

BÜCHERSEITE DER NATIONAL-ZEITUNG

Wirklichkeit und Möglichkeit

Karl Barth: Kirchliche Dogmatik, I. Band, 2. Halbband. (Verlag der Evangelischen Buchhandlung Zollikon.)

Karl Barth bringt in dem vorliegenden zweiten Halbband seines grossen Dogmatik-Werkes die als Prolegomena zur Dogmatik verwendete Lehre vom Wort Gottes zum Abschluss. Er enthält zunächst als Fortsetzung der im ersten Halbband (1932) mit einem Abschnitt über den dreieinigen Gott als dem Subjekt der Offenbarung begonnenen Lehre von der Offenbarung zwei weitere Abschnitte über die Fleischwerdung des Wortes als Gottes Offenbarung in Jesus Christus für uns und über die Ausgiessung des Heiligen Geistes als Gottes Offenbarung in uns. Auf diese zwei Abschnitte des Kapitels über die Offenbarungslehre, die zusammen die erste Hälfte des zweiten Halbbandes ausmachen, folgen zwei weitere Kapitel über die Lehre von der Schrift und die Lehre von der Verkündigung in der Kirche. Dieser Aufriss der heutigen Gestalt der Prolegomena entspricht dem ersten, von Barth selber seither in grundlegenden Positionen als überwunden erklärten Entwurf aus dem Jahre 1927, allerdings mit dem in die Augen springenden äusseren Unterschied, dass jener handliche Band innert zehn Jahren zu zwei mächtigen Wälzern von zusammen mehr als 1500 Seiten, wovon ein nicht geringer Teil in Kleindruck, angewachsen ist. Dieses von Barth offenbar selber nicht vorausgesehene Anschwellen des Werkes hat seinen Grund sicher nicht nur darin, dass der Verfasser den dogmengeschichtlichen Quellen weiten Raum gewährt und sich über dogmatische Einzelfragen in lange begriffsgeschichtliche und dogmenhistorische Exkurse einlässt und überhaupt der systematischen Erörterung durch unendliche Distinktionen eine viel umfassendere Basis gibt, wobei sich auch unvermeidliche Wiederholungen einstellen, sondern zuvorderst auch in der zugrundeliegenden Problemstellung selber. Auf Ganze gesehen macht diese, durch die Eigenschaft der Langatmigkeit ausgezeichnete theologische Gedankenführung den Eindruck, den Barth selber als möglichen Einwand gegen seine Dogmatik zum voraus einmal erwähnt, an dem er allerdings glaubt vorübergehen zu können, dass nämlich hier «unnötige Schwierigkeiten künstlich erst gemacht würden, um sie nachher ebenso künstlich wieder aufzulösen» (S. 865). Besser als mit diesen seinen eigenen Worten könnte Barths Unternehmen bei aller Anerkennung seiner systematischen Architektur und materiellen Fülle nicht charakterisiert werden. Seine Theologie ist in der Tat nicht «natürlich», sondern in ihrem Ursprung wie in ihrem Ziel von einer ausgeuchten Künstlichkeit. Es fehlt uns der Raum, diese Behauptung, was ein Leichtes wäre, durch das ganze Werk hindurch an den einzelnen Problembereichen, wie etwa an der Erörterung des Zeitbegriffs oder des Phänomens der Religion, oder des Dogmas der Jungfrauengeburt oder der Grundlegung der Ethik oder der Kanonfrage oder des hermeneutischen Problems zu erweisen. . . . es soll hier dieses fatale Wesensmerkmal nur in dem nach Barths eigenem Hinweis (S. 874) seinem ganzen System zugrundeliegenden Schema von Wirklichkeit und Möglichkeit der Offenbarung, von dem her alle jene ungläublichen Einzelpositionen bestimmt sind und sich demgemäss auch erklären lassen, aufgedeckt — oder wenigstens angedeutet werden.

Bei ihrer Besinnung auf das rechtmässige Reden von Gott in der kirchlichen Verkündigung hat die Dogmatik nach Barth in allen Fragen immer auszugehen von der «ganz einfachen», «ganz selbstverständlichen» Anerkennung der Wirklichkeit der im Zeugnis der Schrift von Jesus Christus geschehenen Offenbarung Gottes. Jedes Begreifen wollen der Möglichkeit dieser Offenbarungswirklichkeit von irgendwelchen positiv oder negativ zu diesem Zeugnis eingestellten menschlichen Standpunkten aus hiesse nach ihm zum vornherein für diese Wirklichkeit blind und taub sein, weil darin das Geschehe, was nicht geschehen dürfe, dass nämlich der Mensch in diesem Begreifen wollen von seinen Möglichkeiten aus sich der Wirklichkeit bemächtigen, noch mehr: die Wirklichkeit selber schaffen wolle und damit nicht die Wirklichkeit, sondern statt ihrer — wie Feuerbach gezeigt — eine Illusion in den Händen habe. Erst von der, ganz abgesehen von menschlichen Möglichkeiten oder Unmöglichkeiten er-

kein philosophisches Schema festlege und sich deshalb auch bei keinem behaften lasse, so liegt in dieser Bestimmung des Verhältnisses von Wirklichkeit und Möglichkeit ganz unzweifelhaft ein Schema vor, dessen er sich — bei andern Gelegenheiten unter anderen Termini, in der Sache aber seit dem Römerbrief gleichbleibend — in seiner «Offenbarungstheologie» bedient, und dessen Prüfung auf seine Stichhaltigkeit und Sachgemässheit er sich, wenn hier überhaupt noch ein Gespräch stattfinden soll, gefallen lassen muss. Eine alle Fragen zum vornherein niederschlagende Berufung auf die «Seins- und Erkenntnisordnung der Heiligen Schrift» ist hier deshalb nicht am Platz, weil Barth selber den Beweis für die Schriftgemässheit dieses Schemas schuldig bleibt — er könnte sich dafür höchstens auf die geschichtliche Problematik der Wirklichkeitsaussagen des neuen Testaments berufen — und weil es zum andern zu deutlich die Herkunft aus einer heute als unhaltbar erkannten philosophischen Position verrät. Hinter Barths Verhältnisbestimmung von Wirklichkeit und Wahrheit steht nichts anderes als die in der Philosophie heute überwundene erkenntnistheoretische Position des Neukantianismus, derzufolge die Wirklichkeit nichts anderes ist als ein Produkt des Erkennens. Nur vor einer solchen, dem tatsächlichen Vorgang des Erkennens in keiner Weise entsprechenden Auffassung aus wird es möglich, dem Inhalt des natürlichen Erkennens jede Beziehung zu einer von ihm unabhängigen, das Erkennen vielmehr entscheidend bestimmenden Letztwirklichkeit abzusprechen und in ihm lauter Illusionen zu sehen, zugleich aber auch in seinem theologischen Denken von einer «Wirklichkeit» auszugehen, die sich als solche dem natürlichen Denken nur als Unmöglichkeit darstellen kann. Gibt es kein Kriterium für Wahrheit als eindeutige Wirklichkeitsbezeichnung, dann kann natürlich von irgendeiner «Wirklichkeit» aus auf ihre Möglichkeit hin gedacht werden — aber dieses ganze Denken ist dann von Anfang an zum Misslingen verurteilt, weil es schon von

seinem Ansatzpunkt her nie zu einer Eindeutigkeit in Bezug auf seine Wirklichkeitsansagen gelangen kann. Dieser zum vornherein zu erwartende missliche Ausgang aller noch so eindringenden und umfassenden Erörterungen stellt sich denn auch prompt ein, indem Barth sich immer wieder zu der Feststellung genötigt sieht, dass es letztlich nicht möglich sei, anzugeben, wo nun Wort Gottes, oder auch nur legitimes Reden vom Wort Gottes sei und wo nicht (z. B. S. 8, 30, 65, 226, 229, 253, 255 usw.). Das ist die Folge jener am Anfang durch einen vertheologisierten Neukantianismus aufgerichteten, künstlichen Schwierigkeit, deren ebenso künstliche Lösung dann darin besteht, dass man aus der Not eine Tugend macht, indem man mit dieser Ausweglosigkeit «bornierten Ernst macht» (S. 607) und «in einer letzten tiefsten Unverantwortlichkeit» (S. 299) «ganz anspruchslos, aber auch ganz hemmungslos die Hand ans Werk legt» (S. 846) und auf 1500 Seiten eine Lehre vom Wort Gottes schreibt und sich darin eines Selbstbewusstseins belfeist, von dem Barth sagt: «Es wird in der Beziehung zu den Menschen ganz ungebrochen, in der Beziehung zu Gott ganz gebrochen, und gerade weil hier ganz gebrochen, dort ganz ungebrochen sein.» (S. 362.) Für eine wirkliche Lösung der Frage nach dem rechtmässigen Reden von Gott in der kirchlichen Verkündigung ist aber mit der Gewinnung dieses ungebrochen-gebrochenen Selbstbewusstseins nichts getan, nicht einmal die Frage ist dadurch geklärt worden. Darum kann man dem Erscheinen der weiteren Bände dieser Dogmatik, deren Hauptteile Barth am Schluss als Lehre von Gott, von der Schöpfung, von der Versöhnung und von der Erlösung ankündigt, nur mit wenig Freude und Zuversicht entgegensehen. Es sei denn, dass er vor der Ausführung dieses Planes — wie auch schon — nochmals von vorne beginnt und «alles noch einmal ganz anders sagt», was es mit dem Verhältnis von Wirklichkeit und Möglichkeit tatsächlich an sich hat.

F. B.

Ein Tessiner über Tessiner Land und Leute

Arminio Janner: Uominie aspetti del Ticino. (Istituto editoriale ticinese, Bellinzona.)

§ Was dieser Sammlung von meist unveröffentlichten Artikeln über bedeutende Tessiner Politiker und Künstler und allerlei charakteristische Tessiner Lebensauschnitte ihren besonderen Reiz verleiht, ist die Persönlichkeit ihres Verfassers. An einer Stelle bezeichnet er als Erbgut seiner Familie die bei ihm selbst bis zur Taktlosigkeit gehende Neigung, den Nächsten zu hänseln. In Wahrheit ist diese «Taktlosigkeit» die liebenswürdige Offenheit unbefangener, auch sich selbst nicht schonender Naturen: er sieht auf den Grund und spricht unverblümt aus, was er sieht, seine Ironie ist, weil er auch vor dem Unscheinbarsten Ehrfurcht hat und «auch gewisse Seiten des Schlechten versteht», (was er an Motta vermisst) ein behaglicher Humor, der in ernstesten Angelegenheiten, anders als die Sucht zum Hänseln, zu schweigen weiss.

In anschaulicher Weise führt er uns an Hand der Analyse ihrer Werke, auch nach persönlicher Kenntnis, die Politiker Bertoni, Motta, Cattori, Soldati und mit wenigen von ihm anderswo besprochenen Ausnahmen die prominentesten Tessiner Künstler und Schriftsteller vor, unter denen man übrigens gerne auch den noch viel zu wenig bekannten Liebling des einfachen Tessiner Volkes, Pocabelli (Glaucio), gefunden hätte. Janners Urteil ist darum so wertvoll, weil er als Tessiner seinen Studienobjekten in die innerste Seele schaut, gleichzeitig aber genügend Welkenntnis besitzt, um sie nicht provinziell zu überschätzen. Aller Penderie und Rhetorik abhold — letztere rügt er an Cattori und auch an Motta — packt er die Probleme vom Menschlich-Lebendigen aus

an: da weiss er z. B. die «Rosetta di Bellinzona», eine der Gründerinnen der Adulabewegung, gründlicher abzuführen, als die strengste politische Polemik es vermöchte, weiss er auch die früh verstorbene Marina Gobbi-Janner in ergreifender Weise zu würdigen.

Der intime Charakter seiner Plaudereien kann sich ungehindert ausbreiten, wenn der Verfasser mit behaglichem Lächeln seine Heimat deren Leute erlebt und uns vor Aussichten führt, die ein Fremder sonst nicht findet. Er zeigt uns Locarno zu Landvogtszeiten oder Bosco-Gurin, wo am Ende des 18. Jahrhunderts ein Janner 33 Söhne hatte, von denen alle in der Welt zerstreuten Janner abstammen, erzählt eine Erinnerung von einem Kesselflicker, die in seelische Abgründe hineinleuchtet, berichtet vergnügt von alten Schulbibeln, oder ganz wahrheitsgetreu, wie die Tessiner Buben Nester ausnehmen und Amseln aufziehen, amüsiert sich — aber immer mit voller Anteilnahme — über die Fischer im Maggial und seine Freunde, die Priester, schildert das frühere Leben im Café unter den Arkaden oder einen Landwirt, bei dem er mit anderen Literaten einen Schmaus abhielt, malt eine typische alte Bäuerin, wobei die Aquarellmanier fast freskenhafte Wirkung erzielt, oder beschreibt die romanischen Kirchtürme, das Charakteristischste im Tessiner Landschaftsbild. Er scheint nur so vor sich hin zu erzählen, anspruchslos, ohne schriftstellerischen Ehrgeiz, aber gerade in der Leichtigkeit und Schlichtheit seiner Darstellung verrät sich der Künstler in diesem Gelehrten, der weder aus dem einen noch aus dem anderen viel Wesens macht — weil er eben, wie aus diesem Buch noch deutlicher als aus seinen früheren hervorgeht, von Natur aus einer jener philosophischen Menschen ist, wie man ihnen im Tessin allenthalben begegnet.

Eine neue Literaturgeschichte

Man muss sich fragen, ob ein Bedürfnis nach einem populären und im Preis für eine breite Leserschaft, erschwinglichen Abriss der deutschen Literatur wirklich besteht. Auf diesem Feld ist ja Vollwertiges geleistet worden und das Volksbuch über die deutsche Literatur existiert seit langem: Wilhelm Scherers Literaturgeschichte, die zusammen mit Werner Mahrmolz' Weiterführung ihre Aufgabe vorbildlich erfüllen kann. Gewiss, Scherer ist in vielen Dingen überholt, aber als Grundlage und Gesamtinformation ist er bis heute wohl unerreicht.

Was Schmitt-Lehmann-Haueis mit ihrer «Geschichte der deutschen Literatur» (Bibliogr. Institut, Leipzig) bieten, ist jedenfalls keineswegs geeignet, Scherers grundlegendes Buch aus dem Felde zu schlagen. Populäre und knapp zusammenfassende Abrisse mögen nützlich sein, wenn aber für die gesamte deutsche Literatur von den frühesten germanischen Zeiten bis heute nur 300 Seiten zur Verfügung stehen, wenn also den Autoren selbst beim besten Willen nicht mehr gelingen kann als eine Aufzählung von Namen und Stichworten, so muss man sich fragen, wem damit ein Dienst erwiesen wird. Hinzu kommt noch, dass die Stichworte an sich dürftig sind — und gefärbt durch neudeutsch «wissenschaftliche» Tendenzen, die in der Schweiz gewiss kein Verständnis finden werden. Nur das Mittelstück (Aufklärung, Klassik, Romantik, Realismus bis zum Ausgang des 19. Jahrhunderts) ist akzeptabel. Obwohl Lehmann die schwerste Aufgabe zufiel: auf beschränktem Raum über die Hochzeit der deutschen Literatur zu berichten, ist hier eine Zusammenfassung entstanden, die man mit gutem Nutzen lesen wird. Die Abschnitte über Klassik und Romantik sind gut fundiert und eingänglich geschrieben, ohne doch einer zu primitiven Fragestellung zu verfallen.

Alles übrige aber ist mehr oder minder politisch verzerrt. So wird in dem Abriss über das Mittelalter die «germanische» Komponente der Literatur über alle Gebühr übertrieben und der christliche Grundzug des deutschen Mittelalters gern übergangen. Es fehlt nicht an Spitzen auf die Mönchs-Literatur, was nicht nur von grober Undankbarkeit gegenüber den treuesten Bewahrern deutschen Literaturgutes zeugt, sondern auch von der Verkenning wichtigster Faktoren, die durch die geistliche Dichtung dem deutschen Geistesleben zugewachsen sind.

Am unbrauchbarsten erweist sich das Kapitel über die zeitgenössische Literatur. Nahezu alle Namen, die in der Welt den deutschen Geist repräsentieren, fehlen, und Thomas Mann, dessen Werk mit 15 Zeilen abgetan ist, erhält von Herrn Haueis folgende Zensuren: «Krankhafte Selbstauflösung. . . Lösung von jeder lebendigen Wirklichkeit. . . artistischer Gebrauch der Sprache ist Selbstzweck eines gegenüber dem Volkstum verantwortungslosen Literatentums geworden.» Dafür ernten Parteidichter, die sich in Ländern, wo das Wort noch frei ist, berechtigter Unbekanntheit erfreuen, billige und kommandierte Lorbeeren. Schon aus diesem Grunde wird diese neue Literaturgeschichte in der Schweiz nicht das Handbuch werden können, als das Autoren und Verlag sie geplant haben.

Sdn.

tere Tätigkeit, die im vorliegenden Buche nur insofern beschränkt angegeben ist, als die interessanten Konflikte mit der kirchlichen Ansicht, die den heute Heiligen in die Gefahr brachten, als Ketzer zu erscheinen, weggelassen sind. Auch die zahlreichen dahingehenden Legenden und Volkserzählungen, die kulturhistorisch recht interessant wären, sind unserer Ansicht nach zu wenig behandelt, wenn auch immerhin angedeutet. Die eigentliche Beschäftigung mit dem Gelehrten Albertus begann ja trotz der schon 1651 in fünfzig Folianten erschienenen gedruckten Gesamtausgabe seiner Werke erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Und es werden auch heute noch zahlreiche seiner Schriften unentdeckt in Klosterbibliotheken ruhen. Der Verfasser hofft auf die Möglichkeit einer gewissermassen unter den Auspizien des Albertus sich vollziehenden Synthese christlicher Deutart mit dem

Gott in der kirchlichen Verkündigung hat die Dogmatik nach Barth in allen Fragen immer auszugehen von der «ganz einfachen», «ganz selbstverständlichen» Anerkennung der Wirklichkeit der im Zeugnis der Schrift von Jesus Christus geschehenen Offenbarung Gottes. Jedes Begreifenwollen der Möglichkeit dieser Offenbarungswirklichkeit von irgendwelchen positiv oder negativ zu diesem Zeugnis eingestellten menschlichen Standpunkten aus hiesse nach ihm zum Vornherein für diese Wirklichkeit blind und taub sein, weil darin das Geschehe, was nicht geschehen dürfte, dass nämlich der Mensch in diesem Begreifenwollen von seinen Möglichkeiten aus sich der Wirklichkeit bemächtigen, noch mehr; die Wirklichkeit selber schaffen wolle und damit nicht die Wirklichkeit, sondern statt ihrer — wie Feuerbach gezeigt — eine Illusion in den Händen habe. Erst von der, ganz abgesehen von menschlichen Möglichkeiten oder Unmöglichkeiten erfolgten Anerkennung der Wirklichkeit der Offenbarung nach ihrer objektiven und subjektiven Seite aus gebe es dann auch einen Weg, sie in ihrer objektiven und subjektiven Möglichkeit — nicht zu begreifen — wohl aber zu verstehen, insofern nämlich Gott in seiner Offenbarung als menschliche Unmöglichkeit selber auf den Plan getreten sei. Darin allein, wie in diesem Punkte die Entscheidung falle, erweise sich auf allen Gebieten, was als Glaube und Bekenntnis der Kirche anzuerkennen und was als Unglaube und Häresie zu verdammen sei.

So sehr Barth unter Berufung auf die Schriftgemäßheit nicht müde wird zu betonen, dass er sich auf

mit wenigen von ihm anderswo besprochenen Ausnahmen die prominentesten Tessiner Künstler und Schriftsteller vor, unter denen man übrigens gerne auch den noch viel zu wenig bekannten Liebling des einfachen Tessiner Volkes, Pocobelli (Glauco), gefunden hätte. Janners Urteil ist darum so wertvoll, weil er als Tessiner seinen Studienobjekten in die innerste Seele schaut, gleichzeitig aber genügend Weltkenntnis besitzt; um sie nicht provinziellisch zu überschätzen. Aller Ponderation und Rhetorik abhold — letztere rügt er an Cattori und auch an Moita — packt er die Probleme vom Menschlich-Lebendigen aus

Albertus Magnus

Dr. Ludwig A. Winterswyl; Albert der Deutsche. (Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Potsdam.)

Das kleine Werk will im Wesentlichen die Gestalt Alberts des Grossen innerhalb der deutschen Geschichte sichtbar machen. Dabei ist weder ein neuer Beitrag zur Forschung beabsichtigt, noch auch eine spezielle Hagiographie. Diese Beschränkung nützt der Einheitlichkeit der Wirkung des Geschriebenen in den Grenzen, die sich der Verfasser gezogen hat. Albertus Magnus war ein Graf von Bollstädt, geboren in Lauringen in Schwaben 1198 (andere Forscher nehmen 1208

oder 1207 an). Er wurde Dominikaner und als solcher theologischer Lehrer. Er studierte auch in Paris und in Köln war Thomas Aquin sein Schüler. Von 1260 bis 1282 war er Bischof von Regensburg und lebte seit 1270 in Köln. Er wurde schon 1622 selig gesprochen, 1932 erfolgte seine Heiligsprechung und Erhebung zum Kirchenlehrer. Alberts Tätigkeit war eine dreifache. Er war als Politiker ein Friedenstifter für Kirche und Reich, er war ein Philosoph kirchlicher Richtung, bemüht um eine Verbindung von Dogma und aristotelischer Ansicht, und war einer der grössten Naturforscher und Naturbeobachter seiner Zeit. Diese letz-

tere Tätigkeit, die im vorliegenden Buche nur insofern beschränkt angegeben ist, als die interessanten Konflikte mit der kirchlichen Ansicht, die den heute Heiligen in die Gefahr brachten, als Ketzer zu erscheinen, weggelassen sind. Auch die zahlreichen dahingehenden Legenden und Volkserzählungen, die kulturhistorisch recht interessant wären, sind unserer Ansicht nach zu wenig behandelt, wenn auch immerhin andeutend. Die eigentliche Beschäftigung mit dem Gelehrten Albertus begann ja trotz der schon 1661 in fünfzig Folianten erschienenen gedruckten Gesamtausgabe seiner Werke erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Und es werden auch heute noch zahlreiche seiner Schriften unentdeckt in Klosterbibliotheken ruhen. Der Verfasser hofft auf die Möglichkeit einer gewissermassen unter den Auspizien des Albertus sich vollziehenden Synthese christlicher Denkart mit deutscher, «für die kommende Weltstunde, um deren Entscheidung Deutschland zu ringen hat». Es liegt also auch im Verfasser jene eigenartige Neigung vieler Deutscher, deutsche Entwicklungen in ihrer Bedeutung für die Welt mit einem — hier allerdings ganz gutmütigen — Vergrößerungsglas zu sehen. Jedes Volk der Welt «ringt», jedes Volk der Welt steht in Beziehungen zu Gesamtentwicklungen, die wir «Weltstunden» nennen können. Aber es scheint uns, dass diejenigen Völker innerlich weiter kommen, die weniger davon reden und sich in ihrer Literatur vor Ueberbittungen der eigenen Schicksalsbedeutung hüten.

F. C. E.

Schweizerische Staatsphilosophie der Vorkriegszeit

Anton Philipp von Segesser; Politik der Schweiz; Ideen und Grundlagen. Herausgegeben von Oscar Alig. (Vita-Nova-Verlag, Luzern.)

Dr. Jakob Steiger; Carl Hiltys Vermächtnis. Huber & Co., Frauenfeld.)

Wir durch Weltkrieg und Krisenläufe abgestumpften Kinder des 20. Jahrhunderts können es nicht leicht fassen, dass unsere Grossväter Stunden durchmachen mussten, in denen das Schicksal unseres Vaterlandes nicht weniger unsicher war als in den letzten drei Dezennien; der Unterschied besteht nur darin, dass jene Gefahren und Nöte meist nicht so offen zu Tage lagen wie die von gestern und heute. Liest man die von banger Sorge ums Landeswohl diktierten Reden und Schriften damaliger Volksführer, so drängt sich einem unwillkürlich das heute viel missbrauchte Wort von der geistigen Landesverteidigung auf, das diese Männer der vorletzten Generation zwar noch nicht geprägt hatten, dessen Sinn sie aber desto getreuer nachlebten, indem sie zum Schutz der von aussen bedrohten Selbständigkeit des Staates und zur Besinnung auf seine tiefsten Lebenskräfte aufriefen. Es ist das Verdienst zweier unabhängig voneinander arbeitender Herausgeber und Verlage, gerade heute zwei dem grossen Publikum zu Unrecht nur noch dem Namen nach bekannten Politikern das Wort wieder zu erteilen, deren mahnende Stimmen zu ihrer Zeit starken Widerhall fanden.

Der Luzerner Anton Philipp von Segesser hat in seiner drei Bände umfassenden «Sammlung kleiner Schriften» Wesentliches der schweizerischen Eigenart untersucht, das wenigstens in einer knappen Auswahl von Oscar Alig neu herausgegeben wird. Der aus dem St. Gallischen stammende Carl Hilty hat in einer publizistischen Tätigkeit, die sich über vier Jahrzehnte erstreckte, politische und religiös-ethische Fragen behandelt, die von Jakob Steiger nach Sachgruppen geordnet und ideengeschichtlich gewürdigt als «Vermächtnis» vorgelegt werden.

Segesser und Hilty haben einander direkt nicht berührt; in den Nationalrat, wo der Aeltere als Haupt der konservativen Minderheit seit 1848 eine führende Rolle gespielt hatte, trat erst nach dessen Tode der Jüngere als Angehöriger des Rechtsfreisinn ein, um während 18 Jahren zwar nicht als Parteileader, aber als viel beachteter Einzelgänger in wichtige Debatten einzugreifen. Aber beide übten ihr parlamentarisches Mandat als Delegierte des Gemeinwohls, nicht als die einer Interessengruppe aus, weil sie in langer politischer Erfahrung und sachlichem Nachdenken die Grundlagen des schweizerischen Staatswesens erkannt hatten. Zwar betonte der innerschweizerische Patrizier

und Jünger der historischen Rechtsschule als unantastbare Voraussetzung der Demokratie die Selbstverwaltung der organisch gewachsenen Gemeinschaften; er vindizierte also dem Eigentum, der Ehe, der Familie und der engeren Heimat das Erstgeburtsrecht vor dem Staat. Daher hielt er nur eine föderalistische Eidgenossenschaft für lebensfähig und fürchtele ihren Untergang im Fall ihrer Verfälschung zum zentralistischen Staatsabsolutismus. Auf der Autonomie der Kantone beharrte er deshalb auch durch die Forderung des Referendums für die Stände; er warnte eindringlich davor, mit einer ungerechten Majorisierung ein schlimmes Beispiel der Vergewaltigung zu geben, auf das sich einmal die benachbarten Grossmächte im Namen des sogenannten Nationalwillens mit der Reklamation der ihnen stammverwandten Teile der Schweiz berufen könnten. Der heute gebräuchliche Ausdruck «totalitärer Staat» war Segesser zwar noch nicht geläufig; es frappiert aber ausserordentlich, wie er schon in der methodischen Kriegführung Moltkes, in der realistischen Diplomatie Bismarcks und in der Vergötzung der Staatsidee durch seine Nachbeter die tödliche Gefahr für die europäische Zivilisation und für die Zukunft der Schweiz untrüglich erkannt und erschrocken gebrandmarkt hat. Wie er in den rechtlichen Institutionen den einzigen Schutz der Freiheit gegen die staatliche Omnipotenz fand, so sah er in der Bedrohung des europäischen Gleichgewichts durch die deutsche Suprematie die Existenz der Kleinstaaten und ihrer republikanischen Mission verleugnet; in der Folgezeit hat ja die Durchdringung der deutschschweizerischen Mentalität mit wilhelminischer Ideologie und die wirtschaftliche Beeinflussung des Landes durch den Gotthardvertrag diese Kassandrarufe Segessers leider in hohem Grade bestätigt. Auch der Kulturkampf, der ihn nicht nur als Katholiken auf Seite der Kirche fand, war für ihn über die konfessionelle Bedeutung hinaus das sichere Anzeichen, dass das Verhältnis zwischen dem Staat und der in den religiösen Gemeinschaften verkörperten öffentlichen Meinung zugunsten des erstern gestört war; seine Prophezeiung, diese Auseinandersetzung der römischen Kirche mit dem kaiserlichen Universalitätsanspruch des Staates sei nur ein schüchternes Vorspiel kommenden Kämpfe, hat sich ja in unsern Tagen in erschreckendem Masse bewahrheitet. Seine tröstliche Zuversicht, dem Staate werde dabei der Atem zuerst ausgehen, da er mit der Zerstörung des Glaubens auch die Grundlage seiner eigenen Autorität vernichte, kann uns heute allerdings nur noch eine vage Hoffnung sein; denn der «Mythos des 20. Jahrhunderts», also ein «Gegenglaube», als Fundament des Dritten Reiches konnte von Segesser freilich nicht geahnt werden.

Er schöpfte seine konservative Weltanschauung aus dem Studium der stolzen Vergangenheit seiner Vater-

stadt, mit deren «Rechtsgeschichte» er auch sich selbst ein unvergängliches Denkmal gesetzt hat. Dass aber dieser «geistreichste und unabhängigste Staatsmann der Schweiz in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts», wie ihn Ed. Fueter genannt hat, sich nicht in steriler Opposition gegen die freisinnige Entwicklung erschöpfte, beweist seine vorurteillose Haltung in der religiösen Frage, wo er sich die liberalen Postulate der freien Kirche im freien Staat und der konfessionellen Toleranz zu eigen machte. Aus der reifen Einsicht heraus, dass die Kirche wohl den einzelnen Menschen, nicht aber die Gesellschaft dem göttlichen Heile zuführen kann, folgte er mutig, dass die politische Gemeinschaft nur durch den Geist ihrer Bürger christlich werden könne.

Hier, in diesem sich auch über das kirchliche Dogma hinwegsetzenden Bekenntnis zur immanenten Freiheit des Individuums und im Glauben an das legale Wirken eines öffentlichen Geistes als dem wahren Ferment der gemeinsamen Wohlfahrt, darf wohl ein Schnittpunkt der Staatsauffassung Segessers mit der Weltanschauung Hiltys festgestellt werden. Auch dieser suchte das «Glück» — über diesen Begriff hat er ja eines seiner verbreitetsten Bücher geschrieben — von Mensch und Gesellschaft auf dem Felsengrund ewiger Prinzipien aufzubauen; auch er dachte sich die schweizerische Demokratie nicht einfach in den luftleeren Raum gestellt, sondern leitete ihre Existenzmöglichkeit letztlich aus der göttlichen Gnade ab. Aber der Rechtslehrer an der Berner Hochschule und Herausgeber des «Politischen Jahrbuchs», trotzdem er nur 16 Jahre Jünger als Segesser war, schritt mit seinen staatsphilosophischen Deduktionen doch auf ganz anderen Pfaden. Für Hilty war nicht das Recht, sondern der Staat das Primäre; und zwar der schweizerische Bundesstaat als Ganzes, nicht der einzelne Kanton. Der Kenner der Helvetik — sein Werk über diese Periode bildet den Kern seiner historischen Forscherarbeit — empfand erst die Überwindung des kraftlosen Staatenbundes als die Erfüllung der schweizerischen Nation; sie erschien ihm als Teilstück des Weltplans, als Bestätigung ihrer sittlichen Notwendigkeit und als Einlösung des göttlichen Versprechens der Auserwähltheit des Schweizervolkes im Rahmen der Nationen. Dem bibelfesten Protestant offenbarte sich das Vaterland als die wichtigste Ansatzstelle des himmlischen Gestaltungswillens; die einzig mögliche Religion einer politischen Gemeinschaft war ihm der Patriotismus, der Geist des Volkes die Seele des Staates. Wenn auch Hilty im Sinne Segessers Freiheit und religiöse Erfahrung auf den Einzelnen beschränkt, so hält er doch den Kulturstaat, als die optimale Form der Gesellschaft, für die politische Erziehung des Bürgers für unentbehrlich. Dieser Staat ist ihm aber trotzdem kein Abstraktum, sondern die durch Gewohnheit, Notwendigkeit, Pflichtbewusstsein und brü-

derliche Liebe erwachsene Schweizerische Eidgenossenschaft, deren demokratische Struktur den nötigen Ausgleich von Macht und Freiheit erlaubt, sofern nur der politische Wille der Mehrheit immer wieder am Sittengesetz gemessen wird und notwendige opportunistische Entscheide nur als bewusste Nothelfer gefällt werden. Obschon Hilty für die Gefahr, dass die Demokratie durch doktrinaire oder materialistische Ueberspitzung in eine Tyrannel der Masse umschlage, keineswegs blind war, sah er doch in ihr die beste Staatsform, um durch die Erziehung einer maximalen Zahl von Bürgern zur Verantwortung die Schweiz zu einer den Grossmächten innerlich ebenbürtigen Staatsnation auszubilden. Es sei hier nur summarisch an seine Vorschläge zur Ausgestaltung der Demokratie erinnert; an seine Forderung des obligatorischen Referendums, an sein Eintreten für das Frauenstimmrecht als die letzte Reserve gegen den Materialismus, an seine Ablehnung des Proporz und an seine grosszügigen pädagogischen und sozialpolitischen Postulate. Für alle diese Ziele rief er die Gebildeten als Vortrupp der geistigen Regeneration des ganzen Volkes auf. Der drohenden geistigen Ueberfremdung stand auch er nicht untätig gegenüber; wenn er auch in seiner Staatsbejahung die nahenden Uebel nicht so schmerzlich wie der weit skeptischere Segesser fühlte und nur allzusehr geneigt war, den deutschen Geist mit dem Idealismus der deutschen Klassik zu identifizieren, so appellierte er doch unermüdet an den Heroismus, volkstümliches Gut nicht für geissnerische wirtschaftliche Vorteile zu verschachern.

Wie jedem Denker, der die Welt der Erscheinungen in ihrer Totalität umspannen möchte, sind auch ihm Irrtümer nicht erspart geblieben. Die noch ganz dem 19. Jahrhundert verhaftete politische Auffassung der Geschichte liess ihn die Bedeutung der Weltwirtschaft für unser Land verkennen; seine bisweilen etwas allzu naive Verteilung von Gut und Böse schützte ihn nicht immer vor selbstgerechten Fehlurteilen, wie dem über die Engländer im Burenkrieg; der unbedingte Glaube an die Willensfreiheit verschleierte ihm die unbesiegbare Macht kultureller Faktoren wie die unserer Nationalsprachen als Ueberträger artfremden Gedankengutes; und das geflissentlich unmoderne Befehlen der Kulturfreudigkeit als einer Ueberwucherung altschweizerischer Einfachheit verleitete ihn zu gelegentlichen von Banausentum nicht freien Urteilen über Kunst und Literatur. Aber was ihm trotzdem das Gehörtwerden auch nach der Weltwende von 1914 sichern sollte, das ist die durch ihn verkörperte «politische Genialität» des Schweizervolks, wie er sie selbst einmal glücklich formuliert hat: die Verschmelzung von seelischer Schwungkraft und praktischem Verstand, die Synthese von religiöser Forderung und politischem Willen.

P. W.