundae (qu. 45 a. 2) führt der heilige Thomas aus, wie die Gabe der Weisheit uns ein richtiges Urteil über die göttlichen Dinge auf Grund einer gewissen Wesensverwandtschaft mit denselben (rectum judicium de rebus divinis secundum quandam connaturalitatem) verleiht, ähnlich wie derjenige, der keusch lebt, auf Grund seines inneren Verwandtschaftsverhältnisses zur Keuschheit richtig empfindet, was zu dieser Tugend gehört.

Von den neueren Theologen hat besonders der Thomas kongeniale Matthias Joseph Scheeben diese thomistische Lehre vom übernatürlichen Moment der Glaubenswissenschaft tief aufgefaßt und weitergebildet [18]. In der mittelalterlichen aszetischen Literatur wird so oft der Gegensatz zwischen wissenschaftlicher Forschung und Frömmigkeit stark unterstrichen. Thomas von Aquin schafft auch hier einen Ausgleich, wenn er schreibt: „Die Wissenschaft und alles, was zur Größe des Menschen gehört, ist eine Gelegenheit, daß der Mensch zu sehr auf sich baut und vertraut und sich deshalb nicht ganz Gott hingibt. Daher können diese Dinge mitunter gelegentlich ein Hindernis der devotio, der innerlichen Hingabe an den Dienst Gottes sein, während umgekehrt in einfachen Seelen, bei denen sich kein Stolz findet, sich ein hohes

[18] Vgl. M. Grabmann, Scheebens Auffassung vom Wesen und Wert der theologischen Wissenschaft. In: Matthias Joseph Scheeben. Der Erneuerer katholischer Glaubenswissenschaft. Herausgegeben vom Katholischen Akademikerverband, Mainz 1935, 55—108.

Maß von Frömmigkeit und Gottinnigkeit findet. Wenn jedoch der Mensch seine Wissenschaft und jegliche andere Vollkommenheit Gott vollkommen unterordnet, dann wird hierdurch von selbst die devotio gesteigert und vermehrt (S. Th. 2, 1 qu. 82 a. 3 ad 3).

Während Thomas das Ethos der wissenschaftlichen Wahrheitserkenntnis mehr vom grundsätzlichen Standpunkte aus und im Zusammenhang mit seinen philosophischen, namentlich ethischen Zusammenhängen behandelt, ist in der scholastischen Quodlibetalienliteratur[19] in einer Reihe von Fragestellungen die akademische Lehrtätigkeit in ihren Verpflichtungen vom ethischen und moraltheologischen Standpunkt aus behandelt, während die rechtliche Seite vornehmlich in den Kommentaren zu dem titulus De magistris der kirchlichen Gesetzbücher erörtert wird. Gervais du Mont Saint-Eloi, Professor und Regularkanoniker in Paris, stellt sich in der qu. 57 seines Quodlibetum die Frage, ob ein Professor der Theologie bei einer disputatio de quolibet eine schwere Sünde begeht, wenn er sich weigert, eine ihm vorgelegte Quaestio zur Beantwortung anzunehmen, weil diese Frage solche, die er fürchtet, unangenehm berühren könnte. Eine Reihe solcher Fragestellungen findet sich in den Quodlibeta des Gottfried von Fontaines, deren monumentale Ausgabe im Rahmen der Philosophes Belges soeben abgeschlossen und durch eine umfangreiche, für die scholastische Handschriftenforschung überaus wertvolle Étude des manuscrits von J. Hoffmans und A. Pelzer bereichert ist. Quodl. IV, 13 erörtert die Frage, ob ein Magister in theologia eine quaestio, deren Kenntnis zum Heile notwendig ist, als umstritten betrachten und daher deren endgültige Beantwortung (determinare) ablehnen darf. Quodl. VII, 18 behandelt das Problem eines Gegensatzes zwischen der Entscheidung eines Bischofs und der Wahrheitsüberzeugung des Professors der Theologie: Ob der Magister in theologia gegen eine Lehrentscheidung des Bischofs Stellung nehmen darf, deren Gegenteil er für wahr hält. Veranlassung zu dieser Fragestellung war jedenfalls das Verurteilungsdekret des Pariser Bischofs Stephan Tempier von Paris vom 7. März 1277, in das nicht bloß die glaubenswidrigen Sätze des lateinischen Averroismus, sondern auch neun Lehrpunkte des heiligen Thomas aufgenommen worden waren. Unmittelbar auf dieses Verurteilungsdekret bezieht sich Quodl. XII, 5. Ob der Bischof von Paris (gemeint ist Bischof Simon Matifas de Bucy) deshalb eine Sünde begeht, weil er es unterläßt, gewisse Artikel von der Verurteilungsliste seines Vorgängers, Bischof Stephan Tempier, zu streichen? Hier hat Gottfried von Fontaines begeisterte Worte des Lobes über die Lehre des heiligen Thomas niedergeschrieben, die um so

[19] Die näheren Nachweise siehe in dem wertvollen Werk von P. Glorieux, La littérature quodlibétique I Paris 1925, II Paris 1935.

eindrucksvoller sind, als er eigentlich nicht der Thomistenschule angehört. Von einer hohen Auffassung von der Pflicht des Professors, ohne Menschenrücksicht das, was er wissenschaftlich für wahr hält, vorzutragen, gibt Quodl. XII, 6 Zeugnis: Ist es einem Professor, besonders der Theologie, erlaubt, die Erörterung einer ihm vorgelegten Frage abzulehnen, weil die durch die Entscheidung dieser quaestio erwiesene Wahrheit bei reichen und mächtigen Männern Anstoß erregen könnte? Eine Reihe ähnlicher Fragestellungen findet sich in den Quodlibeta des Heinrich von Gent. Er und Gottfried von Gent haben ja die bedeutendsten Quodlibetawerke der mittelalterlichen Scholastik geschrieben. Im Quodl. I, 34 stellt sich Heinrich von Gent die ernste Frage, ob ein Professor, der bei Ausübung des akademischen Lehramtes in erster Linie seine eigene Ehre im Auge hat, eine schwere Sünde begeht. Heinrich von Gent behandelt auch die Frage nach dem Rangverhältnis zwischen dem Lehramt der Theologie und der praktischen Seelsorge in Quodl. I, 35: Ob es besser ist, im Studium und im Lehramt der Theologie, in der Hoffnung, darin Fortschritte zu machen, zu verbleiben oder sich in der Praxis dem Heile der Seele zu widmen. Bekanntlich hat auch Thomas von Aquin in Quodl. I, 14 die gleiche Frage erörtert und mit eingehender Begründung dem theologischen Lehramt den Vorrang vor der Partikularseelsorge zugesprochen. Sehr entschieden tritt Heinrich von Gent für die moralische Verpflichtung des Professors ein, das, was er vor seinem wissenschaftlichen Gewissen für wahr hält, auch zu lehren. Quodl. X, 16 erörtert die Frage, ob ein Professor, der bei Veranstaltung von quaestiones disputatae oder quodlibetales eine Frage endgültig entscheidet oder bei den Vorlesungen ein Textbuch erklärt, eine schwere Sünde begeht, wenn er nicht die Wahrheit, die er erkannt hat, vorträgt. Desgleichen stellt er sich Quodl. XII, 16 die Frage, ob ein Professor, der aus unlauterer Absicht in seinen Vorlesungen bewußt etwas Falsches sagt, eine schwere Sünde begeht. Herveus Natalis erörtert die Frage nach der Sündhaftigkeit der Behandlung müßiger und vorwitziger Fragen und der Vernachlässigung religiös nützlicher Fragen.

Während in der Quodlibetalienliteratur einzelne Fragen über die ethische Seite der Wahrheitserkenntnis und der Wahrheitsmitteilung im Lehramt herausgegriffen werden, ist von einer Reihe spätmittelalterlicher Autoren das Studienwesen unter ethischem oder vielmehr moraltheologischem Gesichtspunkt behandelt worden, indem die Pflichten sowohl der magistri wie auch der scholares oft mit Auftragung düsterer Farben erörtert wurden. In der Summa de potestate ecclesiastica des Augustinertheologen Augustinus Triumphus von Ancona, der noch in Paris ein Schüler des heiligen Thomas gewesen ist, ist de vitiis Doctorum theologiae, besonders von der quaestio curiosa in theologia die Rede. Der Franziskanertheologe Alvaro Pelayo

rügt in zwei Kapiteln seiner kirchenpolitischen Traktate De statu et planctu Ecclesiae (II. cap. 33—34, 2) in scharfer Form die delicta und defectus magistrorum und scholarium: er wendet sich gegen die dialecticorum tendicula und die quaestiones curiosae und schreibt in übertriebenem Pessimismus den Satz nieder: „Fateor me nunquam magistrum vidisse, in quantum ut homo scire potui, maxime in sacra theologia et maxime religiosum humilem, patientem, pauperem, oratorem, despectum mundo mortificatum nec poenitentiam agentem nec verum magistrum Christum in virtutibus vitantem nec propterea magisterium appetisse nisi magistrum Gonsalvum sacrae theologiae professorem hispanum generalem magistrum ordinis fratrum minorum, qui me Assisii recepit ad ordinem.“ Gemeint ist damit der Franziskanertheologe Gonsalvus Hispanus, Professor in Paris, später Ordensgeneral († 1313), von dessen Quaestiones disputatae et de Quodlibet P. Leo Amoros O. F. M. in Quaracchi eine vorzügliche Ausgabe veranstaltet hat. Der heilige Antonin von Florenz hat im I. Teil seiner großen moraltheologischen Summa eingehend im Titulus V: De doctoribus et scholaribus in sehr warmer und eindrucksvoller Weise vom Ethos der wissenschaftlichen Wahrheitserkenntnis gesprochen und mit vielfacher Berufung auf den heiligen Thomas von Aquin die Bedeutung eines tugendhaften Lebens für den Wissenswert ins Licht gestellt.

Es sind einzelne Texte, aus denen ich ein gedrängtes Bild des Ethos der wissenschaftlichen Wahrheitserkenntnis bei Thomas von Aquin formen konnte. Was Thomas theoretisch niedergeschrieben hat, das hat er auch praktisch gelebt. Seine wissenschaftliche Persönlichkeit und sein wissenschaftlicher Lebenszweck haben gerade durch dieses Ethos der Liebe zur Wahrheit, der Hingabe an die Wissenschaft und einen heiligen Seelenadel schon auf seine Zeitgenossen, auch auf seine wissenschaftlichen Gegner, eine große Anziehungskraft ausgeübt und haben ihm die Bewunderung und die Liebe der wahrheitssuchenden und wahrheitsfrohen Geister der folgenden Jahrhunderte gesichert. Ich könnte auch aus den letzten Jahrzehnten und aus der Gegenwart solche Stimmen begeisterten Lobes und verständnisvoller Anerkennung aus dem Munde von ernsten Gelehrten, von Philosophen, Theologen, Historikern, Juristen und Nationalökonomen auch in außerkatholischen Kreisen der verschiedenen Länder zusammenstellen.

Thomas hat die Wahrheit geliebt, und dieses Ethos der Liebe zur Wahrheit läßt uns diese ergreifende Hingabe an seinen wissenschaftlichen Gelehrtenberuf verstehen, läßt uns im Zusammenhalt mit seiner ganz ungewöhnlichen Begabung und Genialität einigermaßen begreifen, wie ein Denker, der nicht fünfzig Jahre alt geworden ist, bei den damaligen literarischen

Hilfsmitteln diese tiefdurchdachten, meist umfangreichen Werke schreiben konnte, welche in der letzten Gesamtausgabe von Vivès 34 starke Bände in Großquart füllen. Thomas liebte die Wissenschaft mit allen Fasern seiner Seele. Sein heißestes Verlangen war, sich ganz und ungeteilt der Erforschung der natürlichen und übernatürlichen Wahrheit widmen zu können. Andere große Scholastiker sind zu hohen kirchlichen Würden emporgestiegen. Sein Lehrer Albert der Große wurde Bischof, sein Schüler Ägidius von Rom Erzbischof, Hugo von St. Cher, der heilige Bonaventura und Hannibaldus de Hannibaldis, einer der treuesten Freunde des heiligen Thomas, wurden mit dem Kardinalpurpur geschmückt, Petrus von Tarentasia bestieg als Innozenz V. den päpstlichen Stuhl. Thomas von Aquin hat Papst Clemens IV. unter Tränen gebeten, von einer Ernennung zum Erzbischof von Neapel abzusehen. Er ist als einfacher Professor und Ordensmann gestorben.

Ein heiliges Ethos leuchtet uns aus diesem Gelehrtenleben und bei tieferer Versenkung auch aus seinem mehr abstrakt und unpersönlich gehaltenen Schrifttum entgegen. Er hatte nicht die Untugenden, die als Schattenseiten im Charakterbild mancher großer Gelehrten sich finden, abgesehen von der Zerstreutheit, von der seine Biographen reichlich zu erzählen wissen, die aber keine Untugend ist. Er war kein weltferner und lebensfremder Gelehrter. Gerade seine Secunda Secundae, die Darstellung der speziellen Ethik und Moral in seiner theologischen Summa, bekundet innige Fühlung mit den Lebenswirklichkeiten und den konkreten Formen und sittlichen Forderungen des individuellen und sozialen Lebens. Kein Wunder, daß Päpste und Könige, ich denke hier vor allem an Ludwig IX., den Heiligen, sich seinen Rat erbaten. Thomas war kein in sich verschlossener Gelehrter, der für andere keine Zeit und wenig Herz hat. Die Freundschaft spielt in seinem Leben eine große Rolle. Er liebte seine Schüler und wurde von ihnen geliebt. Eine Reihe seiner kleinen Schriften ist die rasche, selbstlose, liebenswürdige Antwort auf nicht immer geschickt formulierte wissenschaftliche Anfragen anderer. Desgleichen trägt eine Anzahl seiner Schriften freundschaftliche Widmungen an der Stirne, besonders an seinen „socius carissimus“ Reginald von Piperno. Thomas von Aquin war kein eingebildeter, überheblicher Gelehrter. Seine Zeitgenossen rühmen allgemein seine Bescheidenheit, Milde und Herzensgüte. Dante nennt ihn den guten Bruder Thomas. Diese Güte war aber mit Besonnenheit verbunden. Pierre Dubois, der Publizist Philipps des Schönen, auch ein Schüler des Aquinaten, redet von einem prudentissimus frater Thomas de Aquino. Der Franziskanertheologe John Pecham, Erzbischof von Canterbury, erzählt in einem seiner Briefe, daß er als junger Professor in Paris Thomas öffentlich scharf angegriffen, dieser aber ihm mit großer Milde und Demut geantwortet, indessen an seiner als

richtig erkannten wissenschaftlichen Lehrmeinung festgehalten habe. Was soll ich von dem religiösen Ethos des heiligen Thomas sagen, den Kardinal Bessarion den Heiligsten der Gelehrten und den Gelehrtesten der Heiligen genannt hat? Ich habe einmal ein Büchlein über das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin [20] geschrieben und aus den ältesten Biographien, aus den Heiligsprechungsakten und aus den Schriften des Aquinaten unter den Gesichtspunkten sapientia, caritas, pax diese gegenseitige Durchdringung von Gottinnigkeit und wissenschaftlicher Gedankentiefe im Innenleben des Fürsten der Scholastik zu zeichnen versucht. Kein Künstler hat diesen innersten Seelengrund des Doctor Angelicus wärmer und ergreifender ausdrücken können als der ihm seelenverwandte Fra Angelico.

Es ist ein Bild aus dem Mittelalter, das ich in dieser flüchtigen Stunde gezeichnet habe. Ich selbst habe mich mit dieser hehren Gelehrtengestalt aus dem Mittelalter seit mehr denn vierzig Jahren beschäftigt, sie in ihrem innersten Kern zu ergründen und aus der Zeitgeschichte, aus den geistigen Strebungen und Strömungen des 13. Jahrhunderts heraus zu verstehen mich bemüht. Auch in unserer Zeit hat dieses mittelalterliche Gelehrtenbild so wenig wie die Fresken und Tafelgemälde des Fra Angelico in S. Marco ihren Reiz und ihre Anziehungskraft verloren. Was große Denker an Licht der Wahrheitserkenntnis ausgestrahlt, was in edlen, reinen Menschen an Seelenadel aufgeleuchtet ist, das geht nicht verloren, das hat überzeitliche Bedeutung und Dauer, da es ein Widerstrahlen des ewigen göttlichen Geistes ist.

---

[20] M. Grabmann, Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin 2, München 1924.

Die mittelalterliche Musik Spaniens und ihre religiöse Bedeutung

Von Prof. Dr. Higini Anglès, Barcelona (z. Zt. München)

Man begegnet öfters der Meinung, daß die Musikwissenschaft nur den Musikern etwas zu bieten habe. Deswegen haben die Historiker, die Bibel- und Liturgieforscher kaum eine Verbindung mit der Musikwissenschaft gesucht. Nur ausnahmsweise haben einige Liturgisten und Hymnologen erkannt, wie enge ihr Gebiet mit der Choralforschung verbunden ist. Auch die Romanisten, die bis vor wenigen Jahren ganz getrennt von den Musikhistorikern gearbeitet haben, haben schon die Musikwissenschaftler um ihre Mitarbeit ersucht. Besonders auf dem Gebiet des Mittelalters darf der Musikwissenschaftler auch nicht mehr allein und von den anderen Disziplinen getrennt bleiben.

Gerade auf dem Stoffgebiet, das ich vor Ihnen darzustellen die Ehre habe, ist es besonders notwendig, im Auge zu behalten, wie weit die Musikwissenschaft ausgreift und wie eng die anderen wissenschaftlichen Disziplinen mit ihr verflochten sind; kurz gesagt, wie tief die christliche Geisteskultur alles einheitlich durchdrungen hat. Es ist eine schöne Fügung, daß ausländische und besonders deutsche Forscher über Prähistorik, Kunst, Bibel, Liturgie, allgemeine Geschichte, Choral und weitere Musikgeschichte, Volkslied, auch Rassenkunde, sich auf spanischem Boden mit seinen verschiedenen Kulturen gefunden haben.

Da nun die Görres-Gesellschaft auf dem Gebiete der Erforschung und Pflege der christlichen Geisteskultur die Fahne voranträgt, habe ich mich seinerzeit beglückwünscht, daß die Görres-Gesellschaft den Choralforscher Peter Wagner zu Studien über den mozarabischen Kirchengesang nach Spanien geschickt hat. Wir Katholiken sollen nicht vergessen, daß die gesamte alte Musikkultur Europas, die bis jetzt erhalten ist, fast nur christlich ist. Deswegen ist es sehr zu begrüßen, daß die Görres-Gesellschaft in ihren Publikationen der letzten Jahre der Musikwissenschaft mehr Platz eingeräumt hat.

In diesen Tagen, in welchen der Bolschewismus die alte christliche Kultur Spaniens zu vernichten versucht hat, ist es für uns Spanier eine große Ehre und Freude, es ist ein großer Trost für uns, daß die Görres-Gesellschaft

mit ihren Spanischen Forschungen sich bemüht, jene religiöse Kultur Spaniens weiter hochzuschätzen, sie zu retten und weiter zu erforschen. Im Namen meines Vaterlandes, das heute so schwer geprüft wird, danke ich Ihnen herzlichst dafür.

Ich darf vor Ihnen zusammenfassend sprechen über „Die mittelalterliche Musik Spaniens und ihre religiöse Bedeutung".

Vor 20 Jahren wußten wir noch sehr wenig über die Frage der mittelalterlichen Musik in Spanien. Dank den Forschungen und den Studien der letzten Jahre wissen wir schon, daß Spanien im Mittelalter, auf dem Gebiet der religiösen und weltlichen Musik, eines der am weitesten fortgeschrittenen Länder Europas war. In einem kurzen Referat muß ich mich darauf beschränken, die aktuellsten Fragen dieser Forschung herauszugreifen.

Die Tatsache, daß die Hispania Tarraconensis als römische Kolonie in den ersten christlichen Jahrhunderten bestand, könnte a priori beweisen, daß ebenso, wie die profane Musik Spaniens vom heidnischen Rom, so auch die christliche Musik vom christlichen Rom aus befruchtet wurde. So wie Spanien als eine römische Provinz ein Land war, in welches die römische Gesittung und Kultur rasch und leicht eindrangen, so war auch christlich betrachtet dieses Land vom 1. bis 5. Jahrhundert schon ganz römisch.

Spanien brachte im 4. Jahrhundert einen Papst Damasus hervor, der sehr viel gearbeitet hat zur Förderung des Gesangs und der römischen Liturgie. Spanien erzeugte den als „Horazius Christianus" bekannten Dichter Aurelius Prudentius Clemens († nach 405), dessen Hymnen später in der westgotischen und römischen Liturgie verwendet wurden. Aber wir können trotzdem nichts Konkretes sagen über die Musik und Liturgie seiner Kirche im 4. und 6. Jahrhundert.

Nichts konnte bisher die Frage klären, welchen Einfluß auf die Musik Spaniens die Einwanderung des griechischen Klerus in unser Land gehabt hat, die 517 ein Brief des Papstes Hormisdas an Johannes, Bischof von Tarragona, bestätigt.

Um von der Tatsache einer Liturgie und einer typischen spanischen Kirchenmusik sprechen zu können, müssen wir uns in das 6. und 7. Jahrhundert begeben. Da vor dieser Zeit keine kirchliche Einheit in Spanien bestand, finden wir dort auch keine liturgische Einheit. In dieser Zeit umfaßte die spanische Kirche zunächst die vier großen Provinzen: Carthagineensis, Baetica, Gallaecia und Tarraconensis. An diese schloß sich um die Mitte des 6. Jahrhunderts die Narbonensis an. Alle blieben in Verbindung mit Lusitanien. Schon im Jahre 517 verordneten die auf dem Konzil von Gerona vereinigten Bischöfe: „In omni Tarraconensi provincia, tam ipsius missae ordo quam psallendi vel ministrandi consuetudo servetur." Wenn das

Konzil von einer liturgisch-musikalischen consuetudo spricht, so ist dies ein Beweis, daß trotz der Barbareneinfälle etwas von der Musik und Liturgie seiner ersten Kirche übrigblieb.

Welcher Art werden wohl Liturgie und Gesang dieser vorwestgotisch-spanischen Kirche gewesen sein? Werden sie eine Reminiszenz der römischen Kirche gewesen sein? War es eine Liturgie und eine Musik mit halb römischem und halb nationalem Charakter? In welcher Beziehung stand sie zur afrikanischen Kirche im Zeitalter des heiligen Augustin und dessen Vorgänger? Wie hier die religiösen und kulturgeschichtlichen Zusammenhänge sind, muß sich erst durch weitere Forschungen zeigen.

Wenn auch in der spanischen Kirche des 7. Jahrhunderts eine liturgisch-musikalische Einheit zu finden ist, so darf man doch nicht vergessen, daß jede Kirchenprovinz ihre eigenen Modismen und Gebräuche bis zum Jahre 633 besaß. Trotz der Bemühungen der westgotischen Kirche, ihren Kult und ihre Musik zu vereinheitlichen, wurde doch erst auf dem 4. Konzil von Toledo, dem St. Isidor von Sevilla vorstand, diese Vereinheitlichung zur vollen Wirklichkeit. Der Kanon 2 des Konzils schreibt vor: „Unus igitur ordo orandi atque psallendi a nobis per omnem Hispaniam atque Galliam (Ecclesia Narbonensis) conservetur, unus modus in missarum solemnitatibus, unus in vespertinis matutinisque officiis.“ Wir brauchen hier nicht näher darauf einzugehen, welche Bedeutung im liturgisch-musikalischen Sinn den Konzilien von Toledo zukommt. Wollen wir uns einen Begriff machen, welche Bedeutung man der Musik im westgotischen Spanien des 6. und 7. Jahrhunderts einräumte, so brauchen wir uns nur zu erinnern, daß jene hervorragenden Väter und Bischöfe, welche die spanische Nationale Liturgie so sehr förderten, alle ausgezeichnete Musiker waren. Von den anderen lateinischen Liturgien kennen wir gewöhnlich nicht den Namen der Komponisten; aber wir kennen die Namen einiger Verfasser von verschiedenen Formeln der mozarabischen Liturgie und des mozarabischen Gesanges. Die Mehrzahl derselben, soweit sie uns bekannt sind, lebten im 6. und 7. Jahrhundert, vom Jahre 550 bis 660. Deswegen begegnet uns selten eine andere Kirche — die römische ausgenommen — die wie die westgotische so viele Musiker in einem verhältnismäßig kurzen Zeitraum von wenigen Jahren stellt. In jenen Tagen bestanden hauptsächlich drei Musikschulen: Sevilla in Südspanien mit dem Komponisten Leander und Enzyklopedisten Isidor. Im Mittelpunkt steht Toledo mit den Komponisten Eugenius, Ildefons und Julianus; in der Tarraconensis ragt Saragossa hervor und das Wirken der Brüder Johannes und Braulius. Von diesen drei Schulen wollen wir uns besonders bei jener von Toledo aufhalten, die bis zum 11. Jahrhundert so reich an Meistern und Musikkopisten waren. Aber wir sollen nicht ver-

gessen, daß die westgotischen Kirchenlehrer nicht die Erfinder des ganzen liturgisch-musikalischen Repertoriums ihrer Kirche waren.

Die liturgisch-musikalische Ausbildung des Klerus der westgotischen Kirche bezeugt das 2. Konzil von Toledo 527 mit seinem Erlaß, daß die Knaben, welche sich auf den geistlichen Stand vorbereiten, in einem eigenen Gebäude beisammen wohnen sollen, und zwar neben der Kirche und in der Nähe des Bischofs. Um diese Zeit waren überhaupt in allen Kirchenprovinzen Spaniens bereits die Studien des Triviums und Quadriviums eingebürgert und wurden ergänzt durch die praktische Schulung in Liturgie und Musik. Das Dekret von Papst Siricius (384—398) an Himerius, Bischof von Tarragona, hatte schon befohlen, daß die Priestertumskandidaten von klein auf das Lektorenamt ausüben sollten.

Hier also war bereits der Grund gelegt zu den so außerordentlich verdienstvoll wirkenden Singknabenschulen; und man versteht zugleich, daß diese in Spanien wie in der römischen Kirche, auch in Frankreich und Deutschland einen einheitlichen Aufbau zeigen. Karl der Große und Ludwig der Fromme zunächst haben dann viel zu ihrer Förderung und damit zur Festigung der kirchlichen Musik und der allgemeinen Musikkultur in Deutschland getan. Dessen wollen wir heute gerne gedenken, da die Görres-Gesellschaft hier im weiten Umkreis der Stätte der berühmten Schola palatina, ihre Tagung abhält. Und wenn wir unsern Blick nach Süddeutschland schweifen lassen, bleibt er liebevoll auf dem schönen stillen Reichenau ruhen, dessen Gründer, Sankt Pirmin, von Spanien gekommen sein soll, und das in der nachkarolingischen Zeit die mitteleuropäischen Musikstätten durch Gelehrsamkeit in der Musiktheorie überragte.

Zum Glück sind uns in Spanien liturgisch-musikalische Kodizes erhalten geblieben, welche uns das vollständige Repertorium der westgotischen Kirche bieten. Und was bedeuten für die alte Musik Europas diese Kodizes? Diese Kodizes, wenn auch erst zu Beginn des 10. und 11. Jahrhunderts geschrieben, gehören zu den kostbarsten und bedeutendsten Musikhandschriften der lateinischen Kirche. Wir betonen das, weil sie ein durch hohes Alter ehrwürdiges Repertorium enthalten, das bis ins 6. und 7. Jahrhundert zurückreicht.

Leider bringen diese Kodizes nur die Liturgie und die Musik von Toledo. Tarragona und Sevilla hatten oft ein eigenes Repertorium, dessen Musik auch nicht erhalten ist. Wir wissen, daß das westgotische Orationale von Verona in und für Tarragona am Ende des 7. oder Anfang des 8. Jahrhunderts abgeschrieben wurde. Dort finden wir westgotische Neumen. Aber diese Neumen, die an dem Buchrand am Anfang des 8. Jahrhunderts

beigefügt worden sind, geben uns kaum einen Begriff der westgotischen Musik, die in Tarragona gebräuchlich war.

Die liturgischen Kodizes, die mit Musik erhalten sind, belaufen sich auf 20 Stück. Unter diesen sind erwähnenswert die mozarabischen Antiphonarien. Es gibt deren drei: Das Antiphonarium der Kathedrale von León, das von Toledo und das von San Millan de la Cogolla. Von diesen dreien ist das von León das bedeutendste. Lassen Sie mich an dieser Stelle eine Episode aus dem Jahre 1926 erzählen, als ich im Auftrag der Görres-Gesellschaft den berühmten Choralforscher Peter Wagner begleitete, der damals dank der hochherzigen Unterstützung durch die Görres-Gesellschaft eine Studienreise zur Erforschung mozarabischer Neumenhandschriften machen konnte. Bei der Ankunft in der Kathedrale von León konnte ich ihm ein altes Antiphonarium aus dem Anfang des 10. Jahrhunderts zeigen. Dieses Antiphonarium war die Abschrift eines anderen, das aus der Zeit des Westgotenkönigs Wamba um die Mitte des 7. Jahrhunderts stammte. Erstaunt blieb Peter Wagner stehen, als er den Kodex sah, nahm ihn dann in die Hand, küßte ihn und rief voll Jubel aus: „In ganz Europa haben wir kein derartig bedeutungsvolles Manuskript." Worin besteht seine Bedeutung? Sie liegt nicht nur darin, daß es die vollständige Musik der mozarabischen Liturgie enthält, sondern auch in seinem besonderen paläographisch-musikalischen Wert. Bisher kannten wir in Europa als älteste Neumendenkmäler nur gelegentliche Aufzeichnungen aus dem Ende des 8. Jahrhunderts. Der kastilianische Kopist nun betont im Vorwort zum Antiphonar von León: Er müsse eine neue Abschrift machen, da die Sänger seiner Zeit (Anfang des 10. Jahrhunderts) nicht mehr die alte Notenschrift lesen konnten. Aus dieser zufälligen Bemerkung gewinnen wir einen kräftigen Hinweis darauf, daß in Toledo im 7. Jahrhundert eine voll durchgebildete Musiknotation im Gebrauch war. Wenn die spanischen Sänger zu Anfang des 10. Jahrhunderts keinen genauen Begriff mehr hatten von der Bedeutung jener westgotischen Neumen, wie können dann diese Neumen noch gegen Ende des 8. und im Anfang des 9. Jahrhunderts auftreten? Die Behauptung des Kopisten von León weist sehr klar darauf hin, welch ehrwürdiges Alter jene westgotischen Neumen besitzen.

Bis heute haben sich viele Choralforscher und Musikwissenschaftler, unter ihnen der erwähnte Peter Wagner, sehr skeptisch verhalten, wenn von einer europäischen Musiknotation die Rede war, die weiter als bis in das 8. Jahrhundert zurückreichte. Einer ihrer Gründe, die sie anführten, war negativ: Es sind eben keine musikalischen Kodizes vor dem 8. Jahrhundert bekannt. Ein weiterer schwerwiegender Grund für ihre ablehnende Haltung sind die Worte des heiligen Isidor von Sevilla, der über die Musik schreibt: „Nisi

enim ab homine memoria teneantur, soni pereunt, quia scribi non possunt.“ All das bewog viele Musikwissenschaftler bis heute zu glauben, daß die Sänger der lateinischen Liturgie — sei es nun der römischen, ambrosianischen, gallikanischen oder mozarabischen — im Ausgang des 8. und während des 9. Jahrhunderts nur noch mündlich und schulmäßig fortgepflanzter Tradition gemäß sangen. Die Sänger mußten deshalb das ganze in der Kirche gebräuchliche Repertorium auswendig lernen. Dieses Musikgedächtnis mußte sich nicht nur die genauen Noten und Notengruppen, die auf eine bestimmte Silbe gesungen wurden, sondern auch die Intervalle der Melodie merken.

Vielen dieser Musikwissenschaftler haben wir erwidert: Wenn Griechenland eine musikalische Notation viele Jahrhunderte vor der christlichen Ära kannte, wenn im 3. Jahrhundert (um 270) nach Christus die christliche Gemeinde von Oxyrrhinchos in Ägypten Cantica in Buchstabennotation besaß, wie ist es dann möglich, daß die lateinische Kirche erst im 8. Jahrhundert eine Notenschrift kannte und benutzte? Eine liturgische Musik, die sich nur durch mündliche Überlieferung erhält, auch wenn sie ganz syllabisch und einfach ist, wird in wenigen Jahren sich umbilden und elend entarten. Vor den mozarabischen Kodizes Spaniens, in welchen sich Melodien finden, die so reich an Melismen und Neumengruppen sind, daß auf einen einzigen Vokal 60 bis 80 und mehr Noten gesungen wurden, fragte ich mich immer wieder: Wie ist es möglich, daß diese melodiae longissimae sich nur durch mündliche Überlieferung rein erhalten haben vom 6. und 7. Jahrhundert an bis herauf ins 10., wo diese Kodizes abgeschrieben wurden? Wenn die römische Kirche keine Handschriften mit Musik aus der Zeit des heiligen Gregor bewahrt hat, so besagt das noch lange nicht, daß nicht doch derartige Kodizes bestanden haben. Die angeführten Worte des heiligen Isidor von Sevilla sind metaphorisch zu deuten wie folgt: Die graphischen Zeichen können nicht die Intervalle und die Rhythmik des genaueren festhalten, natürlich auch nicht die Ausdrucksgebung und den Geist. Ähnliches begegnete uns unzählige Male, als wir in jungen Jahren die Pyrenäen auf der Suche nach Volksliedern durchwanderten. Der Hirte oder die Hirtin, der Ackersmann, die Mutter, die ihr Kindlein wiegte, sangen reiche Melodien, die aber, als wir sie zu Papier bringen wollten, viel von der natürlichen Schönheit und Urwüchsigkeit des ländlichen Liedes einbüßten.

Wer ungläubig bleibt, wenn er die Behauptung des Kopisten des Antiphonariums von León liest, wer sich skeptisch verhält vor dem Ausspruch des englischen Konzils von Cloveshove um 747, da es im Kanon 13 verlangt: „in baptismi officio, in missarum celebratione, in cantilene modo celebretur iuxta exemplar videlicet quod scriptum a

Romana habemus Ecclesia", diesen kann ich die Neumen des westgotischen Orationale zeigen, das im 8. Jahrhundert in Tarragona abgeschrieben und heute in Verona aufbewahrt wird. Noch mehr: Pater Alban Dold aus Beuron ist kürzlich auf lateinische Neumen aus dem 6. Jahrhundert gestoßen, die in einem Palimpsest von St. Gallen hervortraten. Derselbe Pater Dold konnte beweisen, wie in einem gallikanischen Lectionarium, einem Palimpsest von Wolfenbüttel aus dem 5. und 6. Jahrhundert, leere Stellen über dem Text erscheinen, die für die Aufzeichnung der Musik bestimmt waren.

Der Wert der mozarabischen Kodizes mit Musik steigt noch, wenn wir bedenken, daß sie ein musikalisch-liturgisches Repertorium aufbewahren, das schon im 7. und Anfang des 8. Jahrhunderts vollständig war und zu dem wenig hinzugefügt wurde bis zu seiner Abschaffung um die Mitte des 11. Jahrhunderts.

Die Frage nach dem Ursprung des mozarabischen Gesangs

Eine andere der aktuellsten Fragen auf unserm Gebiet ist diese. Um über die Frage des liturgischen Gesangs eines Landes sprechen zu können, muß auch die Frage nach der Liturgie dieses Landes herangezogen werden.

Vorbemerkungen: 1. Es ist eine heute fast von allen anerkannte Tatsache, daß die mozarabische Liturgie und Musik zum Teil lateinischen, zum Teil orientalischen Ursprungs sind.

2. Als die Westgoten im Jahre 507 in Spanien einfielen, besaß Spanien bereits eine Liturgie und Musik.

3. Der König Reccared trat im Jahre 587 zum Katholizismus über. Bis zu dieser Epoche pflegten die Kirchen Spaniens, die mit Rom verbunden waren, ihre traditionelle Liturgie und Musik.

4. Die Westgoten besaßen, als Arianer, ihre eigene Liturgie und ihren eigenen Gesang byzantinischen Ursprungs. Auch nachdem sie sich in Spanien niedergelassen hatten, hielten sie ihre Beziehungen mit Konstantinopel aufrecht.

Nach diesen Vorbemerkungen können wir an die Frage herantreten:

Welches ist der Ursprung der Liturgie und Musik, die in den mozarabischen Kodizes aufbewahrt sind?

Da die mozarabische Liturgie so viele Analogien mit der gallikanischen aufweist, haben manche geglaubt, daß beide Liturgien denselben Ursprung besaßen. Es bestehen tatsächlich solche Analogien, doch kann bis heute niemand angeben, was die mozarabische Liturgie aus der gallikanischen, und umgekehrt, was die gallikanische Liturgie aus der mozarabischen entnommen habe. Von unserer westgotischen Liturgie und Musik besitzen wir wenigstens noch die Kodizes. Von der gallikanischen Liturgie aber haben wir keinerlei

musikalische Handschriften. Wenn es uns im Laufe der Zeit vergönnt sein wird, die Melodien der alten Kirchen Spaniens zu übertragen, dann werden wir auch erfahren, worin die Musik der gallikanischen Liturgie bestand.

Andere haben vermutet, daß die mozarabische Liturgie, wie die gallikanische, von Mailand ausging. Dank dem Interesse des Kardinals Schuster, des Erzbischofs von Mailand, und der ausgezeichneten Fachkenntnisse des Paters Gregor Ma Sunyol, Benediktiner von Montserrat, ist man gegenwärtig daran, die Bücher des ambrosianischen Gesangs zu studieren, zu übertragen und herauszugeben. Auf Grund dieser Studien können wir heute die eben angedeutete Theorie widerlegen. Dazu brauchen wir nur an drei Tatsachen zu erinnern: 1. während des 6. und 7. Jahrhunderts, der goldenen Epoche der westgotischen Musik, war die ambrosianische Liturgie verfallen und konnte infolgedessen nicht als Muster dienen. 2. Eine der typischen musikalischen Formeln der Mailänder Liturgie waren die Hymnen. Die typischen Hymnen der mozarabischen Liturgie hingegen — im allgemeinen ohne Musik erhalten — sind sehr verschieden von den ambrosianischen. 3. Die musikalischen ambrosianischen Kodizes stammen aus dem 12. Jahrhundert. Vor kurzem fand Pater Sunyol einige Fragmente aus dem 11. Jahrhundert. Das bedeutet, daß wir nicht wissen können, wieweit diese die ursprüngliche ambrosianische Musik widerspiegeln.

Einige Spanier stellten die Hypothese auf, daß die mozarabische Musik das ausschließliche Werk der spanischen Bischöfe des 6. und 7. Jahrhunderts gewesen sei. Sie vergessen aber hierbei, daß jene Bischöfe wohl Verfasser von einigen liturgischen Formeln und einigen Gesängen waren, aber nicht vom ganzen Repertorium. Außerdem ist der Reichtum an Melismen und Notengruppen, den viele Melodien der mozarabischen Kodizes aufweisen, keineswegs typisch für Spanien. Gerade wegen diesen Melismen, die an die orientalische Musik erinnern, haben andere spanische Musikwissenschaftler geglaubt, daß diese nichts anderes seien als Reminiszenzen an den Aufenthalt der spanischen Bischöfe in Konstantinopel.

Andere wieder haben gemeint, daß die mozarabische Liturgie nichts anderes sei als die ursprüngliche Liturgie Roms. Bis heute jedoch wissen wir nichts über die römische christliche Musik der ersten Jahrhunderte. Alles, was bis heute über die vorgregorianische Musik geschrieben wurde, ist ohne positives Ergebnis geblieben.

Es wurde auch die Behauptung aufgestellt, daß die mozarabische Liturgie lediglich eine Verschmelzung jener Liturgie und Musik sei, die die Westgoten nach Spanien mitgebracht haben, mit jener, die sie bei der alten Kirche Spaniens angetroffen haben. Darauf müssen wir erwidern, daß wir bis heute nichts Bestimmtes aussagen können über die Liturgie und Musik

der arianischen Westgoten. Wir wissen auch nichts über die ursprüngliche christliche Musik in Spanien. Es ist außerdem sehr fragwürdig, ob die spanischen Bischöfe liturgische und musikalische Formeln von einer arianischen Liturgie annehmen konnten, die doch bis dahin der römischen Kirche feindselig gegenüberstand. Sei dem wie immer, sicher ist, daß wir in der mozarabischen Musik Eigentümlichkeiten und Elemente der orientalischen Musik antreffen. Das sind die reichen Melismen, die dem lateinischen Abendland nicht eigen sind, und einige Neumen, deren musikalische Schreibart etwas an Byzanz erinnert.

Schließlich tritt noch eine andere Ansicht auf, die heute, dank den Studien von deutschen Exegeten und Liturgisten, höchst aktuell ist. Wir beziehen uns auf die mögliche Abhängigkeit der Liturgie Spaniens von der ursprünglichen Kirche Afrikas. Wegen der großen Nähe der beiden Landgebiete, der Leichtigkeit ihrer Verbindungen und dem Einfluß, den die Väter und Konzilien der Kirche von Afrika auf jene von Spanien ausgeübt haben, ist es natürlich, daß Spanien Elemente aus der afrikanischen Liturgie herübernahm. Aus Feststellungen der jüngsten Zeit ersehen wir, wie die Analogien, die zwischen dem afrikanischen und dem spanischen Symbolum bestehen, von größter Bedeutung sind. Doch noch mehr:

Als Peter Wagner die Texte der Responsorien der mozarabischen Liturgie 1930 studierte, äußerte er sich über das ehrwürdige Alter der Melodien ihrer Versikeln wie folgt: „Vielleicht sind sie noch älter als sämtliche uns in den römischen Gesangbüchern vorliegenden Formeln." Zu all dem kommen noch die neuen Funde und Feststellungen, die von anderen deutschen Gelehrten während der letzten Jahre gemacht wurden. Wir dürfen nicht vergessen, daß die literarische Grundlage eines liturgischen Repertoriums immer ein biblischer Text ist. Das Studium des lateinischen Textes des Psalteriums und anderer in der alten Liturgie Spaniens gebräuchlichen biblischen Bücher haben nach Prof. Arthur Allgeier Freiburg i. Br., und P. Alban Dold, Beuron, ergeben, daß jene lateinische Version, welche in der westgotischen Kirche Spaniens gebrauchte Texte aufweisen, die älteste in Europa ist. Diese Feststellungen zeigen auch, daß Spanien diese lateinische Bibelversion von der afrikanischen Kirche übernahm, und zwar schon zur Zeit Tertullians im 2. Jahrhundert. Was Professor Allgeier in der Frage des lateinischen Psalteriums Spaniens feststellen konnte, hat P. Alban Dold auch in verschiedenen biblischen Büchern des früheren Spaniens bestätigt. Die Proverbientexte kommen in einer Fassung, die sich mit derjenigen der Zitate Cyprians deckt, also afrikanischer Herkunft. In der Bibel von Valvanera, welche früher im Escorial bewahrt wurde, stehen Lesungen, die sich sehr oft mit Zitaten aus Cyprian, ja selbst aus Tertullian decken — wie

P. Johannes Schildenberger aus Beuron in seinem Werk über die lateinischen Proverbien beweisen wird —, also auch afrikanischen Einfluß verraten.

Diese Tatsache eröffnet ganz neue Ausblicke für das Studium der Anfänge der westgotischen Musik und Liturgie. Leider ist uns bis heute nichts Konkretes bekannt über das Wesen dieser Liturgie und Musik der afrikanischen Kirche zur Zeit des heiligen Augustin und seiner Vorgänger.

Eine Untersuchung der musikalischen Paläographie des westgotisch-mozarabischen Repertoriums ergab folgendes: 1. Was den Reichtum der Neumen anlangt, so hält die westgotische Musik jeden Vergleich aus mit anderen Schulen Europas aus dem 10. und 11. Jahrhundert. 2. Was vor allem wichtig ist: Die neumatischen Kodizes zeigen uns, daß die Schule von Toledo vielleicht die primitivste Spaniens war. Ihre musikalische Schreibweise weist breite, ungefüge Neumen auf, mit wenig Wechsel der Form; es fehlt die Diastematie, und alle Neumen sind horizontal geschrieben. Ein kostbares Denkmal aus dieser Schule besitzen wir kaum wieder in einem Fragment, das vor wenigen Jahren in den Archiven von Coimbra entdeckt wurde. Dieses Fragment ist das einzige Andenken an die westgotische Liturgie in Portugal, das wir besitzen. Es beweist, daß die Kirche in Lusitanien, obwohl sie schon im 6. Jahrhundert die römische Liturgie angenommen hatte, doch in einigen ihrer Kirchen die westgotisch-mozarabische Musik beibehielt. 3. Die Kodizes von Silos, von San Millan de la Cogolla, Compostela, León und San Juan de la Peña in Aragonien enthalten eine musikalische Schreibweise mit Neumen von größter Mannigfaltigkeit; schlanke, anmutige Neumen mit etwas betonter Diastematie, alle durchaus vertikal geschrieben.

Bis heute konnte man die Melodien der westgotischen Kodizes nicht entziffern. Wir haben immer noch zu wenig Ausgangspunkte, die den Schlüssel zur Interpretation solcher Neumen bilden könnten. Woher kommt das? Die Antwort ist einfach. Die Sache geht aus von dem wiederholten Drängen Roms, das nach der endgültigen Einführung der römischen Liturgie im Reiche Karls des Großen nicht aufhörte, an der Abschaffung der nationalen spanischen Liturgie zugunsten der römischen zu arbeiten. Diesem beständigen Drängen Roms ist es zuzuschreiben, daß die Könige von Aragon und Kastilien in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts die fast vollständige Abschaffung des Ritus und Gesangs der mozarabischen Liturgie zugunsten der römischen verordneten. Diese plötzliche Abschaffung geschah nun gerade in der Zeit, als die diastematische oder intervallmäßige Notation in Europa aufkam und dadurch die genaue Intervallfolge der Melodien ausgedrückt werden konnte. Die anderen abendländischen Länder, zuerst die romanischen, haben damals ihre liturgischen Gesangbücher umgeschrieben und den choralen

Melodienschatz in lesbarer Notation überliefert. Unserer spanischen Kirche war die Notwendigkeit bzw. Möglichkeit benommen, die westgotischen Neumen in einer genau bestimmten Diastematie umzuschreiben. Die mozarabischen Kodizes, die aus Spanien stammen und jetzt im British Museum aufbewahrt werden, scheinen die letzten Abschriften zu sein, die in der mozarabischen Kirche Spaniens gebraucht wurden; aber ihre Neumen stellen schon die Musik der römischen Liturgie dar. Aus dem Ende des 11. und aus dem 12. und 13. Jahrhundert fehlen uns mozarabische Handschriften und damit eben auch feste Ausgangspunkte zur melodischen Transkription dieser ehrwürdigen Weisen.

Trotzdem sind uns einige Melodien aus dem mozarabischen Repertorium bekannt: Einige, weil sie in das römische Repertorium aufgenommen wurden, andere, die zufälligerweise übertragen werden konnten.

Religiös-mystischer, zu dramatischem Ausdruck neigender Gehalt und Dialogform sind die wichtigsten Charakteristika vieler Gesänge des mozarabischen Repertoriums. Der Gesang des Pater noster in der Messe in gewisser Dialogform, wobei das Volk bei jeder vom Priester gesungenen Bitte mit Amen antwortet, ist eine der ältesten Melodien der lateinischen Kirche. Nach Peter Wagner kann sie bis ins 4. Jahrhundert zurückreichen.

Eine andere sehr aktuelle Frage ist die Frage des römischen Ritus und Gesangs in Katalonien. Bis heute hatte man geglaubt, daß der römische Ritus und Gesang erst im 11. Jahrhundert in Katalonien gebräuchlich gewesen wäre.

Auf Grund der Funde, die wir jüngst persönlich machten, können wir feststellen, daß Katalonien bis zum Einzug der Araber mit Kastilien zusammenging und die westgotische Liturgie pflegte. Aber schon gegen Ende des 8. und im 9. Jahrhundert, als die Wiedereroberung einsetzte, verband es sich mit der Kirche Frankreichs, und zwar der Narbonensis. Die Verpflanzung der römischen Liturgie und Musik in das Reich Karls des Großen war mit ein Grund, daß man in dem Maße, als die Wiedereroberung in Katalonien fortschritt, den römischen Ritus und die Musik annahm. Dieser Punkt, der bis heute fast allen Liturgisten und Musikwissenschaftlern unbekannt war, erklärt, warum Katalonien — wenigstens seit den Anfängen des 10. Jahrhunderts — eine charakteristische Notation hatte. Diese war noch immer neumatisch (d. h. Gruppen von zwei, drei, vier und mehr Noten treten miteinander verbunden auf). Sie erscheint mit Neumenpunkten (d. h. mit einfachen Noten), die kaum miteinander verbunden sind. Diese Notation ist auch ganz diastematisch. Sie wurde von den Mönchen von Ripoll gefunden. Als neumatische Notation erinnert sie uns an die

mozarabische. Mit ihren Neumenpunkten und ihrer Diastematie gemahnt sie an die aquitanische Notation aus Südfrankreich.

Die Frage der Tropen und Sequenzen ist eine Frage, die bis vor wenigen Jahren nur die Hymnologen und Liturgisten interessierte. Heute aber interessiert diese Frage besonders die Musikhistoriker und die Romanisten. Über den Ursprung der Verwendung in Spanien kannten wir bis jetzt sehr wenig.

Dank der Annahme des römischen Ritus und der Musik sowie der engen kulturellen Beziehungen, welche die Klöster Kataloniens mit jenen Südfrankreichs unterhielten, hauptsächlich mit Saint-Pierre de Moissac und Saint-Martial de Limoges, fand der Gebrauch der Tropen und Sequenzen und das liturgische Drama in Katalonien sehr schnell Eingang. Diese waren der mozarabischen Liturgie fremd. Wenn wir das sagen, so wollen wir nicht darüber diskutieren, daß nicht auch die Preces der westgotischen Liturgie als Vorläufer der Prosen und Sequenzen und die hochdramatischen Texte der mozarabischen Liturgie Keime des liturgischen Dramas enthalten konnten. Das Kloster von Ripoll für Katalonien und San Millan de la Cogolla für Kastilien waren zwei Zentren, die eine Fülle von Tropen und Sequenzen erzeugten. Beide Klöster strahlten die musikalische-liturgische Kultur Frankreichs über ganz Spanien aus. Die musikalische Eigenart, der wir in vielen dieser spanischen Sequenzen begegnen, ist das volkstümliche Gepräge derselben.

Und wie dieser volkstümlichen Melodik Typismus ein Charakteristikum vieler Tropen und Sequenzen Spaniens ist, so haben uns anderseits viele Volkslieder bei uns bis auf den heutigen Tag einen liturgischen Typismus und Anklänge an das mittelalterliche religiöse Lied bewahrt. Lassen Sie mich noch kurz erwähnen, daß das spanische Volkslied vielleicht mehr als jedes andere Europas an die Troubadour- und Trouvèresmelodien des Mittelalters erinnert. Noch mehr: Es hat wie kein anderes Volkslied Europas am innigsten das religiöse Empfinden des Volkes bewahrt.

Wie stellt sich die spanische Kirche zur Frage der früheren mehrstimmigen Musik?

Santjago de Compostela war im 12. Jahrhundert Mittelpunkt einer mehrstimmigen Kunst in Spanien. Diese Schule war sehr eng verbunden mit der Schule von St. Martial zu Limoges in Südfrankreich. Compostela in Galizien war im 11. und 12. Jahrhundert von Pilgerzügen aus ganz Europa viel besucht, auch aus Deutschland kamen viele Pilger. Die Straßen, die nach Compostela führen, bezeichnen zugleich den Weg, den die romanische Architektur und ebenso die epische Dicht- und Liedkunst genommen hat.

Die Pilger, die auf jenen Straßen zogen, sangen Lieder, die einen in lateinischer, die anderen in ihren Vulgärsprachen. Eines der bekanntesten, welches wir in dem Codex Calixtinus von Compostela finden, ist das des Herrn Sanktiagu mit deutsch-flämischem Text und Musik aus dem 12. Jahrhundert. Der Klerus von Compostela war in Frankreich und England gebildet, also in den Ländern, wo seit langem die Mehrstimmigkeit zu Hause war. Da strömten also viele religiöse, künstlerische und folkloristische Elemente zusammen; die kulturellen Anregungen häuften sich förmlich.

Wenn wir über die mehrstimmige Musikpflege in Spanien sprechen, müssen wir wieder an Toledo denken, wo die Kathedrale im 13. Jahrhundert als Nachbild von Notre-Dame von Paris erstanden ist. Die Stadt Toledo war im 12. und 13. Jahrhundert aber auch eine Hauptstätte für gelehrte Studien, in der die philosophischen und mathematischen Werke der Araber bzw. ihre Übersetzungen der griechischen antiken Schriftsteller ins Lateinische übertragen wurden und nun ihren Weg nach ganz Europa nehmen konnten. In der Kathedrale von Toledo wurden während des ganzen 13. Jahrhunderts die mehrstimmigen Kompositionen, Organa, Conductus, Motetten, ausgeführt. Ob das gesamte Repertorium von Toledo aus Notre-Dame und St. Viktor von Paris stammt, ist noch nicht festgestellt worden. Es ist eine Tatsache, daß wir in diesem Repertorium Stücke finden, die nur in Toledo und Burgos vorkommen, und andere, die von spanischen Komponisten geschrieben worden sind. — Was wir von Toledo gesagt haben, könnten wir zum Teil auch von Burgos und von Katalonien feststellen.

Die Frage der Troubadour-Melodien: Die Bemühungen der deutschen Forschung, die Grundlagen des Minnesanges festzustellen und die Frage des Rhythmus der provenzalischen und französischen Troubadour-Melodien zu klären, sind überall bekannt. Seit 30 Jahren haben die Musikhistoriker und die Romanisten sich bemüht, um die alten Melodien des Minnesanges rhythmisch gut zu übertragen. Bis jetzt aber kannten wir kein Manuskript, in dem die Notation richtig mensural und ganz konsequent abgeschrieben worden wäre. Solche Manuskripte hatten wir nur für die mehrstimmige Musik. Deshalb hatte man gemeint, daß der Rhythmus der Troubadour-Melodien derselbe wäre wie der der mehrstimmigen Musik. Heute kann ich mehr Klarheit auf diesem Gebiet bringen.

Ein Punkt, den wir bis heute nicht genügend beachtet haben und der die Blütezeit der spanischen Musik im 13. Jahrhundert widerspiegelt, liegt in der Tatsache der religiösen musikalischen Lyrik, wie sie in der vulgären Sprache Spaniens ausgedrückt wird. Alfons X., der Weise, König von Kastilien und León, hatte eine besondere Vorliebe für Poesie und Musik. Seine Cantigas de Santa Maria sind von Fachleuten nach

ihrer literarischen Seite hin erforscht und herausgegeben worden, nicht mit gleicher Zuverlässigkeit nach ihrer musikalischen Seite hin. Fast keiner der Forscher, die die Melodien dieser Cantigas nach ihren musikalischen Werten hin untersucht haben, kannten die Probleme der europäischen und besonders die der spanischen mittelalterlichen Musik. Deshalb ließen sie sich zu sehr von ihrer Phantasie leiten. Es war vor allem der gelehrte Arabist der Universität Madrid, Julian Ribera, der hierin stark aprioristisch vorging. Er wollte nachweisen, daß das musikalische Repertorium der Cantigas ein Denkmal der arabischen Musik sei, und daß die ganze lyrische Musik des 12. und 13. Jahrhunderts in Frankreich in der Provence und sogar in Deutschland von den Arabern Spaniens herrühre. Diese Theorie, die in England, Nordamerika und sogar in Frankreich großen Anklang fand, wurde sofort in Deutschland durch die Romanisten und Musikhistoriker abgelehnt. Heute kann ich auf Grund der musikalischen Notation der Cantigas die Theorie von Ribera durchaus ablehnen.

Während der letzten Monate konnten wir die musikalische Seite der Cantigas studieren auf Grund von Photographien der Kodizes des Klosters des Escorials, die wir aus Barcelona haben. Als Ergebnis dieser Studien können wir heute folgendes feststellen: Das Repertorium der 420 Cantigas de Santa Maria von Alfons dem Weisen, so wie sie uns mit Musik erhalten sind, ist vorläufig das bedeutendste Denkmal musikalischer einstimmiger Lyrik Europas, welches wir aus dem Mittelalter haben. Die Musik enthält keine Beziehungen zur orientalischen Musik der Araber. Diese Melodien, die in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts verzeichnet wurden, weisen eine so vollendete musikalische Schreibweise auf, wie sie in Frankreich und den anderen Musikländern erst im 14. Jahrhundert vorkommt. Die musikalische Notation der Cantigas besitzt stets eine ganz bestimmte und konsequente Mensuralnotation. Vergleicht man ihre Musik mit jener der provenzalischen und französischen Troubadours des 12. und 13. Jahrhunderts — so wie sie bis heute übertragen wurden —, so ergibt sich, daß diese häufig ohne Anmut, ohne Geschmack, ohne Seele erscheint. Augenblicklich können wir nicht sagen, ob das von der schlechten rhythmischen Transkription der Troubadour-Melodien herrührt, oder ob diese tatsächlich nicht besser sind. Es ist sicher, daß die Melodien der provenzalischen Troubadours und im allgemeinen auch die der französischen Trouvères mit einer Quadratnotation aufgezeichnet sind, die aus sich allein heraus uns keinen genauen Begriff von ihrem Rhythmus und ihrem Takt gibt. Dasselbe können wir von den Melodien der deutschen Minnesänger des 13. Jahrhunderts und von den italienischen Laudi in den Anfängen des 14. Jahrhunderts sagen.

Die Melodien der oben genannten Cantigas hingegen sind in den beiden Kodizes des Escorials mit einer wunderschönen Mensuralnotation aufgezeichnet. Und gerade diese Manuskripte wurden bis jetzt von keinem Musikwissenschaftler richtig studiert. Diese Melodien, so wie sie dort abgeschrieben sind, weisen eine rhythmische Mannigfaltigkeit und einen melodischen Reichtum ohnegleichen auf, so daß wir nicht zweifeln, daß an dem Tag, an dem es uns möglich sein wird, sie herauszugeben, ihr Bekanntwerden in der musikalischen und literarischen Welt Aufsehen erregen wird. In ihnen herrscht das volkstümlich-rhythmische und melodische Element vor mit einer Anmut und einer Mannigfaltigkeit, wie es uns bis heute in der Liedkunst der Troubadours und Minnesänger Europas unbekannt ist. Die Fachleute, die über die Musik des Mittelalters gearbeitet haben, haben geglaubt, daß die höfische einstimmige Musik des 12. und 13. Jahrhunderts immer parallel zur religiösen und profanen mehrstimmigen Musik dieser Jahrhunderte verlaufen sei. Und da diese mehrstimmige Musik — hauptsächlich die von Notre Dame in Paris — stets den ungeraden Takt benützt, der nach den Theoretikern der vollkommenere war, glaubten sie, daß die profane, lyrische, einstimmige Musik immer demselben Kriterium des ungeraden Taktes folgen müsse. Die Cantigas de Santa Maria von Alfons dem Weisen bekunden jedoch gerade das Gegenteil. In ihnen tritt der ungerade modale Rhythmus zusammen mit dem binären mensuralen Rhythmus auf. Dieser ungerade modale Rhythmus ist mit einer Freiheit und einem Reichtum rhythmischer Schattierungen behandelt, daß wir bis heute keinen ähnlichen Fall in Europa kennen, soweit die bisherige Übertragung der Troubadourmelodien herangezogen werden kann. Die monumentale Ausgabe der Musik der Cantigas, die wir für das Jahr 1937 für die Denkmälerausgabe der Bibliothek de Catalunga in Barcelona angekündigt hatten und für die wir die literarische Mitarbeit des Romanisten Dr. Hans Spanke in Duisburg gewonnen hatten, konnte wegen der kommunistischen Revolution in Spanien nicht verwirklicht werden. Jetzt wissen wir weder wann noch wo diese Ausgabe erscheinen wird; das wissen wir jedoch, daß ihre Veröffentlichung neue Wege für das Studium der musikalischen Lyrik Europas im Mittelalter eröffnen wird.

Außer dem rhythmischen, melodischen und modalen Reichtum weisen die Cantigas der Santa Maria so starke mystische und religiöse Empfindungen auf, wie wir sie niemals in den andern Repertorien des 13. Jahrhunderts gefunden haben. Es ist eine bekannte Tatsache, daß der religiöse dramatische Mystizismus, den wir bei den Meistern der klassischen Polyphonie des 16. Jahrhunderts in Spanien antreffen, sich mit dem religiösen Mystizismus

der spanischen Maler und Mystiker jener Zeit vergleichen läßt. Die Musikwissenschaftler waren bis heute der Ansicht, daß der mystisch-dramatische Ausdruck der spanischen Schule erst im 16. Jahrhundert begonnen hat. Doch dem ist nicht so. Wir treffen schon früher Fälle von diesem mystisch-dramatischen Ausdruck an, und zwar in der Polyphonie des 15. und zum Teil in jener des 14. Jahrhunderts. Noch mehr: Wir finden diesen Ausdruck bereits in den Sequenzen von Kastilien und Katalonien im 12., 13. und 14. Jahrhundert. Wir finden ihn ganz besonders aber in den Kompositionen, die aus dem sogenannten mozarabischen Repertorium stammen. Wir begegnen diesem mystisch-dramatischen und volkstümlichen Ausdruck auch in den Cantigas de Santa Maria von Alfons dem Weisen. Um Ihnen einen Begriff davon geben zu können, erlauben Sie, daß ich Ihnen einige typische Beispiele aus den obengenannten Cantigas vorsinge. Ihr musikalischer Aufbau ist derselbe wie der der französischen Virelai, wenn auch einige den musikalischen Aufbau der profanen mittelalterlichen Rondeaux zeigen. Es soll auch erwähnt werden, daß der obengenannte Dr. Spanke nachweisen konnte, daß die literarisch-musikalische Form der Virelai, die in den Cantigas so reichlich vorhanden ist, früher schon auftrat in den lateinischen Conductus aus Saint Martial de Limoges in den Anfängen des 12. Jahrhunderts und in andern Conductus aus dem Kloster von Ripoll in Katalonien in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts, die mit Musik erhalten sind.

Die spanische Musik im 14. Jahrhundert

Ehe ich zum Schluß komme, erlauben Sie mir einige Worte über die mehrstimmige spanische Musik im 14. Jahrhundert. Seit einigen Jahren haben die Musikwissenschaftler viel diskutiert über die Bedeutung der Bulla Docta sanctorum Patrum decrevit auctoritas, die Papst Johann XXII. um 1324/25 herausgab. Während die Choralforscher in ihr eine absolute Verteidigung des Gregorianischen Gesangs und eine Verwerfung der mehrstimmigen Musik zu sehen glaubten, haben einige Musikwissenschaftler in Papst Johann XXII. einen erbitterten Gegner der mehrstimmigen Musik und des Fortschrittes in der kirchlichen Kunst gesehen. Um diese Frage eingehender zu studieren, arbeite ich seit mehr als 20 Jahren an der Herausgabe eines Werkes über die Musik des 14. Jahrhunderts in Katalonien. Bei dieser Arbeit sah ich mich gezwungen, das ganze musikalische Gebiet jener Zeit im Königreich Katalonien-Aragonien zu erforschen. Bis heute habe ich mehr als tausend Dokumente gesammelt, hauptsächlich aus der Kanzlei der Könige von Katalonien-Aragonien. Wäre die kommunistische Revolution in Spanien nicht gekommen, so würde ich heute in meinen Forschungen in

den Registern der päpstlichen Kurie von Avignon, die gegenwärtig im Vatikan aufbewahrt werden, weiter vorangekommen sein.

Aus den Ergebnissen meiner Studien über diesen Punkt kann ich feststellen, daß Johann XXII. die mehrstimmige Musik der Ars antiqua der Schule von Notre Dame in Paris, die während des 12. und 13. Jahrhunderts geschrieben worden war, nicht einfachhin verbot. Die Bulle richtet sich speziell gegen die religiöse Polyphonie der Schule von Petrus de Cruce und von Philippe de Vitry, aber nicht eigentlich gegen ihre Technik, sondern gegen ihren Gehalt. In dieser neuen Musik herrscht nicht das religiöse Empfinden vor, das wir in den o r g a n a von St. Martial de Limoges, in jenen von Santiago de Compostela und in der Schule von Notre Dame in Paris im 12. und 13. Jahrhundert antreffen. In der Musik von Petrus de Cruce und von Philipp de Vitry sollte eine neue Musik geschaffen werden in der Form einer weltlichen Kunstmusik, die nun auf das religiöse und liturgische Gebiet übertragen zu werden begann. Die neue Schule verkehrte nicht nur den religiösen Sinn und Zweck der alten Polyphonie, sondern zerstörte gleichzeitig vielfach auch den liturgischen Text, den sie zu singen vorgab. Das war der Grund, warum Papst Johann XXII. verbot, daß diese Musik weiterhin in der Kirche aufgeführt würde. Dieses päpstliche Verbot war jedoch keineswegs ein Angriff auf die Fortschritte der kirchlichen Musik. Die Wirkung desselben erwies sich nicht nur als negativ. Eben dieses Verbot zeitigte ein positives Ergebnis. Ihm ist es zu verdanken, daß mit der Zeit die Musiker sich bemühten, einen Stil religiöser mehrstimmiger Musik zu finden, der gleichzeitig modern und tieffromm und mystisch war. Die Musiker, die am meisten zur Bildung dieses Stils beitrugen, waren gerade die Sänger der päpstlichen Kapelle von Avignon. Und die Kirchen, die dieses musikalische Erzeugnis von Avignon mit größter Begeisterung aufnahmen, waren jene in Südfrankreich und im Königreich Katalonien-Aragonien.

Die Archive der Kanzleien von Barcelona weisen einen Reichtum von Urkunden auf über die Ausführung der religiösen und profanen Musik in den Schlössern der katalanischen Könige. Die Urkunden über Rechnungen und Ausgaben für die höfischen Musiker sind vielleicht einzigartig in Europa. Diese, zusammen mit den Registern über Introitus und Exitus der Kanzlei von Avignon werden helles Licht darauf werfen, zu welcher musikalischen Bedeutung der päpstliche Hof in Avignon und der Hof von Katalonien einst der religiösen Musik verholfen haben.

Deutschland ist auf musikwissenschaftlichem Gebiet das führende Land; und ich bin stolz darauf, durch die deutsche musikwissenschaftliche Schule hindurchgegangen zu sein. Es ist mir eine große Freude, daß ich als Biblio-

thekar an der Biblioteca de Catalunya zu Barcelona deutsche Forscher nach Kräften unterstützen und als Forscher der deutschen Musikwissenschaft viel Materialien und Ergebnisse vorlegen konnte und hoffentlich es bald wieder tun kann. Nicht zuletzt dient es mir zu Trost und Stärkung, in der Görres-Gesellschaft eine Sammelstätte deutscher Wissenschaft und Geisteskultur zu wissen, in der als hochgeachtetem Treuhänder die Verbindungen zwischen meinem spanischen Vaterlande und Deutschland, das meine zweite Heimat geworden ist, liebevoll gepflegt werden.

Drei philoſophiſche Jubiläen (Descartes, Wolff, Bolzano)

Von Profeſſor Dr. Adolf Dyroff in Bonn

Die geſchichtlichen Jahreszahlen können manchmal auch einen tapferen Mann zum pythagoreiſchen Zahlenaberglauben verführen. Das Jahr 1937 macht keine Ausnahme. 1637 erſchien Descartes Discours de la Méthode, 1737 der abſchließende zweite Band von Chriſtian Wolffs Theologia Naturalis, die Kants „Kritik der reinen Vernunft" durch Gegendruck ſo machte, wie ſie iſt, 1837 Bolzanos „Wiſſenſchaftslehre". Jedenfalls iſt es auffallend, daß der Rationalismus ſeinen Hauptangriff 1637, 1737 und 1837 vorträgt, auffallend auch, daß in dieſen drei Jahren gerade Schriften hervorbrechen, die die Oriflamme der Methode aufhiſſen; Descartes macht durch dies Wort den Titel der ſeinigen prunkend, Wolff ſchreibt ſtolz hin: Theologia naturalis methodo scientifica pertractata, und Bolzanos noch ſtolzeres Wort „Wiſſenſchaftslehre" weiſt mit den Fingern auf das, was hinter ihm ſteckt.

Doch ich möchte nicht länger durch den Hinweis auf ein Zuſammentreffen peinigen, das uns unbegreiflich iſt, auch wenn es ſinnvoll wäre. Nur auf eine weitere Gemeinſamkeit im Hervortritt jener drei Werke ſei noch aufmerkſam gemacht. Der „Discours" mußte erſt in dem zur Zauderei und Ängſtlichkeit von Natur geneigten Gemüte des Franzoſen eine längere Leidenszeit durchmachen, bis er wie ein Geſchoß entlaſſen wurde. Der Schleſier Wolff ward durch Vorleſungen und andere Abhaltungen verhindert, vor 1737 ſeiner gewaltigen Schöpfung die Bekrönung zu gewähren. Bei dem Halbitaliener Bolzano waren es verlegeriſche Befürchtungen, die der Wiſſenſchaftslehre bis zum Jahre 1837 den Ausbruch in die Öffentlichkeit verſperrten. Es ſieht wirklich ſo aus, als wäre die Zahl 137 ein eiferſüchtiger, habgieriger Dämon, der es darauf abgeſehen hätte, für zwei Jahrhunderte den Rationalismus zu pachten. Heute von der Zinne des Jahres 1937 her ſchauen wir freilich ohne Furcht vor irgendeiner Erneuerung des Rationalismus auf jene drei Jahre zurück. Uns können ſelbſt die zeitlich ferner ſtehenden Wolff und Descartes noch viel ſagen, wie ſie mitten in den Tagen einer philoſophiſchen und künſtleriſchen Romantik Bolzano, dem Sohne eines Italieners, noch viel geſagt haben.

Doch wir wollen nicht, wenn es auch nicht ohne Frucht bliebe, vom letzten, von der Wissenschaftslehre Bolzanos her, den Weg rückwärts bis zur Quelle hinaufgehen. Es empfiehlt sich zunächst, die Quelle aufzusuchen und den rasch hochangewachsenen Strom bis dorthin zu verfolgen, wo er begann, sich durch eine Sanddüne zu ergießen, die man Positivismus nennt. Der äußeren Form nach stehen Descartes' „Prinzipien" von 1644 der „Theologia naturalis" Wolffs und der Wissenschaftslehre Bolzanos näher als der Discours. Denn dieser ordnet nicht leblose Lehrsätze, sondern erzählt die eigene geistige Entwicklung des Schriftstellers selbst, und er ist sogar noch persönlicher als die Meditationes von 1641, die nicht eigentlich erzählen, sondern entwickeln, die nicht geistige Geschichte eines lebendigen Menschen, sondern die Entwicklung von freilich noch recht leibhaftig hingestellten Gedanken geben. Dem Gehalt nach drängen sich im Discours mehrere vorwiegende Denkneigungen des Descartes in den Vordergrund, Denkneigungen von starker Gefühlsbetonung, die sich in gedanklichen Spannungen entladen.

An der Spitze steht die Spannung zwischen Theorie und Praxis. Descartes ist beherrscht von einer leidenschaftlich gewordenen Verehrung des sicheren Wissens und des Lichtes der Vernunft. Um dieser Verehrung willen wirft er alle Autorität mit Ausnahme der göttlichen und kirchlichen rasch beiseite, drängt er die Lehrtradition so stark zurück, daß er wie Montaigne, sein Vorläufer, alle Tradition zu verwerfen scheint, was indes nicht zutrifft. Um dieser Verehrung willen sucht er aber auch nach einem festen Punkt wie Sokrates, erhofft er zunächst bei der Mathematik das Heil, berauscht er sich an seiner vermeintlichen Erstentdeckung des unerschütterlichen Selbstbewußtseins, schätzt er die Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen über alles andere Theoretische hinaus, ist ihm Dunkelheit und Verworrenheit der Vorstellungen ein Greuel, wird ihm die Mathematik schließlich doch wieder lieb und wert, über die Maßen, da ja die einfachsten geometrischen Beweise so klar und deutlich sind. Jedoch geht mit solcher Verehrung für das Theoretische die allgemeine Rücksicht auf die nützliche Anwendung Hand in Hand. Besonders hat Descartes da die Moral, die Technik und die Medizin im Auge. Das Verhältnis des Praktischen zum Theoretischen denkt er sich offensichtlich, freilich ohne das scharf und bestimmt auszudrücken, so, daß das Theoretische rein seine eigenen Wege zu gehen habe, daß also die Rücksicht auf die Anwendung nicht gleich von Anfang an einsetzen dürfe. Nachdrücklich fordert unser Philosoph, daß wir im Leben, wo wir nicht zu erkennen vermögen, was das Beste *ist*, das tun, was uns als das Beste *erscheint*; das sei dann der sicherste Weg. Diese gegen Skrupulosität und ewig schwankendes Urteilen gerichtete Regel des Descartes ist keineswegs pragmatisch. Denn er macht hier nicht etwa die Wahrheit des Urteils von dessen Nützlichkeit ab-

hängig, sondern hat nur Fälle im Auge, in denen wir kein sicheres Urteil gewinnen können, aber doch raschest auf irgendeine Annahme hin zugreifen müssen. Hier herrscht bei Descartes wirklich der rein methodische Gesichtspunkt vor. Auch ist er hier Franzose, und der Franzose kennt keinen Utilitarismus. Eher kann man von einer Art moralischen Aktivismus des Discours sprechen. Den Gesetzen und Einrichtungen des Vaterlandes will er gehorchen, an der Religion seiner frühesten Jugend, die er für die beste erkannt, will er festhalten. Außerdem will er stets mit Aristoteles im Sittlichen den Mittelweg gehen und alle Extreme vermeiden. Darum will er im Handeln die einmal eingeschlagene Richtung auch dort festhalten, wo die Handlung nur auf ganz zweifelhafte Gründe hin oder ganz ohne vernunftmäßige Begründung begann. Wie der Pragmatist James läßt er einen Wanderer sich im Walde verirren. Aber er läßt ihn nicht einem Kuhweg oder Irrlicht nachgehen, sondern will nur ein erfolgloses Stehenbleiben und unstetes Hin und Her vermeiden; daher seine Forderung: Immer geradeaus durch! Schließlich kommt man a u s dem Wald heraus und findet dann mit Gewißheit ein Nachtlager außerhalb des Waldes. Schon Descartes sieht also, daß man im wirklichen Leben oft genug auf bloße Wahrscheinlichkeit hin sich entscheiden muß in einer Art von Glauben. Es ist, als stünde Descartes schon mitten in dem um jene Zeit wohl auch bei Jesuiten siegreich vordringenden Probabilismus! Aktivistisch ist im Grunde auch seine dritte moralische Regel; die fast stoisch ist: Sich selbst besiegen und sich der unabänderlichen Weltordnung fügen! Wenn alles versucht ist und etwas nicht gelingt, die Sache auf sich beruhen lassen! (3, 40.) Das ist nicht quietistisch, sondern soll im Gegenteil sinn- und erfolglose Hartnäckigkeit wie Querulantentum hintanhalten. Descartes' Grundhaltung zu Theorie und Praxis läßt sich etwa so fassen: In der Theorie folgt er ausschließlich dem Lichte der eigenen Vernunft. Aber er läßt sich durch die Ansichten oft erprobter weiser Männer und durch ihr Vorbild dort bestimmen, wo es sich um praktische Ansichten handelt, so z. B. hinsichtlich des praktischen Verhältnisses der Erdumdrehungslehre zum Wohle der Religion und des Staates. Darum enthält er, zumal bei seiner Scheu vor dem Bücherschreiben, seine vor Galilei (1632) gefundene eigene Ansicht der Öffentlichkeit vor, während er mit jenen seiner eigenen physikalischen Ideen, die er für praktisch wichtig hält, hervortritt.

Eine zweite starke Spannung bemerken wir bei Descartes innerhalb des Gebietes der Theorie. Es ist die zwischen Erfahrung und Denken. Descartes ist keineswegs selbst schon Rationalist. Er will nur, wie schon der Discours zeigt, überall eine vernünftige Durchdringung der Erfahrungstatsachen. Das beweist die Aufnahme der Entdeckung, die Harvey für die Herzbewegung gemacht hatte, beweisen die mehrfachen Mitteilungen über seine eigenen natur-

wissenschaftlichen und psychologischen Auffassungen. Ja selbst seine Vernunfterkenntnis des „Ich denke, also bin ich" geht von einer Erfahrung, nämlich der des Zweifelns, aus; das tun auch seine Gottesbeweise, die sich teils auf die innere Erfahrung der Vorstellung von einem unendlichen Wesen, teils auf die innere Erfahrung der Vorstellung von einem absolut vollkommenen Wesen stützen. Die Nebeneinanderordnung seiner sog. eingeborenen Ideen neben die von anderswoher gekommenen, d. h. außensinnlichen, und die Phantasievorstellungen bezeugt den empirischen Ursprung der ersten deutlich genug, abgesehen von den Redewendungen, die Descartes in seinen „Betrachtungen" gebraucht, und von seinem wirklichen Verfahren, das stets darin besteht, eine solche Idee zuerst einfach zu ergreifen, in sich einzusaugen und dann erst mit Hilfe der Vernunft zu durchleuchten oder vielmehr zu analysieren. Descartes' Verdächtigung gilt nur der äußeren Erfahrung, wozu die von unserem eigenen Leibe und von unseren Körperbewegungen gehören. Während Augustinus noch sagt: Ich bin gewiß, daß ich spazieren gehe, streicht, von seinem Standpunkte aus ganz folgerichtig, Descartes jede eigene Leibesbewegung; alle solchen vermeintlichen Erkenntnisse dünken ihn sehr unsicher. Wohl verurteilt er durch diese Verachtung der äußeren Erfahrung, mit der doch stets die Erfahrung des Einzelmenschen beginnt und durch deren Einübung er erst fähig wird, sich innerlich zu beobachten, die Erfahrung zum Hinken, aber das erste Glied der Spannung und Erfahrung — Denken bleibt. Ja, er bemüht sich, den Bereich des Denkens einzuschränken. Denn nichts anderes kann der Sinn seines Ersatzes der vielen Regeln der Logik durch bloß vier Regeln des rechten Vernunftgebrauchs sein.

Eine Spannung, die ein so sehr aufs Subjekt eingestellter Philosoph besonders hätte schärfen müssen, hebt Descartes in gerade umgekehrter Wegrichtung gehend, fast vollständig auf. Es ist der ebenfalls schon von Augustinus beachtete Gegensatz von Wachen und Träumen. Aber so sehr der Franzose deren Unterschiede hinsichtlich der Beschreibung der in Frage kommenden Bewußtseinsinhalte verwischt, so fruchtbar erweist sich seine Thronerhebung der Vernunft für die erkenntnistheoretische Abweisung aller etwa zu befürchtenden Ansprüche des Traumes auf Berücksichtigung.

Als dritte Spannung macht sich im Discours die zwischen Gott und dem Ich bemerkbar, und es unterliegt keinem Zweifel, daß für Descartes das Ich in j e d e r Beziehung Gott untergeordnet ist. Das gilt nicht nur für das praktische Leben, sondern auch für die Erkenntnis. Das Ich ist zwar Erstg e w i s s e s, aber es gibt noch nicht die W a h r h e i t. Die Gewißheit verträgt sich noch mit der Täuschung des Ich, die Wahrheit hingegen kann nur von einem wahrhaftigen Gott stammen. Über die Existenz der G e g e n s t ä n d e der Geometrie, z. B. des Dreiecks, ist in den so klaren und deutlichen

Beweisen der Geometrie nichts enthalten. Dagegen wird die Existenz bei Gott notwendig vorausgesetzt in der Idee des vollkommensten Wesens; die Existenz ist in dieser Idee ebenso enthalten wie die Übereinstimmung der drei Dreieckswinkel mit 2 R in der Idee des Dreiecks. Neben diesem Keim des ontologischen Gottesbeweises ist im Discours auch bereits der kausalistische Gottesbeweis gegeben: Wir haben die Idee eines Wesens, das vollkommener ist als Ich. Diese kann nicht aus Nichts entstehen, aber auch nicht aus einem Unvollkommeneren, dem Ich, hervorgehen. Also kann sie mir nur durch ein vollkommenes Wesen mitgeteilt werden, das nämlich alle jene Vollkommenheiten besitzt, deren Idee ich in mir vorfinde. Ich erkenne Gott als unendlich, ewig unveränderlich, allwissend, allmächtig, durchaus unabhängig. Abhängigkeit ist ein Mangel. Es ist somit Descartes auch als Philosophen mit der Religion völlig ernst, und er hält an Gott nicht nur deshalb fest, weil er durch Gottes Gnade von frühester Jugend an in der katholischen Religion erzogen wurde und diese für die beste hielt, sondern auch weil er über Gott und seine wesentlichen „Eigenschaften" zu bestimmten festen Einsichten gelangt war. In seiner Seele geht mit den Glaubenswahrheiten, die er stets sehr hochhielt, mit der Verehrung für die wahre Religion, die nach den von Gott allein gegebenen Gesetzen geleitet wird, und die daher die beste Verfassung von allen hat, und mit der scheuen Hochachtung für deren Theologie jene Überzeugung von philosophischem Gotteswissen Hand in Hand, das, so gering an Umfang es ist, so kraftvoll ihn belebt. Das überbrückt die Kluft zwischen Glaubens- und Vernunftwahrheiten wieder, die der Discours ähnlich aufreißt wie die Essais von Montaigne. Dem Ich schenkt Descartes im Discours geringere Sorgfalt. Mit dem Selbstbewußtsein ist ihm durch unmittelbare Intuition auch die Existenz des Ich gewiß, und er nimmt dieses Ich sogleich als reale Substanz wie ähnlich später sogar Berkeley. Bald hat er auch die vernunftbegabte Seele. Aber da er um 1637 vornehmlich auf Regeln zur Leitung des wissenschaftlichen Geistes aus ist und also der Methode seine Hauptabsicht zugewandt ist, kommen die Eigenschaften des Ich zu kurz. Das ist im allgemeinen bei Descartes so geblieben, obwohl er mehr und mehr zu einem psychologischen Voluntarismus hinneigt, der sogar auf seine Auffassung von der Quelle der Wahrheiten in Gott hinüberstrahlt. Und so ist es begreiflich, daß der Mechanismus seiner Körperlehre in der Entwicklungsreihe der französischen Philosophie den Spiritualismus seiner Seelenlehre in den Schatten zurückstößt. Descartes selbst jedoch stellt seine Seelenlehre in einer Hinsicht unmittelbar neben seine Gotteslehre: Die Erkenntnis von der vernunftbegabten Seele kann nach ihm ebensowenig aus den Sinnen kommen wie die Erkenntnis Gottes. Daher verwirft er auch den scholastischen Satz, nichts sei im Verstande, was nicht

vorher in den Sinnen gewesen sei; das treffe doch auf die Ideen von Gott und Seele nicht zu. Gott und Seele mit dem sinnlichen Vorstellungsvermögen erfassen zu wollen, heiße mit den Augen Töne hören oder Gerüche riechen zu wollen. Der einzige Grund, weshalb viele meinten, die Existenz Gottes und das Wesen der menschlichen Seele sei sehr schwer zu erkennen, liege darin, daß sie ihren Geist niemals von den Sinnen ablenkten und über den Körper erhöben. In diesem Zusammenhange fällt das gewichtige Wort: Weder das Vorstellungs- noch das Empfindungsvermögen könnten uns auch nur die geringste Gewißheit geben, wenn nicht der Verstand oder die Vernunft zu Hilfe komme. Es ist geradezu erstaunlich, wie Descartes auch hier wieder mit Augustinus zusammenkommt, der in den Soliloquien so nachdrücklich und eindringlich ausruft: Ich suche Gott und die Seele.

Die drei Spannungen, die die Fülle der Lehren des Discours zusammenhalten, finden sich bei Wolff wieder. Es ist bekannt, wie weit sich Wolff von der Höhe seines theoretischen A priori bis zur Praxis des Fensterbaues am Hause herunterwagt. Fast scheinen die beiden Endglieder der Spannung „Theorie und Praxis" zu weit auseinandergezogen. Aber Wolff weiß sich immer wieder zu helfen, und sei es nur, indem er uns mit einem forschen: „Man tut es" überfällt. In einer natürlichen Theologie kann natürlich nicht von menschlicher Praxis die Rede sein, sondern nur von göttlicher. Und nun verrät sich die Neigung des Apriorismus zum Anthropomorphismus darin, daß die Praxis Gottes, die der anführenden Ratio folgt, utilitaristisch wird. Bekanntlich hat gerade Wolff die antehumane, weil auf die Erfassung der inneren Wesensform der äußeren Naturdinge aufgebaute Teleologie des Aristoteles in eine anthropozentrische Teleologie umgesetzt, darin dem alten Chrysippos gleich, der als Stoiker anthropologisch und also in der Richtung des Subjektivismus gedacht hatte.

Die Spannung „Erfahrung und Denken" bindet den zweiten Band der „Natürlichen Theologie" an den ersten. Der erste enthält, wie der Untertitel lehrt, das „integre System" und dient dem aposteriorischen Beweise für die Existenz und die Attribute Gottes. Der zweite Band leitet die Existenz und die Attribute Gottes aus dem Begriff des vollkommensten Wesens und aus der Natur der Seele ab, geht also aprioriſch vor. Die aposterioriſchen Gedankengänge hat Kant bei seiner Kritik der Gottesbeweise zum Teil in die Anmerkungen versteckt und dadurch ihre Eigenart für den unaufmerksamen Leser verdeckt; bei Wolff blühen sie im ersten Bande strahlend auf. Der zweite Band arbeitet kräftig mit Leibnizschen Begriffen, vor allem mit dem des zugleich Möglichen (compossibile). Daher die Definition des allervollkommensten Wesens als desjenigen Seienden, dem alle zugleichmöglichen Realitäten im höchsten Grade innewohnen. Wieviel von Erfahrungssätzen im

ersten Band mitwirken, würde durch Vergleich mit Thomas' Gottesbeweisen besonders deutlich werden. Im zweiten Band beherrscht Leibniz' verfehlte Ableitung der Existenz Gottes aus der Möglichkeit den Gottesbeweis: „Gott existiert deshalb, weil er möglich ist", heißt es. So wohlausbalanciert Wolff seinen Brückenbogen über den Strom der unzähligen Erfahrungen hinübergespannt glaubte, am Kugelgelenk war doch etwas nicht in Ordnung, und Leibniz' vermeintliche Verbesserung des Descartesschen ontologischen Gottesbeweises war eine Verschlechterung. Wenn auch Kants Kritik der Gottesbeweise den allgemeinen Mangel seiner Methode teilt, daß sie das Kind mit dem Bade ausschüttet, so hat sein heftiger Armstoß gegen den ontologischen Gottesbeweis seines eigenen Jugendversuches doch für auffallend viele Leser die ganze kühne Wölbung der Wolffschen Spannung in die Tiefe geschleudert. Beim Gegensatz zwischen innerer und äußerer Erfahrung rühmt Wolff im zweiten Bande ausdrücklich, daß Descartes als erster allgemein gelehrt, daß Farben nicht so den Körpern innewohnen, wie sie uns durch die Vorstellungsbilder dargeboten werden; er tut das dort, wo er vom Begriff der Realität spricht. Und das Paar Traum und Wachen? Für einen Denker, der das Wagnis unternimmt, eine natürliche Theologie in einer geordneten Folge von lauter Sätzen auszubauen, die den identischen Urteilen der Mathematik nachgeahmt sind, mußte der Traum ins wesenlose Nichts versunken sein, und auch Leibniz' Mittel der Überwindung aller Mängel der bloßen Perzeption durch die volle Helle der Bewußtheit erzeugende Apperzeption hatte sicher dem Hauptvertreter des Rationalismus genug Verachtung für das Gebaren der Imaginationsschäume eingegeben.

Die Bindung des Ich an Gott trägt bei Wolff den höchst bedeutsamen Zug an sich, daß die Natur der Menschenseele als die eine Grundlage für die wissenschaftliche Erkenntnis der Merkmale Gottes gewählt ist; für die Erkenntnis der Existenz Gottes kann die Erfassung der Natur des Ich nur negativ etwas ausmachen, insofern die Seele sich als abhängig begrenzt, veränderlich, d. h. mit einer Aufeinanderfolge von Zuständen behaftet gibt. Von Thomas angeleitet, stellt Wolff vor allem den Intellekt und den Willen Gottes heraus, und es ist ihm eine Herzensangelegenheit, die Vorsehung Gottes zu beweisen. Kein Wunder, daß ihm dann der Fatalismus, der Deismus und Naturalismus und der Materialismus zuwider sind. Kennzeichnend für seine Ichauffassung ist auch seine Abweisung des Epikureismus, des Manichaeismus und des Spinozismus; gegen diese macht er geltend, daß die „Spinozisten" universalistische Fatalisten und als solche „irreligionär" seien, daß sie die Freiheit Gottes, seine Weisheit, die Zweckmäßigkeit in der Natur der Dinge und die Leitung der Weltdinge durch Gott leugneten. Auch einen theologischen Anthropomorphismus stellt er auf, um ihn zu bekämpfen.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß die Zurückhaltung und die positive Gesinnung der deutschen Aufklärung vornehmlich durch Wolffs „Natürliche Theologie" bedingt war.

Wieder in anderer Weise als bei Wolff entfaltet sich die Hin- und Wiederbewegung zwischen Theorie und Praxis in der Wissenschaftslehre Bolzanos. Da wird die gesamte ältere Logik in eine praktische Anweisung für die zweckmäßigste Art der Zerlegung des ganzen Gebietes der Wahrheit in einzelne Wissenschaften und für die gehörige Bearbeitung und schriftliche Darstellung jeder einzelnen Wissenschaft umgebogen. Nachdem die Fundamentallehre bewiesen hat, daß es Wahrheiten an sich gebe und wir Menschen die Fähigkeit besitzen, sie zu erkennen, nachdem sodann die Elementarlehre die Theorie der Vorstellungen der Sätze, der wahren Sätze und der Schlüsse an sich entwickelt, und weiterhin die Erkenntnislehre die Bedingungen enthüllt hat, denen die Erkennbarkeit der Wahrheit unterliegt, stellt Bolzano eine Erfindungskunst auf, die die bei dem Geschäft des Nachdenkens im Hinschauen auf die Erfindung der Wahrheit zu beobachtenden Regeln auszumitteln hat, und will er in der eigentlichen Wissenschaftslehre gar nichts anderes ausbreiten als die Regeln, die bei der Zerlegung des gesamten Gebietes der Wahrheit in einzelne Wissenschaften und bei der Darstellung der letzteren in besonderen Lehrbüchern befolgt werden müssen. Es läßt sich gut von einer Denkpraxis sprechen, und Bolzano hat nichts anderes im Auge als eine Theorie, die Grundlage für die Praxis des wissenschaftlichen Denkens wird. Er macht mit dem aristotelischen Bilde, das in der Logik das Werkzeug aller Wissenschaft sieht, Ernst, und was Descartes im Discours mit seiner Methode und seinen wenigen Regeln beabsichtigte, das sucht Bolzano, ohne freilich seinen geistigen Ahnen zu erkennen, mit reicheren Mitteln auszuführen. Ja, man darf bei Bolzano da einen Utilitarismus feststellen; denn er weist jeder Wissenschaft die Aufgabe zu, das für den einzelnen Forscher „Nützlichste unter dem Nützlichen" aus dem Inbegriff des ganzen menschlich möglichen Wissens auszusuchen, und fordert auch Überzeugungskraft für das im Lehrbuch leicht faßlich Dargestellte. Die logischen Regeln seien nützlich, und die scholastische Definition der Logik als spekulativer Wissenschaft wolle gewiß nicht in Abrede stellen, daß die Logik auch praktische Vorschriften enthalte. Zwischen Kunst im weiteren Sinne und Wissenschaft bestehe nur der Unterschied, daß der wesentliche Inhalt der Kunst in Regeln für unser Verhalten bestehe: er nenne solche Kunst praktische oder noch lieber technische Wissenschaft, er würde besser Kunstlehre gesagt haben. Um der praktischen Wirkung willen fordert er in Lehrbüchern sogar die Form der Dichtung, besonders im Hinblick auf die Kinder. Atmet das nicht Wolffschen Geist?

Das Verhältnis zwischen Erfahrung und Denken scheint bei Bolzano unglücklich zugunsten des Denkens und zuungunsten der Erfahrung verschoben, wenn der Prager Philosoph mit größtem Nachdruck die empirische Logik verwirft. Aber das scheint nur so. Bolzano, dem die Vorstellungen noch viel bedeuten, lehnt nur für die Logik den Aufbau auf Erfahrung ab; er will mit Recht die Logik nicht als „Erfahrungsseelenlehre" und behauptet ebenso mit Recht, wir brauchten, um herauszubekommen, ob eine unsrer Meinungen wahr oder falsch sei, nicht zu wissen, wie sie entstanden sei.

Im besonderen wird aber jenes Verhältnis in der Wissenschaftslehre auf sehr eigentümliche Weise zurechtgedacht. Von den gewöhnlichen Vorstellungen, die entstehen, wenn einem unsrer Sinnesorgane ein Ding vorgehalten wird, unterscheidet Bolzano die Vorstellung an sich. Jene ist am Subjekt z. B. das Rot, wenn eine rote Rose dem Auge vorgehalten wird, so der bestimmte Geruch, den wir eben riechen; die Vorstellung an sich bedarf keines Subjektes, von dem sie vorgestellt wird, sie ist das nicht im Reiche der Wirklichkeit zu suchende Etwas, welches den nächsten und unmittelbaren Stoff zur subjektiven Vorstellung ausmacht. Das ist eine höchst unglückliche Erfindung Bolzanos, die einer in sich unmöglichen Anwendung mathematischen Denkens auf ein diesem unzugängliches Stoffgebiet entsprungen ist. Sein Beispiel ist: Die Anzahl der Weinbeeren, die im nächst vergangenen Sommer auf Italiens Boden gereift ist, ist eine Vorstellung an sich, wenn es auch niemand gibt, der diese Zahl sich wirklich denkt. Ich finde, daß bei Bolzano zwei Vorstellungsbegriffe ineinander laufen, Vorstellung als vermeintlicher Grundbestandteil eines Satzes, z. B. „Platon" und „Denken" beim Satze „Platon denkt" und Vorstellung als geistige oder innerliche Darstellung eines Objektes im erkennenden Ich. Descartes' verschwommene Festsetzung des Bedeutungsinhaltes für das Wort „idea" und Wolffs den Fehler verewigende Übersetzung „Vorstellung" sind die Ahnen der Verwirrung bei Bolzano, die ihn auch hindert, „Begriff" und Vorstellung scharf voneinander zu trennen und eine ganz gesunde Deutung des Wortes „Anschauung" zu liefern. Auch an dem Ausdruck „Sätze an sich" vermag ich keine reine Freude zu empfinden, und so ausgezeichnet seine Lehre von den „Wahrheiten an sich" ist, sie konnte unter Heranziehung psychologischer Begriffe noch besser gefaßt werden. Trotzdem hat das gute Verhältnis zwischen Erfahrung und Denken in der Wissenschaftslehre keinen wesentlichen Schaden erlitten, und nicht nur Phänomenologen haben dem kühnen und scharfsinnigen Denker von Prag zu danken. Einen Gegensatz zwischen innerer und äußerer Erfahrung erblickt man in der Wissenschaftslehre nicht; ja, Fichte wird wegen Mißbrauchs des Wortes „empirisch" getadelt, weil er die Art, wie wir von unserem Denken wissen, ein bloßes Faktum genannt, also als ein empirisch Erkanntes betrachtet hatte.

Der Traum hatte für den Logiker Bolzano keine Bedeutung; an der Schrift Geßners von 1830 „Spekulation und Traum" fesselte ihn ganz anderes.

Eine Beziehung zwischen Gott und Ich herzustellen, kann nicht Aufgabe einer Logik sein. Höchstens in Beispielen wird man da ein Wort über diese Frage erwarten dürfen. Von Gott ist in der Wissenschaftslehre wirklich öfter so die Rede, nicht so nachdrücklich indes von der menschlichen Seele oder vom Ich. Und doch arbeitet in Bolzanos Seele neben den fleißigen kritischen Darbietungen fremder Ansichten und den eigenen Denkbestrebungen formaler und materieller Art fortwährend der Gedanke an Gott mit. Das verraten gerade die so beiläufig hingeworfene Ansicht, Gott habe dem Kind ein höheres Maß von Verstand gegenüber dem Tiere verliehen (III, 227), und die Gegenüberstellung von Natur und Gott. Das geschieht zwar nur im Hintergrund der Szene, betätigt sich aber um so mächtiger. Und in zweifacher Richtung sieht der Philosoph das Ich in seinem Verhältnisse zu Gott. Dem Wesen der Wissenschaftslehre entspricht es, daß das Ich vornehmlich als erkennendes Ich unter Gott den Allwissenden gestellt wird. Hier geht Bolzano von den Wahrheiten an sich aus. Die Wahrheiten an sich sind wahr, auch wenn sie kein menschliches Subjekt erfaßt. Gott aber als der Allwissende kennt alle wahren Sätze, ja er kennt auch alle falschen Sätze, nicht nur diejenigen, die irgendein geschaffenes Wesen für wahr hält oder von denen es sich nur eine Vorstellung macht, sondern auch jene, die niemand für wahr hält, oder sich auch nur vorstellt oder je vorstellen wird. Aus der Allwissenheit Gottes folgt, daß eine jede Wahrheit dem Allwissenden bekannt sei und in seinem Verstande fortwährend vorgestellt werde. Daher gibt es eigentlich nicht eine einzige durchaus von niemand erkannte Wahrheit. In zweiter Richtung wird für Bolzano der Mensch als moralisches Wesen wichtig, und wenn er gelegentlich die moralischen Wahrheiten von den religiösen trennt, so will er damit nicht das moralische Ich der Beziehung zu Gott berauben. Ihn beschäftigt vor allem Kants Kritik an den Gottesbeweisen und an der Theorie von der Seelensubstanz. Er erklärt es für unbillig, daß man nur die Metaphysik als verbesserungsbedürftig hinstelle, die Mathematik aber, die ebenfalls an Gebrechen leide, so an dem „berüchtigten Parallelensatz", als Muster aller Wissenschaft verehre. Für Bolzano ist Gottes Existenz, seine Unveränderlichkeit, Allmächtigkeit und Heiligkeit so sicher wie seine Allwissenheit (III, 248 f.). Man darf nicht meinen, daß hier der Priester in Bolzano spreche; Bolzano, der eine alte Definition Gottes nicht ohne Scheu anführt (IV, 221), ist eine sehr kritische und selbständige Natur, die den Mathematiker auch in theologischen Dingen nicht verleugnen kann.

Was wir fanden, beweist, daß wir nicht bloß einer Laune der Zeiten folgten, wenn wir die drei genannten Werte zu einem Blütenstrauß zu-

sammenfaßten. Die drei Werke sind von Denkern ausgegangen, die Mathematik mit Philosophie aufs innigste verbanden, denen die gleiche Lust am Definieren, Einteilen und Ableiten des vielen aus wenigen letzten Prinzipien innewohnte, in denen die Sehnsucht lebte, das Chaos der Erfahrungen zu meistern, also das Imperare naturae auf erkenntnistheoretischem Gebiete zu üben, von Denkern, die entweder dem Rationalismus nahestanden oder gar in ihm lebten. Und wenn sie auch alle drei für das Schöne, das man bei dem Versuche, sich zu Gott zu erheben, nicht entbehren kann, kein rechtes Herz hatten, wenn Descartes nur kümmerliche Bemerkungen über Poesie an seinem Wege findet, wenn Wolff in seinem so weiträumig angelegten Systembau die Ästhetik unberücksichtigt ließ, so daß ein Anhänger sie einbauen mußte, wenn Bolzano nur eine rationalistisch-trockene Definition vom Schönen zu gestalten weiß [1]: aus ihrem Arsenal können wir im Kampf gegen den seiner Natur nach unordentlichen Positivismus gute Waffen holen. Ja, dem die nächste philosophische Zukunft bedrohenden Anthropologismus, der im Menschen den Sinn nicht nur der Erde, sondern der ganzen Welt sehen will und also einem Anthropomorphinismus verfallen muß, werden wir am besten begegnen, wenn wir mit den großen Drei uns klarmachen, daß das Ich nicht das höchste Wesen sein kann, daß Erfahrung und Denken richtig verbunden zu einem übermenschlichen Urgrund hinaufführen, und daß alle Theorie nur dann zu gesundem Tun dient, wenn sie uns ein übermenschliches Wesen als Urquelle der Wahrheit und sittlicher Güte erweist.

[1] Eduard Winter, Bernard Bolzano und sein Kreis. Leipzig (1933) 209.

Vondels Verpflichtungen an Deutschland

Von Prof. Dr. B. H. Molkenboer O. P., Nijmegen

Vor allem möchte ich die verehrte Versammlung um Verzeihung bitten, daß ich es wage, der schönen deutschen Sprache durch meine holländische Mundart in etwa Gewalt anzutun, und zweitens möchte ich Ihnen meine außerordentliche Freude darüber aussprechen, daß ich berufen bin, vor dem erhabenen Kreis der auch in Holland hochgeschätzten Görres-Gesellschaft einen Vortrag zu halten, und zwar über den Mann, der als der Niederländische Nationaldichter, als Verherrlicher der Mutterkirche, als tadelloser Charakter und als unerschrockener Verteidiger von Gewissensfreiheit und Menschenrechten seit meiner Jugend meine große Begeisterung erweckt und meine Lebensstudien beherrscht hat, Joost van den Vondel, der am 17. November 1937 vor 350 Jahren in Köln geboren wurde.

Mit dieser Tatsache, seiner Herkunft aus der rheinischen Hansestadt, gelange ich gleich „in medias res" meines Vortrags, der besonders um die deutsch-holländischen Beziehungen geistiger Art sich bemühen will, Beziehungen, welche ja in Vondel selbst zum stärksten Ausdruck kamen. Deshalb fühle ich es als eine Gewähr, daß Ihr Interesse für unseren unstreitig größten Dichter sicherlich nicht beeinträchtigt wird durch den Umstand, daß wir Holländer ihn Ihrem Deutschland, Ihrem Köln zu verdanken haben.

Die schöne Rheinstadt selbst hat wie eine Mutter ihren berühmten Sohn nie vergessen, wie es die Denkmäler Vondels im Wallraf-Richartz-Museum und am Gürzenich beweisen, und wie die Vondelfeier mit ihrer hochinteressanten Vondel-Ausstellung in diesen Sommermonaten aufs deutlichste gezeigt hat.

Gelegentlich dieses Festes haben sowohl deutsche wie holländische Sachverständige, besonders Fräulein Dr. Martha Hechtle und der Amsterdamer Germanist Prof. Dr. J. H. Scholte den Einfluß des Dichters auf das deutsche Geistesleben beleuchtet, ebenso wie Dr. Heinz Haerten 1934 in seiner Bonner Dissertation „Vondel und der deutsche Barock" die Forschungsergebnisse auf diesem Gebiete vorzüglich zusammengefaßt und aufs neue beurteilt hat.

Wir stellen uns hier die Aufgabe, die Grundlagen jenes Vondelschen Einflusses aufzuweisen, vorausgesetzt, wie wir zum Schluß behaupten werden,

daß Vondel in der Hauptsache als Dramaturg die deutsche Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts auffallend befruchtet hat.

Er ward — wie gesagt — in Köln, am St.-Gregorius-Tag 1587, von flämischen Eltern geboren, die als Mennoniten unter Albas strenger Herrschaft aus ihrer Heimat Antwerpen nach der katholischen und angeblich sicheren Rheinstadt geflüchtet waren. Der erstgeborene Sohn Joost erblickte das Lebenslicht in der Großen Witschgasse, in einem Hause, wo ein Veilchen in den Giebelstein gemeißelt war. Sein Vater übte den schlichten Beruf eines Hutstofferers, wie es heißt, aus, und scheint ein stiller, aber rastloser Mensch gewesen zu sein. Denn nicht nur änderte er immer wieder seinen Wohnsitz in der alten Stadt, sondern innerhalb weniger Jahre siedelte er nach Frankfurt am Main und nach Bremen über. Endlich kam er in die Niederlande, wo er, nach einem einjährigen Aufenthalt in Utrecht, ein Seidengeschäft eröffnete in Amsterdam, dem Sammelplatz unzähliger flämischer taufgesinnter Familien, die meistens wie die Vondels in Köln zu leben versucht hatten.

Als der junge Dichter Joost Deutschland und seine Heimat am Rhein verließ, zählte er nicht mehr als acht oder neun Jahre. Aber dieses jugendliche Alter war für den genial begabten Buben kein Hindernis, um unauslöschliche Eindrücke von der alten kirchenreichen Stadt festzuhalten, welche nicht nur für die poetischen Äußerungen seiner Blütejahre, sondern auch für die geistige Entwicklung seines ganzen Lebens von tiefster Bedeutung waren.

Wie wohl er, sozusagen, nur zufällig in Köln geboren und nur vorübergehend in Köln erzogen worden war, hat er sein ganzes Leben von mehr als 90 Jahren hindurch stets seinen Stolz darin gesetzt, Kölner gewesen zu sein und Kölner oder Agrippiner zu heißen. Nicht weniger leidenschaftlich als Dante sein Florenz und nicht minder inbrünstig als viele Künstler ihre Heimat, hat Vondel die Stadt seiner Geburt geliebt und ihr Lob gespendet. Immer wieder hat er seine Herzensfreude darüber geäußert, daß die imponierende Stadt, die da thront auf der Biegung des Rheines wie eine Fürstin auf dem Regenbogen, daß die uralte römische Niederlassung C o l o n i a A g r i p p i n a mit ihrer fesselnden Geschichte, ihren reizenden Sagen, majestätischen Gebäuden, weltberühmten Männern und ihrem romantischen Gepräge seine Geburtstadt gewesen sei. Die Stadt, die Straße, ja sogar das Haus „Zur Fiolen", wo er — wie er selbst sagt — „groß wurde gewiegt", hat er immer wieder in seiner lieblichsten Poesie besungen. Süß blieb ihm das Gedächtnis an seine Kindheit, als er als kleiner Junge hüpfte am Kölner Kai („en huppel op myn Keulsche Kaey"); an den monumentalen Stadttoren den Holzfahrtag erlebte; oder sich mit seinem Schwesterchen Clementia das biblische Bühnenstück kindlicher Schüler anschaute, wodurch

die erste Liebe des großen Dramaturgen für die Schauspieldichtung erweckt worden ist.

Hier hat der junge Vondel an der Hand seiner frommen flämischen Mutter die unvergleichlichen Heiligtümer Kölns: die Apostelnkirche, Sankt Maria im Kapitol, Sankt Gereon, Sankt Ursula und das mittelalterliche Rathaus mit staunenden Kinderaugen angeblickt und die vielen tiefen Eindrücke gesammelt, welche er später als echte Perlen reinster dramatischer und lyrischer Dichtung wiedergab. Hört, wie schön er es ausspricht:

Een heimelyke trek
Verleidt het hart naar myn geboortstad Keulen.
Daar heb ik eerst om honig uitgevlogen,
Omtrent den blonden Ryn,
Beplant mit Rinschen wyn,
En als een bie violendauw gezogen . . .

D. h. in einer Übersetzung von 1873:

Mich lockt ein stiller Zug
Nach Köln, wo meine Wiege einst gestanden,
wo ich zuerst nach Honig ausgeflogen,
Dort an den blonden Rhein,
Bepflanzt mit deutschem Wein,
Und, wie die Biene, Veilchentau gesogen . . .

Wie er Amsterdam in seinem Trauerspiel „Gysbreght van Aemstel" (1637), Rom in dem Apostteldrama „Peteren Pauwels" (1641) gefeiert hat, so dramatisierte er dem altchristlichen Köln zu Ehren die geheimnisvolle Ursula-Legende in seinem „Maeghden" (1639) — und damit hat er in der vollen Reife seiner Entwicklung die symbolische Trilogie für die drei Städte seines Herzens vollendet.

Immer hat er mit poetischem Heimweh sich zurückgeträumt in die malerische rheinische Landschaft mit dem goldenen Tranke in den Bechern, mit den rebenbehängten und burgbekrönten Felsen im Hintergrund. Er für sich hat schon vor dreihundert Jahren „die Wacht am Rhein" bezogen, nicht nur in der erhabensten seiner Oden, dem jauchzenden und sprudelnden Lied „De Rynstroom", sondern auch als er 1632 dem sieghaften Gustav Adolf, der mit den fliegenden schwedischen Fahnen auf Köln anmarschierte, tapfer und kühn mit dem Ölzweig („Olyftak") seiner herzinnigsten Verse entgegentrat.

Unerschütterlich bleibt Vondel dieser ihn inspirierenden Liebe zu Köln treu, so daß er im höchsten Alter von Amsterdam aus noch einmal nach der Stadt seiner Jugend, nach dem Hause seiner Geburt, pilgert, um in das Wandbett hineinzuklettern, wo seine Mutter ihn, vor achtzig Jahren, geboren hat. Auch charakterisiert es seine nie verleugnete Vorliebe, daß er nach

Erasmianisch-humanistischer Sitte sich gern Vondelius Agrippinus nannte, sowie er seine Satiren wohl mit „Palamedes van Keulen" unterschrieb und seine Bewunderer und Jünger ihn als den Agrippinischen Schwan verherrlichten.

Es wundert uns nicht, daß der junge Vondel in seinen frühesten Gedichten, d. h. bis etwa 1625, den Aufenthalt in deutschen Gegenden, den Umgang seiner Kinderjahre mit deutschen Menschen durch viele Germanismen verrät. Beispiele dafür habe ich einmal in meiner „Vondelkroniek"[1] zusammengestellt, obwohl einige dieser deutsch klingenden Wörter auch bei anderen niederländischen Schriftstellern und Dichtern aus Vondels Zeit — Hooft und Breeroo z. B. — zu finden sind, was wohl in dem ursprünglichen Zusammenhang der hoch- und niederdeutschen Sprache begründet ist.

Eigentümlich erscheint es aber, daß Vondel, der, obwohl Autodidakt, eine ganze Bücherei in seinem Kopf herumtrug und aus so vielen Autoren Motive und Zitate entlehnt hat, nur selten deutsch-literarische Einflüsse aufweist. Von dem mittelalterlichen Großen Heinric van Veldeke, von Wolfram von Eschenbach, Walter von der Vogelweide ist gar keine Rede bei Vondel, und das ist begreiflich, wenn wir darauf achten, daß die ganze renaissancistisch-humanistische Periode, in der unser Dichter lebte, theoretisch und in vielen Fällen auch praktisch sich gründlich dem Mittelalter abgeneigt zeigte. Für den Literaten des XVII. Jahrhunderts galt das Mittelalter sogar als eine Zeit von Roheit und Kulturmangel. Wie den Italienern, erschien z. B. auch dem gelehrten hoffähigen Dichter Constantin Huygens, aus dem Haag, der gotische Baustil nur als ein Ausdruck von Derbheit und Torheit; und mindestens in der Theorie schloß Vondel sich dieser zeitgemäßen Kulturauffassung an.

Und dennoch trug der äußerlich so klassizistisch eingestellte Vondel auch ein gewisses Heimweh nach der schönen vorreformatorischen Vergangenheit in der Seele; dennoch war sein inneres Ohr nicht dermaßen den religiös mittelalterlichen, ja sogar mystischen Stimmen verschlossen, daß sie in seiner Poesie keinen Anklang gefunden hätten. Denn Vondel war ein tieffrommer Mensch, allerdings keine weltfremde, aber doch echt religiöse Natur; und so verstehen wir es, wie aus seiner Sehnsucht nach der alten Zeit des katholischen Glaubens seine Konversion hervorgehen mußte.

Es wundert uns also nicht, daß wir unter seinen älteren Versen wenigstens einem mittelalterlich tönenden Gesang begegnen, den er mit einem Freund aus dem Hochdeutschen übersetzt hat, wie er in dem Untertitel ausdrücklich sagt, und wie auch aus dem fast unveränderten Haupttitel: „Andachtige

[1] Vondels Keulsche jaren, Vondelkroniek, VI (1935), S. 102

Betrachtinge over Christus Lyden" klar und deutlich wird. Das Original hat man leider noch nicht wiedergefunden, aber daß Vondel sich nicht weit davon entfernt hat, dem werden deutsche Ohren gleich zustimmen, wenn man nur die erste Strophe liest:

Waeck op, myn ziel, wat slaept gy, hoe,
Uw Bruigom is voorhanden.
Koop oli: schik uw lampen toe,
Zoo blyft gy niet in schanden:
Wanneer hy in zyn kamerkyn
Te midnacht in zal streven,
Zult gy een dwaze maget zyn,
En in het duister sneven.

Hängt gewissermaßen romantische Stimmung mit mystischer Himmelssehnsucht zusammen, insofern diese Sehnsucht die mittelalterliche Lyrik genährt hat und jene gern durch mittelalterliche Geschichten und Legenden erweckt und beherrscht wird, so überrascht uns die Tatsache nicht, daß der klassizistische und humanistische, aber ebenfalls glaubenseifrige Vondel die anmutigen Sagen, welche ein poetisches Zeitalter um historische Kerne wob, am allerwenigsten verschmähte.

Dies gerade muß ihm seine jugendliche Vertrautheit mit dem legendenreichen Köln angetan haben. Mehr als nur zufällig darf es heißen, daß er das Trauerspiel, womit er sich seiner Umwelt zum erstenmal als völlig katholisch bekannte, aus dieser historisch-legendarisch-mystischen Schicht geschöpft hat. Dieses Trauerspiel ist sein schon erwähntes „Maeghden" (Jungfrauen, 1639), das das Los Sankt Ursulas und ihrer Gefährtinnen dramatisiert und offenbar einerseits durch die von Vondel als Kind besuchte Schatzkammer der berühmten Kölner Kirche, anderseits durch die altdeutsche „Cronica von der hilligen Stat Coellen" (1499) inspiriert wurde.

Besonders merkwürdig in diesem Drama ist die hochpoetische Weise, worauf unser von südniederländischem Blut durchströmter und von den rheinischen Weinbergen bezauberter Dichter das Marthyrermotiv mit dem Motiv der Weinkelter zu verschmelzen verstanden hat. Schon früher ist er dem Zauber des Rheines erlegen in einem entzückenden Leiergesang auf die herzerquickenden blauen und weißen Trauben, auf den kühlen, funkelnden Göttertrank, und dies war nicht viel minder als eine irdisch-mystische Verführung gewesen. Aber in dem Agrippiner-Chor des genannten Trauerspiels hat er mit genialem Griff die biblisch erhabene Bildersprache von Isaïas („quare rubrum est indumentum tuum, et vestimenta tua sicut calcantium in torculari? Torcular calcavi solus ..." Is. LXIII. 2—3) und von dem göttlichen Erlöser selbst („Ego sum vitis", Joann. XV. 5) zugleich

auf den rheinländiſchen Weinbau und das friſche Blut der jungfräulichen Märtyrerinnen angewandt, und das gehört zu dem beſten der geiſtlichen Myſtik:

De wynpers van Gods grimmigheid
Zal witte en purpre druiven parssen
En met een rooden dauw vervarsschen
Dit veld, dat om vervarsching schreit.
Godts snoeimes strecken zwaert en spiessen;
Zyn wynpers 't Ellefduizendtal,
De druiven, die hy parssen zal
En aen den wynstok Jesus wiessen.
— — — — — — — — — —
't Is Wynmaent, 't is de rechte tyt.
Laet dien Wyngaerdenier betyen . . .
— — — — — — — — — —
Ghy zalige Englen altemael,
Ten dienst der vromen, uitgelezen,
Daelt neder, yeder met een schael.
Komt, mengelt dit, dat bidden wy,
Met bittre traenen, die wy schreien.
Daelt neer, onsterffelycke Reien.
Verkeert den gal in leckerny,
Verquickt ons, midden in doods pynen,
En parst uit alssem puick van wynen.

Maeghden, v. 1003--1040.

So hat ihn ſein Geburtsort noch tiefer und religiöſer beeinflußt, als man auf Grund ſeiner Geſänge auf den dreizehnjährigen Krieg, die Schlacht bei Magdeburg, die Belagerung von Köln durch Guſtav Adolf uſw. anzunehmen gewohnt iſt. Wir bekommen fortwährend den Eindruck, daß in Vondels Seele die ergreifendſten Töne der rheinländiſchen Vergangenheit durch den Laut der überſchwenglichen Renaiſſance hervorbrachen, und dieſe imponierende Innerlichkeit, dieſe erhabene Serenität unſeres Dichters charakteriſiert ihn als einen raſſereinen Barockkünſtler, der bei ſeiner äußeren Formkultur das katholiſche, nachtridentiniſche Verlangen ſeiner Zeit nach ſeeliſcher Vertiefung nicht nur anerkannt, ſondern auch befriedigt hat.

Typiſch für dieſe ſelbe Richtung dürfte es ſein, daß Vondel, als er unmittelbar nach ſeinem Übertritt zur Mutterkirche in einem großartigen Lehrgedicht („Altaergeheimeniſſen", 1645) die überwältigenden Myſterien der heiligen Euchariſtie beſingt, nicht nur ſich theologiſch anlehnt an die in Köln erſchienenen Disputationes des heiligen Kardinals Bellarmin, nicht nur ſeine geſchichtlichen Darlegungen aus einem Büchlein des ehemals als Seminar-Präſidenten in Köln wohnhaften Leonardus Marius ſchöpft, ſondern daß er auch aus dem „Dialogus Mira-

culorum“ des Rheinländers Caesarius von Heisterbach eine anmutige Legende pflückt, die mithilft seine didaktische Auseinandersetzung mit den Blumen lieblichster Poesie zu schmücken. Wohl hat der als Katholik angefochtene Dichter seinen Grund, Köln als Pseudonym des Verlagsortes auf das Titelblatt zu setzen, wie er später auch bei seinen ebenfalls durchaus katholischen Schöpfungen, dem Trauerspiel „Maria Stuart“ (1647) und dem historisch-didaktischen Gedichte „De Heerlyckheit der Kercke“ (Die Herrlichkeit der Kirche, 1663) getan hat.

Zu den Beziehungen Vondels mit dem geistigen Deutschland gehört auch seine Verehrung für deutsche, speziell kölnische Figuren aus der religiösen und wissenschaftlichen Welt. Den Stifter der Kartäuser z. B., den heiligen Bruno, hat er sowohl um seiner selbst willen besungen wie auch in seinen Söhnen, die einen hervorragenden Platz in seinem Amsterdamer Drama „Gysbreght van Aemstel“ (1637) einnehmen. Den außerordentlich gelehrten Jesuiten Athanasius Kircher aus Sachsen-Weimar hat er wegen seiner Untersuchungen primitiver orientalischer Sprachen mit Begeisterung besungen und als erstklassigen Forscher geehrt durch dankbare Benutzung vieler seiner Werke bezüglich der uralten babylonischen und ägyptischen Kulturgeschichte. Auch die Jesuitenpatres Adam Schall von Bell und Nicolaus Trigault, beide aus Köln und als Missionare tätig in China, hat Vondel hochgeschätzt, ja jenem sogar eine Rolle zuerkannt in dem Missionsdrama „Zungchin“ (1667).

Daß ferner der Dichter mit der aus Deutschland stammenden Faustsage vertraut war, hat er z. B. in seiner Bekämpfung des antitrinitarischen Faustus Socinus, den er als einen Wortzauberer und Betrüger entlarvte, bewiesen.

Noch einige Symptome deutschfreundlicher Empfänglichkeit bei Vondel möchte ich berühren. Es gab damals in Amsterdam einen Deutschen, und zwar einen aus Frankfurt a. M. stammenden Schöngeist, Maler und Stecher, Joachim Sandrart von Stockou, der sich ins Kulturleben Hollands auffallend gut eingeschmiegt hat durch seine persönliche Bekanntschaft und Freundschaft mit den Hauptvertretern unseres Parnassus: Hooft, Coster, Barlaeus, Vossius usw., die er alle mit ziemlicher Gewandtheit zu schildern wußte.

Auch Vondel hat dem frisch gebackenen Edelmann einmal Modell gesessen. Das erste Bild, das wir von dem Dichter haben, rührt von dem im XVII. Jahrhundert gefeierten, jetzt aber nur historisch merkwürdigen Sandrart. Er malte den Meister, als er etwa 50 Jahre zählte, kurz vor seinem Übergang zum Katholizismus, und Vondel lobte das Gemälde in einer damals ge-

bräuchlichen Beischrift, so wie er auch sonstige Arbeiten seines nichtkatholischen Freundes fast allzu hoch gerühmt hat.

Unter den deutschen Malern der Barockzeit war jener Sandrart ungefähr der einzige Stern. Seine Werke — in einer modernen Monographie von Dr. Paul Kutter (Straßburg 1907) und in der von Dr. Peltzer besorgten neuen Ausgabe der Sandrartschen „Teutsche Academie" (Neurenberg, 1675—1697; neue Ausgabe, München 1925) sorgfältig taxiert — hatten für den künstlerisch nicht sehr fachkundigen Vondel einen besonderen Reiz, weil sie ihm emphatisch, allegorisch und mit ihrem handgreiflichen Sinn vieles zu sagen hatten. Es war also mehr die Richtung des Barocks, dessen Großmeister Vondel in dem flämischen (auch in Köln geborenen) Rubens sah, welche ihn in Sandrarts Gemälden fesselte, somit auch Sandrarts persönliches Verhältnis zum deutschen Kaiser Ferdinand III., dessen von dem Künstler gemaltes Bild dem Dichter von Wien aus verehrt wurde. Im Jahre 1654 hat Vondel dem Kaiser sein biblisch-symbolisches Trauerspiel „Lucifer" gewidmet. Diese Zueignung seines Meisterwerkes, des Meisterwerkes der ganzen europäischen Barockliteratur überhaupt, war eine Tat von tiefer Bedeutung.

Vondel hat nämlich immer und mit dem größten Nachdruck, als er einmal katholisch geworden war (1639), für die Idee des wiederhergestellten Kaisertums geschwärmt. In seiner idealistischen Hoffnung, daß der Kaiser, nach dem Westfälischen Frieden, alle einander bekämpfenden Fürsten Europas in einen mächtigen Bund — einer Art Völkerbund — zusammenbringen würde, zur gemeinschaftlichen Abwehr der das Abendland immer bedrohenden Türken, kam er dem dichterisch politischen Traum Dantes sehr nahe. In der zweiten Hälfte des XVII. Jahrhunderts war dies auch der Gedanke und das Bestreben der Päpste, und der echt päpstlich gesinnte Vondel glaubte kindlich, daß die römische Kurie für den modern fortgesetzten mittelalterlichen Kreuzzug den Kaiser und durch den Kaiser die sonstigen Machthaber Europas gewinnen könnte.

Wie tief der hochgreifende Dichter in diesen Erwartungen getäuscht worden ist — nicht weniger übrigens als sein italienischer Vorgänger —, hat die Geschichte der stets hoffnungsloser zerrissenen Christenheit während Vondels Greisenalter und auch später uns gelehrt. Am Ende seines arbeitsamen Lebens hat er selbst die Front seiner apologetischen Tätigkeit von der Reformation gegen die Freigeisterei der Sozinianen und Spinozisten verlegt, weil er zu deutlich sah, daß nicht nur die Einheit, sondern auch die Grundlagen des Christentums in Gefahr schwebten.

In seinen kleineren Gedichten, aber auch in seinen Trauerspielen hat er diese Besorgtheit zum Ausdruck gebracht. Immer mehr steht der ergraute

katholische Dichter als Prophet des Zeitalters und der Zukunft vor uns. Und warnend und dichtend und das eine großzügige Drama nach dem andern schaffend, baut er zugleich mit an der Vollendung des europäischen Barocktheaters, in einem durch Landesart und eigene Persönlichkeit freilich differenzierten, aber doch im großen und ganzen mit den genialen Franzosen stilverwandten Geiste.

Und gerade durch seine Dramatik hat Vondel auf die deutsche Poesie des Zeitalters solch einen unverkennbaren Einfluß ausgeübt, daß er den Vorgängern des damaligen deutschen Theaters sein Gepräge aufgedrückt hat. Angetrieben durch den bedauerlichen Verfall des eigenen deutschen Kulturlebens während und unmittelbar nach dem Dreißigjährigen Krieg, siedelten viele Künstler nach Holland, nach Amsterdam und Leiden über, wo eine kräftige nationale Entwicklung aufblühte, und wo neben der malerischen auch eine poetische Begeisterung gärte.

Wiltu dass dir sey Pracht, Lust und Kunst bekandt,
So rath ich: ziehe bald ins edle Niederland,

so rief 1663 der niederdeutsche Johan Rist seine Landsleute auf. Und wie von Sachsen bis Schlesien man diesem Aufruf Folge leistete, zeigt die Namenreihe deutscher Männer, die Holland besuchten, in Holland studierten, Holland beschrieben.

Kurz zusammenfassend möchte ich sagen: Um den von vielen schon gewürdigten Einfluß unseres Vondel auf die deutsche Kulturblüte des XVII. und XVIII. Jahrhunderts zu deuten, genügt der Gedanke an Fleming, Opitz, Gryphius, von Zesen, Lohenstein, Hofmannswaldau und so viele andere mehr, die alle ihre dichterische Begeisterung aus Holland und namentlich aus Vondels Theaterdichtung schöpften, um die deutsche Seele zu neuem literarischem, besonders dramaturgischem Leben anzuregen.

Bis zu der großen Zeit von Schiller und Goethe hat Deutschland den Niederländer Vondel als einen Poeten von seltenem Format anerkannt. Wurde doch „Joost van den Vondel aus Köln am Rhein" als „ein niederdeutscher Dichtmeister" und als „der Fundreiche" in die Deutschgesinnte Genossenschaft Philips von Zesen aufgenommen, womit die vielen Übersetzungen der Vondelschen Dramen ins Deutsche sowohl bekrönt als befördert wurden.

Mit meinem Freund, dem deutschen Vondel-Liebhaber und Vondel-Kenner Dr. Heinz Haerten möchte ich zum Schluß wünschen, daß mit der heutigen Feier des deutsch geborenen und holländisch gestorbenen großen Dichters seine Würdigung in dem schönen Land seines Ursprungs einer neuen Zeit entgegentritt.

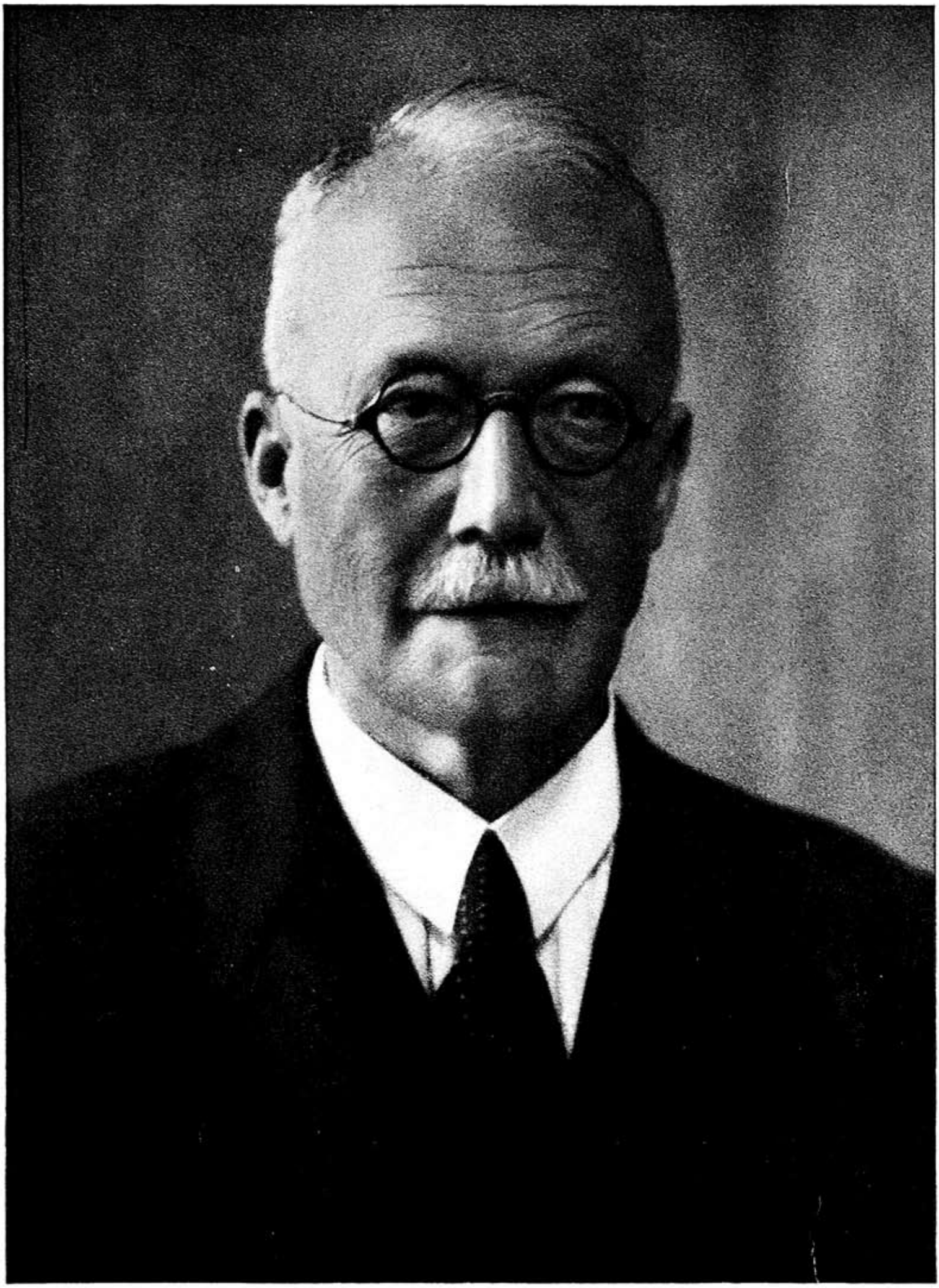


Photo M. Bätz, Trier

Verleger Hermann Herder

Dr. phil. h. c., Geheimer Kommerzienrat
Senator der Deutschen Akademie

1864 — 1937

Dritter Teil

Nachrufe

Hermann Herder †

Als im Jahre 1888 Hermann Herder das Verlagshaus in Freiburg übernahm, das sein Vater Benjamin zum großen katholischen Weltverlag gemacht hatte, bestanden schon feste Verbindungen zwischen Görres-Gesellschaft und Herder: 1882 war im Auftrag der GG. Bardenhewers Liber de Causis bei Herder erschienen, seit 1884 gab Herder-München das Historische Jahrbuch, das von 1880/83 in der Theissingschen Buchhandlung zu Münster verlegt wurde, heraus, und vom Staatslexikon lag der erste Band der ersten Auflage vor. Herder pflegte die Verbindung mit der GG. durch fleißigen Besuch ihrer Tagungen, erwarb schon 1893 die Ehrenmitgliedschaft, brachte 1901/04 die zweite Auflage des Staatslexikons heraus und richtete seit 1907 im Verlagshaus eine eigene Redaktion unter Dr. Sacher für die weiteren Auflagen ein, die mit der fünften Auflage bis 1935 in voller Tätigkeit blieb. Herder ist auch Kommissionsverleger der mit Unterstützung der GG. erscheinenden Römischen Quartalschrift. Das Historische Jahrbuch ist 1930 an Bachem übergegangen; dafür gewann das Literaturwissenschaftliche Jahrbuch seit 1926 in Herder seinen Verleger. Ein dauerndes Ruhmesblatt aber bleibt Herder und der GG. für alle Zukunft gemeinsam eigen: Die Herausgabe der Quellenbände des Concilium Tridentinum. Dreimal hat die GG. in Freiburg getagt: 1884, 1912 und 1933. Die beiden letzten Male war Herder gewissermaßen ihr Gastgeber: 1912 als Kassierer des Ortskomitees, dem er den Apparat und das Personal seines Hauses zur Verfügung stellte, 1933 als Vorsitzender des Ortskomitees, dem die ganze Vorbereitung zu verdanken war, und der auch in den Verlagsräumen die interessante historische Ausstellung über die Entwicklung der Görres-Gesellschaft bearbeiten ließ, Grund genug, daß die GG. in einem kurzen Überblick sein Lebensbild festhalte.

I. Als humanistischer Gymnasialabiturient (1883), Leutnant d. R. (1888), bei Wallau in Mainz geschulter Buchdrucker und durch den Teilhaber F. J. Hutter ausgebildeter Buchhändler, wurde Hermann Herder 1888 im November durch den Tod seines Vaters († 10. November) im jugendlichen Alter von 24 Jahren (geb. 14. November 1864) an die Spitze des Verlagshauses gestellt. Hutter blieb sein strenger Mentor bis 1895 und gab ihm 1892 im Bruder der (am 26. November 1888 dem Gatten rasch nachgestorbenen) Mutter Emilie Herder, dem Gründungsleiter der Herderfiliale in München, A. Streber, einen Berater und Teilhaber zur Seite, der als Junggeselle bis 1900 mit seinem Neffen zusammenwohnte und bis zu seinem Tode 1905 mit ihm zusammenarbeitete. Außer im Elternhaus hatte Herder seit der Gymnasiastenzeit viel bei Priestern gewohnt, in Bonn zwei Jahre bei Kaulen, in Freiburg eine Zeitlang bei Cornelius Krieg, in Mainz bei Prälat Friedrich Schneider, und als er im Winter 1888/89 plötzlich verwaist im elterlichen Heim blieb, lud er für einige Monate den Dominikanerpater Albert M. Weiß zu Gast, um in seinem Hause die Biographie von Benjamin Herder vorzubereiten. Diesen ernsten geistigen Einflüssen traten durch seine Vorliebe für Adel und Offizierskorps mehr weltliche zur Seite: Der junge Hermann Herder liebte Pferde, freute sich am frühmorgendlichen Reiten, wobei der Hund mit dem Pferde zu Wette lief, ließ sich in der Frühzeit des Fahrrads von Kleyer in Frankfurt ein seiner hohen Gestalt angemessenes Rad bauen und reiste gern. Hutter war es, der diese Reisefreude benutzte, um den genannten geistigen Einflüssen besonders starken Zugang zu bahnen: er veranlaßte Herder, 1892 mit Professor Keppler, Professor Knöpfler und Graf Droste-Vischering jene „Wallfahrten und Wanderfahrten im Orient" mitzumachen, die Keppler in seinem berühmten Buch (1894) beschrieben hat. Tief waren die gewonnenen Eindrücke und weckten die Reise- und Bildungslust noch um so stärker. Am 1. Januar 1893 schreibt Herder seinem Freund Albrecht v. Stotzingen, er beabsichtige eine nahezu einjährige Fahrt um die Erde, und der Freund solle mitkommen. Wenn er die Reise 1893 nicht mache, werde er nie mehr dazu kommen. Der Plan zerschlug sich. Ein fast vierteljähriger Aufenthalt in England trat an seine Stelle.

Reisen hat Herder auch später noch größere gemacht: 1897 nach Nordamerika und Mexiko, 1908 im offenen Kraftwagen nach Spanien, nach dem Weltkrieg noch dreimal in die Vereinigten Staaten, aber es waren beruflich bedingte Reisen. Seit 1894 steht über Herders Leben der volle Ernst eines ersten Dieners seines Werkes. Er trug die Last einer großen Verantwortung vor Gott und Menschen mit ungeheuchelter Demut, die mit den Jahren eher zu- als abnahm, und doch mit der Würde eines Herrn. Hansjakob schreibt in seinem Tagebuch am 18. Oktober 1912: „Herder war, als ich nach Frei-

burg kam, noch Einjährig-Freiwilliger, heute nähert er sich den fünfziger Jahren. Doch das Alter hat ihn verschönt. Sein Kopf steht jetzt zwischen Dante und Bonaparte, und seine ganze Haltung ist die eines geborenen Fürsten aus einer alten rassereinen Dynastie. Ich sehe ihn selten, aber so oft ich ihn sehe, freue ich mich, daß es auch in bürgerlichen Kreisen geborene Fürsten gibt."

Der weit über die Grenzen seiner eigentlichen Berufsarbeit hinaussehende Mann steht schon im Jahre 1895 vor uns, das ihm den treuen Freund und Teilhaber Hutter entriß. In den Gründungsverhandlungen für das Collegium Sapientiae und bei der ungefähr gleichzeitigen Gründung des katholischen Lehrlingsheims ist er nicht nur finanziell, sondern auch mit Gedanken und Ratschlägen von richtungweisender Bedeutung. Der Sapienz stellte er damals den seinem Verlagshaus gehörenden Cursus completus Patrologiae (382 Bände) von Migne leihweise (bis heute noch) in ihre Bibliothek.

Im Jahre 1900 entriß sich der 36jährige dem bisher geführten einsamen Leben durch die Vermählung mit Charlotte Willmann, der Tochter des Prager Philosophen. Die beiden Gatten machten kein großes Haus in Freiburg. Aber die Elite geistig bedeutsamer Menschen, wie sein Vater sie gern bei sich gesehen, war in kleinem Kreis auch im Haus Herder immer wieder zu treffen, bis erst die letzte Krankheit ihm den Empfang von Gästen unmöglich machte.

Der Verlag bewahrte unter Hermann Herder seine unter Benjamin fest gewordene kirchliche Haltung inmitten all der Bewegungen und Streite, die das wissenschaftliche und katholische Leben um die Jahrhundertwende kennzeichneten, und verband sie mit einer sorgsamen Pflege der volksdeutschen Verlagsarbeit, insbesondere hinaus zu den Deutschen im Ausland[1].

Die Wesens- und Methodenfrage der Geschichtswissenschaft war durch Janssens Werke gerade vom Haus Herder aus in Fluß gebracht worden, und die Neuausgaben dieser Werke durch Ludwig Pastor hielten sie wach. Aber die geschichtswissenschaftliche Produktion des Verlages half mehr als theoretische Erörterungen über Natur- und Geisteswissenschaften, über tendenzfreie und voraussetzungslose Wissenschaft, vor der Welt zu erweisen, was echte Forschung und Darstellung ist. Namen wie Pastor, F. X. Kraus, Bardenhewer, Knöpfler, Duhr, Kirsch, Grisar, Grabmann, Sauer, Zöpfl, Günter, Schnürer und Franz Schnabel bewähren das bis heute auf verschiedensten Teilgebieten der Historie. In der Bibelfrage hielt sich

[1] Darüber geben eindrucksvollen Aufschluß die beiden verlagsgeschichtlichen Schriften „Der Verlag Herder im Ausland. Pionierarbeit für das deutsche Buch" (1937) und Jos. Antz, „Die volksdeutsche Arbeit im Verlag Herder" (1938).

der Verlag von übereilter Kritik ebenso fern wie von allzu starrer Traditionsgebundenheit. Die Werke von Belser, Kaulen, Sickenberger, Göttsberger, v. Hummelauer und Knabenbauer zeigen das. Zugleich sorgten Herders Volks- und Schulbibeln, die in mehr als 60 (!) Sprachen über die Erde hin verbreitet wurden, für die Aussaat des Gotteswortes unter allen Völkern. Als aber 1912 für das Giebelfeld des großen Verlagshauses eine Inschrift gesucht und gerade in Rücksicht auf seine Verbreitung des Bibelwortes, der päpstlichen Rundschreiben und theologischen Lehrbücher das Wort vorgeschlagen wurde: Docete omnes gentes, wies er es demütig zurück. Was dem Lehramt gilt, wollte er für den „Handlanger" des Lehramts nicht in Anspruch nehmen. So ist das Giebelfeld bis heute leer. Den Modernismus bekämpften manche Schriften von Keppler, Braig, Beßmer, Chr. Pesch. Mehr aber, und durch positive Leistung, taten dies gediegene Lehrbücher der Dogmatik, Philosophie und Moral von Chr. Pesch, Anton Koch, Cathrein, Lehmkuhl, Bartmann und anderen. Integralismus in dem verletzenden, durch Papst Benedikt XV. endlich gebannten Sinn hatte bei Herder nie eine Heimstätte. In den Literaturstreit der Katholiken um Muth und v. Kralik griff der Verlag nie ein. Aber er pflegte gute Literatur in belletristischen Auswahl-Bibliotheken und Sammlungen deutscher und spanischer Sprache. Dagegen wurde sein Wirken wertvoll auf dem Gebiet der Arbeiterfrage und Gesellschaftslehre durch die starken Anregungen, die vom immer neuaufgelegten Staatslexikon, von Arbeiten der A. M. Weiß, Cathrein, H. Pesch, Faßbender, H. Muckermann, Noppel u. a. ausgingen. Eine sichere Richtschnur für die vom Verleger zu leistende Auswahl und Produktion gaben in allen diesen Fragen die von Herder stets in lateinischer und deutscher Sprache veröffentlichten Rundschreiben der Päpste, von Leo XIII. bis Pius XI. Die umfangreiche Verlagsproduktion der Vorkriegszeit erkennt man durch Einsicht in den 1913 erschienenen Hauptkatalog. Hier soll nur eine Besonderheit des Verlags erwähnt werden. Die Herausgabe der großen Lexika: Kirchenlexikon, Staatslexikon, Konversationslexikon, Lexikon der Pädagogik geben einen für alle Zeiten wertvollen Einblick in das katholische Geistesleben um die Wende des 19. zum 20. Jahrhundert.

Unter Hermann Herder wuchs der Verlag so, daß zu den schon von ihm angetretenen Filialen des Hauses in Straßburg (1867), München (1873), St. Louis (1873), Karlsruhe (1880), Wien (1886), vor dem Krieg die neuen in Berlin (1906), London (1910) und Köln (1912) kamen und in Freiburg das neue Verlagshaus (1910/12) notwendig wurde, das wie eine der edlen süddeutschen Klosterbauten der Barockzeit den Besucher umfängt. Nach dem Krieg ging die Straßburger Filiale (1919) verloren, die anderen blieben be-

ſtehen und wurden um Münſter (1921), Rom (1925), Barcelona (1925) und Braunsberg (1926) vermehrt.

II. Ungetrübt war dieſer Aufſtieg auch vor dem Kriege nicht. Schwere Sorgen bewegten Herder namentlich zu Anfang des Jahres 1914. Die beſonderen Schwierigkeiten, die ſich im deutſchen Sprachgebiet gerade dem katholiſchen Buch entgegenſtellten, empfand er tief und litt unter dem Gedanken, es könnte einmal eine Zeit kommen, in der die rein geſchäftliche Geſinnung den echt katholiſchen Geiſt im Verlag verdrängen möchte. So ſchrieb er am 1. Januar 1914 an Freund Stotzingen einen Brief, worin er ihm ſeine Pläne über die Sicherung „der treukatholiſchen Geſinnung und Tendenz des ganzen Unternehmens" über ſeinen Tod hinaus entwickelte. Am 8. Januar läßt er einen zweiten Brief desſelben Inhaltes folgen. Noch ernſter iſt der Ton eines Schreibens vom 14. Mai 1914, worin es heißt: „Unſer Unglück iſt, daß in Deutſchland nicht mehr gearbeitet wird... Es wird Raubbau getrieben, und nachher wird der Zuſammenbruch und die Enttäuſchung um ſo größer." Dazu kamen mit dem Tag von Serajewo die Bedrohungen des europäiſchen Völkerfriedens. Noch am 27. Juli 1914 hofft er auf Vermeidung des Krieges und will Anfang Auguſt nach Wien fahren, weil die dortige Situation ihm auch geſchäftlich Sorgen macht. Da trifft ihn am 31. Juli die Erklärung der drohenden Kriegsgefahr, und nun denkt der 50jährige, zum Kriegsdienſt nicht mehr verpflichtete Hauptmann der Landwehr nur noch einen Gedanken: Einrücken, und zwar ſofort! Frau und Kind empfiehlt er der Sorge von Freund Stotzingen, den Verlag überläßt er dem Geſchäftsführer und Teilhaber Dorneich und deſſen Stab, am 3. Auguſt fährt er weg zum Truppenübungsplatz, und im Frühjahr 1915 ſteht er im Feuer der Weſtfront. Ruhige und unruhige Tage wechſeln ab. 1916 kann er auf kurzem Urlaub an der Eröffnungsfeier der Deutſchen Bücherei teilnehmen, in die er die ſchöne Straub'ſche Steinbüſte von Joſeph Görres ſtiftete, dann führt ihn die Aisneſchlacht des Frühjahrs 1917 zu der Heldentat am Cornillet. Am 17. April rettet er durch einen ungeſtümen Handgranatenangriff die deutſche Stellung gegen überlegene Feindesſcharen, und die Franzoſen, die (wie ſich ſpäter aus Gefangenenausſagen ergab) in dem baumlangen, aus dem Graben aufſteigenden Infanteriehauptmann den Kommandeur eines ganzen neuen Regiments fürchteten, fliehen zurück. Der Tag, dem noch viele blutige Tage folgten, brachte ihm und manchen ſeiner tapferen Leute das E. K. I und den ehrenden Beſuch des Oberbefehlshabers. Kurz darauf wurde er zum Major befördert. Im Hinblick auf die große und ſchwere Verantwortung, die in der Heimat auf den Schultern Hermann Herders ruhte,

wird dieser Todesmut des Chefs eines solchen Unternehmens um so bewunderungswürdiger.

Denn sein Unternehmen zu Hause feierte wahrlich nicht während des Krieges. Die durch Betriebsbeschränkung freiwerdenden Räume des Verlagshauses stellte er als Lazarett zur Verfügung, worin seine Frau bis zum Kriegsende Tausende von Verwundeten pflegen half. Die Betriebsreserven in Höhe von einundeinerhalben Million Mark wurden in Kriegsanleihe dem Vaterland geopfert. Druckerei und Verlag begannen sofort durch religiöse Kriegsliteratur an der Stärkung der seelischen Front mitzuarbeiten und durch Abwehr- und Aufklärungsschriften, die bis zu Ausgaben in sieben Sprachen ins neutrale Ausland gingen, uns die wenigen Freunde zu erhalten, die dem Verleumdungsfeldzug der Feinde noch nicht erlegen waren. Und mitten in dieser Produktion, die mit ungenügenden Kräften, unter tausend Papier- und anderen Nöten und unter dem Krachen von 289 Bomben vor sich ging, die in 25 schweren Fliegerangriffen über Freiburg abgeworfen wurden, gelang es noch, das Lexikon der Pädagogik und Jos. Wilperts vier Foliobände über die Römischen Mosaiken und Malereien fertigzustellen, so daß Wilpert am 10. Oktober 1916 das erste Exemplar im großen Hauptquartier dem Kaiser überreichen konnte. 1917 wurde Herder vom Großherzog Friedrich zum Geh. Kommerzienrat ernannt.

Als der Krieg zu Ende war und Herder heimkehrte, stand er vor einer schweren Aufgabe. Inmitten der revolutionären Unruhen, des finanziellen Wirrwarrs der Inflationszeit, des unerfreulichen politischen Haders und der erstickenden Absperrung, die der Versailler Vertrag mit sich brachte, galt es, den Verlag neu aufzubauen und die Auslandsbeziehungen wieder herzustellen. Persönliche Reisen nach Rom und Nordamerika, Entsendung tüchtiger Vertreter nach Spanien und Südamerika dehnten die Auslandsarbeit aus. Zugleich ging die Verlagsproduktion, den Zeitbedürfnissen angepaßt, rege weiter. Schon 1919 erschien der VIII. Band des Concilium Tridentinum. Eine Reihe gediegener Schriften arbeiteten an der politischen und sozialen Schulung des katholischen Volkes. Von der Neugründung der Filialen in Rom und Barcelona wurde schon gesprochen. Die Reihen seiner Mitarbeiter hatten sich durch den Tod gelichtet, aber neue, vom Ernst des Krieges früh gereifte jüngere Männer traten ihm zur Seite. 1925 vermählte sich sein einziges Kind Elisabeth mit dem Sohn seines Teilhabers Dr. Theophil Dorneich, den er bald darauf als Gesellschafter in die Leitung des Hauses berief, und dem er mit der Tochter auch den Namen der Familie und des Hauses anvertraute. Und als im ersten Jahre dieser Ehe sich ein „kleiner Herder" einstellte, dem andere folgten, sah der alternde Chef des Hauses auch seine Zukunftssorgen weniger düster. Der fremdsprachige Verlag erwachte zu

neuem Leben, zum Spanischen kam statt des zurücktretenden Englischen das Portugiesische, und bald schon regte die in der Vorkriegszeit am Kirchenlexikon, Staatslexikon, Konversationslexikon und Lexikon der Pädagogik erworbene lexikographische Verlagstechnik neu die Flügel. Auf Antrag Prof. Finkes ernannte die philosophische Fakultät der Universität Freiburg 1920 Hermann Herder zum Dr. h. c.

Schon 1921/22 folgten im Format des großen Herder Konversationslexikons die zwei Bände „Herders Zeitlexikon", wodurch die dritte Auflage des Werkes (vollendet 1910) bis auf die neueste Zeit gebracht wurde. 1925 gab Herder den einbändigen „Kleinen Herder" heraus, im Jahre 1926 begann die Neubearbeitung des Staatslexikons ihren Weg in die Welt, 1929 folgte der erste Band des auf zehn Bände berechneten „Lexikon für Theologie und Kirche" unter Bischof Buchbergers Oberleitung, und im Winter 1929/30 wagte der Verlag den schwerwiegenden Entschluß zum „Großen Herder" aus der Überzeugung heraus, daß in den weltanschaulichen Wirrnissen der Zeit ein Nachschlagewerk notwendig sei, das fachmännische Darstellung aller Wissensgebiete mit christlich klarer Lebensdeutung und Wegweisung verbinde. Um das Werk zu ermöglichen, waren große Mittel aufzunehmen, war eine gute Werbung und beschleunigte Herstellung nötig. Die ersten Bände mußten mit den Erträgnissen des Verkaufs die Herstellung der nächsten gewährleisten. Das Erscheinen durfte keine Unterbrechung erleiden, und Inhalt wie Ausstattung mußten erstklassig sein. 1931 kam Band I heraus, 1932 schon der große Welt- und Wirtschafts-Atlasband, dazu Bände II und III, und nun ging es mit solcher Pünktlichkeit weiter, daß 1935 das Werk mit 13 Bänden noch zwei Monate vor dem ursprünglich festgesetzten Termin fertigstand. Papst Pius, der als ehemaliger Bibliothekar und als Oberhaupt der Kirche das Erscheinen des theologischen Lexikons und des Großen Herder mit besonderem Interesse verfolgte, rühmte an den Herder-Lexika, daß sie wirklich in zuverlässiger Weise rasche Ersthilfe und weitere Wegweisung bieten, und nahm sie in fleißige Benutzung. Seit 1931 erscheint die auf 30 Bände berechnete „Geschichte der führenden Völker", herausgegeben von Finke, Junker und Schnürer.

III. Mitten in der Herausgabe der großen Lexika erlebte Herder den Umbruch des Jahres 1933 und den Aufstieg des Dritten Reiches. Mit treudeutscher Entschlossenheit trat er mit seiner ganzen Gefolgschaft in die Reihen der Mitarbeiter am geistigen Neuaufbau. Seine im Entwurf noch erhaltenen Ansprachen bei Betriebsversammlungen am 1. Mai und bei Kameradschaftsabenden zeigen ihn als echten Betriebsführer besten Typs. Ein dem Verlag gehöriges Anwesen im Glottertal wurde zum Kameradschaftsheim für

Wochenend und Ferien eingerichtet, im Hause entstanden Turnstunden und Fachkurse. Den Geist der Zusammengehörigkeit hatte der Herder-Verlag ja schon seit über hundert Jahren durch sein Zöglingsinstitut gepflegt und den Seinen anerzogen. Da es in den geistigen Auseinandersetzungen der Gegenwart für den einzelnen notwendig geworden ist, ernste religiöse Überzeugungskämpfe innerlich durchzukämpfen, so stellte Herder auch dafür seinen Verlag zur Verfügung. Werke zur religiösen Orientierung gingen in großer Zahl hinaus.

Das letzte Unternehmen, das Hermann Herder selbst noch mit innerster Teilnahme und Aktivität einleitete, war die Erfüllung eines Herzenswunsches des Heiligen Vaters Papst Pius' XI.: die Schaffung einer christlichen Enzyklopädie der Geisteswissenschaften für den Fernen Osten. Die katholische Universität in Tokyo erhielt vom Papste den Auftrag, das Werk zu gestalten. Prof. Kraus von der Tokyoter Universität kam über Rom nach Freiburg zu Herder, um die redaktionellen und verlagstechnischen Fragen zu besprechen. Prof. Kobayashi und Prof. Tanaka folgten, und der Verfasser dieser Zeilen denkt mit Freuden an diese persönliche Fühlungnahme zwischen katholischem Fernosten und Westen zurück, die er im Hause Herder damals miterleben durfte. Ein junger Buchhändler wurde den Herren als Helfer und buchhändlerischer Berater mitgegeben, in Freiburg wurde im lexikographischen Institut des Verlags die europäische Zentralschriftleitung eingerichtet; von hier gehen die in Europa und Amerika in irgendwelcher europäischer Sprache geschriebenen Artikel nach Tokyo zur japanischen Hauptredaktion, dort werden sie unter der Oberaufsicht des Apostolischen Delegaten von japanischen Gelehrten näher bearbeitet, übersetzt und mit den japanischen Originalartikeln eingeordnet, eine vom Papst nach Tokyo entsandte Kommission (ein japanischer und ein des Japanischen völlig mächtiger Missions-Theolog) prüft als oberste Zensurinstanz die ganze Arbeit, und so liegt in diesem Unternehmen eine einzigartige Verwirklichung katholischer weltumspannender Gemeinschaftsarbeit vor, die ihren Eindruck unter den christlichen und nichtchristlichen Lesern Fernasiens nicht verfehlen wird.

Die Verhandlungen mit den Herren aus Tokyo waren mit die letzten verlegerischen Freuden Herders. Anfang 1937 trat ein Leiden, das ihn schon einige Jahre vorher genötigt hatte, sich chirurgisch behandeln zu lassen, mit neuer Heftigkeit auf und zwang ihn aufs Krankenlager. An schönen Sommertagen lag er im Garten und erzählte auf unauffällig vorgebrachte Fragen seiner Tochter, Frau Dr. Herder-Dorneich, aus alten Zeiten seines ereignisreichen Lebens. Am 19. Oktober, nachts 11 Uhr, schied er hinüber zur Ewigkeit.

Alle nur für seinen Gebrauch bestimmten Tagebücher, die Herder als Leiter so vieler einander drängenden Unternehmungen gewissenhaft geführt hatte, vernichtete er vor seinem Tode. Nur das Kriegstagebuch blieb erhalten. Sein Freund Stotzingen hat die von ihm seit 1886 bis 1937 empfangenen Briefe, in denen er sich ganz offen auszusprechen pflegte, alle gesammelt und dem Biographen in dankenswerter Weise zur Verfügung gestellt. Diese beiden Quellen, vermehrt durch die Erinnerungen seiner nächsten Umgebung, lassen das Bild des nach außen oft undurchdringlich erscheinenden, in Wahrheit liebevollen und auch eines feinen Humors nicht entbehrenden Mannes mit voller Lebendigkeit vor uns erstehen. Träger seiner ganzen Grundhaltung war seine tiefgläubige katholische Frömmigkeit und seine deutsche Gesinnung, die sich beide besonders im Krieg bewährten. Aus ihnen schöpfte er die Kraft, in Sorgen und Gefahren ruhig und fest zu stehen, in Wirrnissen des Geistesleben jedem falschen Extrem mit sicherm Instinkt auszuweichen und den Boden kirchlicher Gesinnung für Auswahl und Planung seiner Verlagswerke nie zu verlassen; aus ihr floß seine Vaterlandsliebe und Opferwilligkeit, seine Familienliebe und sein gerechtes und liebevolles Verhalten gegenüber seinen Mitarbeitern im großen Verlagswerk. Die Gefolgschaft brachte darum ihrem „Herrn Herder", wie er auch als Geheimrat immer genannt wurde, wirkliche Liebe, Hochachtung und Treue entgegen, die nach seinem Hinscheiden mehrfach ergreifenden Ausdruck fand. Die Summe seiner Arbeiten, Leiden und Erfolge aber steht vor uns wie eine leuchtende Bestätigung des Wortes: „Den D e m ü t i g e n gibt Gott seine Gnade" (Jak. 4, 6).

Engelbert Krebs.

Wilhelm Schellberg †

Die Görres-Gesellschaft hatte zwei Wochen nach ihrer letzten Tagung in Osnabrück den Verlust eines ihrer treuesten und eifrigsten Mitglieder zu beklagen. Am 19. Oktober vorigen Jahres starb unerwartet, infolge einer Darmlähmung, im St.-Josephs-Haus zu M.-Gladbach Ministerialrat Dr. phil. Wilhelm Schellberg aus Berlin, während er sich auf einer Studien- und Erholungsreise nach Italien befand. Nach seinem Wunsche wurde er zu Berlin in aller Stille beerdigt. Dem reichen und fruchtbaren Schaffen des erst 57jährigen wurde in der Öffentlichkeit wohlverdiente Anerkennung zuteil. Die ihm in seiner geistigen Arbeit nahegestanden, waren sich bewußt, daß vor allem das von der Autorität der Görres-Gesellschaft getragene und von Schellberg geleitete Unternehmen der Herausgabe der Gesammelten Schriften Jos. v. Görres' fortgeführt und noch vielen ein starker und steter Ansporn zum Weiterstudium auf den so ergiebigen Feldern der deutschen Geistesgeschichte des vorigen Jahrhunderts und der gesamten Görres-Forschung bis auf unsere Zeit sein werde.

Wilhelm Schellberg wurde durch seine Herkunft, durch sein Hochschulstudium und seinen Verkehr mit ideal gerichteten jungen Männern auf sein eigentliches Lebenswerk schon früh hingewiesen. Um die Jahrhundertwende wurden von einzelnen Geistlichen und Laien Vorstöße in der Linie einer planvollen Veröffentlichung von Görres' Werken gemacht. Noch dünkte indes vielen die Zeit dafür nicht reif, und es schienen die Kosten zu erheblich zu sein. Doch um so mehr wurden durch solche Bedenklichkeiten die Herzen der Jüngeren warmgemacht für dieses Vorhaben, und es wurde der Gedanke in den damals zahlreicher entstehenden Ortsgruppen der Görres-Gesellschaft lebhaft erörtert. Das wirkte auch auf den feurigen Jungakademiker W. Schellberg aus Essen. Er hatte sich an der Universität Münster dem Studium der Geschichte, der Germanistik und der neueren Sprachen gewidmet. Die geistige Gesamtrichtung seiner Universitätsstudien wird durch seine Doktorarbeit über das Märchen „Gockel, Hinkel und Gackeleia" und „Das Tagebuch der Ahnfrau" von Clemens Brentano gekennzeichnet. Diese Dissertation führte den Verfasser mitten hinein in die deutsche Volkspoesie, wie Görres, Brentano und Achim v. Arnim seit ihrem Heidelberger Aufenthalt 1806 sie sammelnd, forschend, dichtend betrieben hatten. Diese Stoffe brachten den jungen rheinischen Philologen, der in Aachen seine erste Stelle als Ober-

lehrer erhalten hatte, so recht in das Fahrwasser der Romantik eines Friedrich Schlegel und Novalis, eines Jean Paul und Jos. v. Eichendorff. Wohl waren im Laufe der Jahre die Worte des großen Sehers, Warners und Herolds am Rhein und an der Isar durch andere Rufer im Streit der politischen Parteien überholt, und die Flammenzeichen seines Rheinischen Merkurs schienen nicht mehr aktuell. Immer mehr bewahrheitete sich, was Schellberg 1911 im Vorwort der von ihm in aller Stille vorbereiteten Auswahl-Ausgabe der Werke von Görres schrieb: „Den Vorkämpfer nationaler, politischer, religiöser Freiheit hat sein Volk in Kampf und Frieden vergessen, ihn, der zweimal als Sprecher ganz Deutschlands durch seine Rede fortriß, den der erste Napoleon die fünfte Großmacht gegen ihn geheißen."

Kaum zwei bis drei Jahre gingen nach dem Erscheinen dieser ersten Görres-Ausgabe von Schellberg ins Land, und es färbte die Lohe des Weltbrandes abermals den Himmel blutigrot. Und wiederum sprach der Seher am Rhein in seinen Schriften Worte, die die Herzen und die Gewissen wachriefen und seinen Namen zum Symbol der Freiheit am Rhein und der Einheit und Einigkeit in Deutschland werden ließen. Damals erwies sich die Neuausgabe der Schriften und Briefe Görres' als ein Jungbrunnen für die ganze Nation. Sehr viel trug darin zum Verständnis dessen, was Görres war und wollte, auch die vorzügliche, 150 Druckseiten umfassende „Einleitung" bei, die Schellberg seinem Werke vorangeschickt hatte. Wer in der Lage war, den Einfluß dieser beiden Bände auf jugendliche Geister zu beobachten, der wird mit uns sagen: In jenen Jahren ist durch Schellbergs Werk Görres dem breiten Volke erst bekannt und vertraut geworden. Nun konnte, als nach dem Kriege die wissenschaftlichen Arbeiten wieder aufzuleben begannen, auch die Gesamtausgabe der Schriften des großen rheinischen Volksmannes nur eine aufgeschobene, nicht mehr eine aufgehobene Sache sein. Dieses Verdienst wird Schellberg, der durch den neuen Präsidenten, Professor Finke, in jeder Situation kräftig unterstützt wurde, niemals streitig gemacht werden können. Ähnliches ließe sich mit guten Gründen sagen von der noch während des Krieges erschienenen Biographie Clemens Brentanos aus Schellbergs Feder (2. A. 1922). Ohne wissenschaftliche Absichten zu verfolgen, berichtete er in diesem Buche vom Leben und Schaffen des Dichters, der, wie er mit Recht bemerkte, unverdienterweise größeren Kreisen unbekannt und verschlossen geblieben ist.

Außer durch seine zweibändige, im Verlag von Kösel & Pustet erschienene Görres-Ausgabe trug Schellberg auch durch mehrere literarische Lebensbilder dazu bei, Görres' Namen in die Massen zu tragen. Kurz vor Ausbruch des Krieges erschien in der Sammlung „Führer des Volkes" (Heft 7) eine kleinere Vita des geistesmächtigen Rheinländers, um namentlich der Jugend

in jener Zeit der vaterländischen Hochspannung zu sagen, daß bei Görres die Persönlichkeit nicht von seinem Werk zu trennen ist. Ein Mann, der in der Hitze des geistigen Kampfes verkündet hatte: „Der Wahrheit, wo sie herkomme, soll keiner sich verschließen" — ein solcher Mann ging in seinem Leben immer dorthin, wo er die Zustimmung der Besten seines Volkes finden konnte. Je eindringlicher Schellberg sich mit Görres beschäftigte, um so tiefer und innerlicher erkannte er, wie dieser Geistestitan im Leben abhängig war von zeitgeschichtlichen Verhältnissen und Strömungen und daß, wie Arnim es einmal ausdrückte, sein ewig junger Feuergeist alle Erscheinungen erfaßte und alle Reize der geschichtlichen Gegebenheiten auf sich wirken ließ. Dies tritt am stärksten in Schellbergs zweiter Görres-Biographie hervor, die er zum 150. Geburtstage seines Heros veröffentlichte. Durch sein geschriebenes und gesprochenes Wort wirkte er auch auf andere, die Görres' Leben und Werk unseren Volksgenossen in wissenschaftlicher oder dichterischer Form vor Augen stellten und seinen Charakter und seine Eigenart daraus hervortreten ließen. Da müssen wir vor allem der volkstümlichen und reichbebilderten Görres-Biographie des verdienten Leipziger Forschers Dr. Robert Stein gedenken und seiner Reclam-Ausgabe: Jos. Görres, Wider Napoleon — für das deutsche Volk. Ferner der Auswahl aus Görres' nationalen Schriften von Univ.-Prof. Dr. Hans A. Münster in Leipzig und nicht zuletzt des ausgezeichneten, den Manen Hermann Grauerts gewidmeten Buches von Karl Alexander v. Müller über Görres in Straßburg 1819/20. Diese und noch andere Görres-Schriften gehören zu dem, was Schellberg gewollt und erstrebt hat, und ihr Inhalt wird in uns wieder frisch und grün, so oft wir uns daran erinnern, wie Schellberg selbst in ihnen lebte und webte.

Zwischendurch war dieser unaufhörlich bemüht, alles, was sich an Briefen, Aufsätzen, Kollegheften und sonstigem, für Görres' Werden und Wesen bedeutsamem Stoff in Privatbesitz befand, für die seit 1925 in Vorbereitung befindliche große historisch-kritische Ausgabe aufzuspüren, zu sammeln und zusammenzustellen. Es war ein geistiger Genuß, mit Schellberg in jenen Jahren über Görres und seinen Kreis sich zu unterhalten. Jede Schrift, jede Abhandlung, jedes Gedicht eines Geistesverwandten in Koblenz, Heidelberg oder München und Tirol war ihm gegenwärtig, und doch war er zugleich überaus dankbar für den kleinsten Wink anderer, der zu neuen Ermittlungen führen konnte. Der interessante, in der „Görres-Festschrift" vom Jahre 1926 veröffentlichte Aufsatz Schellbergs zeigt uns, welche Schätze er von privater Seite damals schon ausfindig gemacht hatte und nun der wissenschaftlichen Bearbeitung zuführen konnte. Einen ersten Abschluß seiner synthetischen Verarbeitung der rudis indigestaque moles der vorhandenen Görres-Literatur bietet der von hoher geistiger Warte geschriebene „Görres-

Artikel" im 2. Band des Staatslexikons der Görres-Gesellschaft (1927). Darin ist das ganze Görres-Bild vom Standpunkt seiner Zeit in großen und klaren Konturen gezeichnet und der tiefgründigen Schrift von Alois Dempf „Görres spricht in unserer Zeit" (1933) gewissermaßen vorgearbeitet. Wenn der damalige Bonner Philosoph am Schluß seiner Einleitung all den lebenden und verstorbenen Meistern seinen Dank ausspricht für die Weisungen und Verfahren, die er von ihnen gelernt habe, so ist Schellberg sicher unter den ersten, denen dieser Dank gilt.

Die oben erwähnte zweibändige Auswahl von Görres' Werken und Briefen war nach mehreren Jahren vergriffen. An eine neue Ausgabe im gleichen Verlag war nicht zu denken, zumal das Erscheinen der Gesamtausgabe in Aussicht war. Um jedoch einen Ersatz für jenes gerngelesene Werk zu schaffen, entschloß Schellberg sich, im Jahre der 150. Wiederkehr des Geburtstags von Jos. Görres eine Auswahl des g a n z e n Görres zu veranstalten und darin die frühere Sammlung der Briefe zu beschränken. Diese neue einbändige Ausgabe (Köln, Gilde-Verlag) hat gelegentlich der Jahrtausendfeier der Rheinlande sowie bei vielen andern Anlässen, vor allem der Aufstellung von Görres' Büste in der Walhalla bei Regensburg im September 1931, zu der sicheren Erkenntnis beigetragen, daß eine allgemeine nationale Feier in deutschen Landen kaum mehr denkbar ist, ohne daß auch Görres als einem „großen Deutschen" der Zoll der Anerkennung und des Dankes für das, was er als Mensch, als Denker und Patriot geleistet hat, entrichtet wird. Gewiß darf man auch zweifeln, ob am Ufer des Rheins in den Koblenzer Rheinanlagen das wuchtige Denkmal des jungen Görres, der mit der Linken den Band des Rheinischen Merkur gegen die Brust preßt und mit der Rechten auf das ganze Deutschland hinweist, jemals zustande gekommen wäre, hätte nicht Schellberg durch seine Schriften und Vorträge die Görres-Idee vorher in alle Schichten des Volkes am Rhein getragen.

Seit dem Jahre 1925 sind nach langen Vorbereitungen Görres' Gesammelte Schriften im Auftrage der seinen Namen tragenden Gesellschaft im Erscheinen begriffen (Köln, Bachem). Ihr Herausgeber war Schellberg. Im Verein mit einer Reihe von Görres-Forschern konnte er zehn starke Quartbände nebst ausführlichen Einleitungen und Anmerkungen der Öffentlichkeit übergeben. Das ganze Werk ist auf 22 Bände berechnet. Vom Rheinischen Merkur gab Schellberg zugleich mit Karl d'Ester, Hans A. Münster und Paul Wentzcke mit aller erdenkbaren Sorgfalt einen monumentalen Neudruck heraus, der als Band VI—XI im Jahre 1928 erschien und nun als eine der wichtigsten Quellen aus den Befreiungskriegen der Geschichtsforschung dient. Die Gesamtausgabe von Görres' Gesammelten

Schriften hat die eigentliche Görres-Forschung in wissenschaftlichem Sinn erst recht verankert.

Die gewaltige Arbeitsleistung, die Schellberg mit nie ermattendem Idealismus in mehr als zwölf Jahren bewältigte, erheischt unsere uneingeschränkte Anerkennung und Bewunderung. Denn die Aufgabe seines Lebens war, zwei Herren zu gleicher Zeit zu dienen. Von 1912 an war er Direktor der Städtischen Realschule in Eschweiler, von 1914 des Realgymnasiums in Aachen. Am 1. April 1918 wurde er als Hilfsarbeiter in das Preußische Kultusministerium berufen, im Sommer 1919 zum Provinzial-Schulrat in Koblenz ernannt, im Herbst des gleichen Jahres zum Vortragenden Rat und Geh. Regierungsrat im Preußischen Kultusministerium. Im Laufe der folgenden Jahre wurden ihm die Referate über das höhere Schulwesen in den Provinzen Hessen-Nassau und Schlesien, später in der Rheinprovinz und in Ober- und Nieder-Schlesien übertragen. Auch wurde er zum Reichskommissar für die deutschen Auslandschulen ernannt und besuchte als solcher die deutschen Schulen in den nichtdeutschen Teilen der Donauländer, ferner in Nord- und Südspanien, in Schweden, Norwegen und Finnland, um hier das deutsche Schulwesen zu revidieren und die vorgeschriebenen Prüfungen abzuhalten. Früchte dieses weitgreifenden Wirkens waren ein von Schellberg mit Männern des preußischen Lehrberufs herausgegebenes, sieben Bände umfassendes Handbuch der Deutschkunde und ein sechsbändiges Handbuch der Auslandskunde. Er war auch der Mitbegründer der Deutschkunde und Zweiter Vorsitzender der Gesellschaft für deutsche Bildung. Fast jedes Jahr brachte für Schellberg neue Aufgaben und neue Verpflichtungen, auch im geistigen Leben der Akademiker in der Großstadt. Und doch bezeichnet das hier Gesagte nur einen Teil seiner amtlichen Verpflichtungen im Ausland, wo er die deutschen Belange stets mit Nachdruck vertrat.

Bei dieser Fülle von Obliegenheiten behielt Schellberg das Ziel der großen Görres-Ausgabe unverrückbar im Auge. Es glückte ihm, für dieselbe noch manche wertvolle Funde zu machen. Schon 1912 konnte er den Briefwechsel zwischen Görres und dem Hamburger Buchhändler F. C. Perthes veröffentlichen, und in seinem Beitrag zur „Görres-Festschrift" hatte er mit verhaltener Freude vielversprechende Anspielungen auf weitere Schätze aus Privatbesitz gemacht. Dazu kam im Jahre 1937 ein neuer, ganz großer Fund, der ihm viel Mühe und Arbeit kostete. Er entdeckte 800 bis dahin unbekannte, an den großen Juristen Friedrich Karl v. Savigny in Berlin gerichtete Romantikerbriefe, vermittelte sodann ihren Verkauf an die dortige Staatsbibliothek und konnte sie so vor der Zerstreuung bewahren. Bereits hatte er 600 der wichtigsten Briefe abgeschrieben, zeitlich festgelegt und

zum Teil mit Anmerkungen versehen. Da trat seine Erkrankung jäh dazwischen, und er mußte die nimmermüde Feder ruhen lassen.

Am 19. Oktober 1937 schloß Wilhelm Schellberg zu M.-Gladbach die Augen für immer. Der letzte von ihm noch bearbeitete Band der Gesamtausgabe enthält die politischen Schriften der Münchener Zeit. Die Görres-Gesellschaft und ihr durch Geh. Rat Finke vertretener Vorstand, der Akademikerverband und der große Kreis der Freunde und Kollegen aus ganz Deutschland waren tief betroffen durch die Tragik, die das schaffensfreudige Leben des hochgemuten, edeln Mannes vor der Vollendung seines wissenschaftlich-literarischen Lebenswerks beendete. Seine Gattin, mit der er 31 Jahre lang in glücklichster Ehe gelebt und die an all seinen Arbeiten bis zuletzt den regsten Anteil genommen, sowie ihre vier Kinder (zwei Söhne und zwei Töchter) wurden durch das plötzliche Hinscheiden des stets liebevollen und treubesorgten Vaters in tiefste Trauer versetzt. Der Name Wilhelm Schellberg wird nicht bloß im Kreise der Görres-Forscher und der Welt-Gemeinde der Görres-Freunde, sondern vor allem in der Gesellschaft, die nach dem ernsten Gottsucher und Künder deutschen Geistes benannt ist, stets mit großer Dankbarkeit und Verehrung genannt werden.

Karl Hoeber.

Unterstützen Sie die Veröffentlichungen der

Görres-Gesellschaft

Abonnieren Sie noch heute das

Historische Jahrbuch

Machen Sie einen Versuch mit einem Probe-Abonnement. Sie werden erstaunt sein über die Fülle und Vielseitigkeit der Beiträge. Gegenwartsnah und lebendig, wertvoll und anregend ist das Historische Jahrbuch nicht nur für den zünftigen Historiker.

*

Für Mitglieder der Görres-Gesellschaft kostet das Jahrbuch im Jahresbezug nur 18,- RM (für Nichtmitglieder 20,- RM). Bezug durch das Postamt des Bestellers, durch jede Buchhandlung oder durch die

Geschäftsstelle

der Görres-Gesellschaft, Köln, Marzellenstr. 35

Verlag J. P. Bachem