

Religiöse Bewegungen.

Die Nachkriegszeit hat sich immer mehr als eine Zeit tiefer seelischer Auf-
rüttelung herausgestellt. Während früher Religiosität (wenigstens so-
weit sich das im literarischen Ausdruck feststellen läßt) nur das Thema eines
schlichten Erfüllens des Willens Gottes im gewöhnlichen Alltag abwandelte,
tuen sich nun alle ihre vielgestaltigen und geheimen Kammern auf. Wir haben
eine mystische Bewegung, haben eine liturgische Bewegung, dazwischen ent-
falten die verschiedenen Ordensideale ihre Werbekraft als Spiegelungen des
Christusbildes auch für den gewöhnlichen Christenmenschen, und zu aller-
legt wühlt der anhebende Geisteskampf um die Phänomenologie die tiefsten
Wurzeln des Religiösen auf. Es gewinnt den Anschein, als würde sich die
ganze Wucht enttäuschter Energie auf dieses so lange im Lärm naturwissen-
schaftlicher, sozialer, historischer Fragen vernachlässigte Gebiet, wobei gewiß
bei manchem der leise Zweifel sich regen mag, ob mit so viel „Hebel und
Schraube“ dem Heiligtum der Seele beizukommen sei, und ob nicht doch die
Weise der Altvordern die gesündere gewesen, da sie in ihrer Weise das Wort
vom „Kämmerlein im Verborgenen“ erfüllten.

Die nachgelassene Metaphysik Hertlings wie die Neuausgabe von
Scheebens Programmschrift „Natur und Gnade“¹ können so eine Art stiller
Führung für unsre aufgewühlte Zeitseele bedeuten. Es ist nicht nur das rein
Inhaltliche, das hier in Frage steht. Darüber brauchte es ja kaum eines Wortes.
Hertlings Metaphysik ist die reife Frucht eines selten reichen Gelehrten-
lebens und wohl eine der reifsten Früchte einer echten Neuscholastik, nicht im
Sinne einer schlechthinigen Repristinierung, sondern im wahren Sinne einer
Neugeburt aus dem Ringen und Fragen der Zeit. Scheebens „Natur und
Gnade“ ist gleichfalls, historisch gesehen, ein reifer Abschluß, der Abschluß
jener langen Kontroversen über den Begriff des Übernatürlichen, die im
Jansenistenstreit mächtig anhoben. Der Standpunkt der nachtridentinischen
Theologie, die „Natur“ als „wesenhafte“ Natur faßt und allem Übernatür-
lichen als Wesenheit gegenüberstellt, im Unterschied vom Standpunkt der
patristischen Theologie, die „Natur“ historisch faßt als die tatsächlich von
Gott in die Ordnung des Übernatürlichen erhöhte Natur, hat in diesem Buche
Scheebens seinen wohl ausgeprägtesten Ausdruck. So vermag das Werk
Scheebens, dem Grabmann eine höchst dankenswerte Vorrede über dessen
Lebensarbeit und die deutsche katholische Theologie seiner Zeit geschrieben
hat, schon rein inhaltlich ein segensreiches Apostolat auszuüben, für eine
Klärung im Streite um eine letzte Einheit von Natur und Übernatur. Zu
einem ähnlichen Apostolat scheint auch Hertlings Metaphysik berufen; denn
seine Darlegungen über Gotteserkenntnis und Gottesbegriff bergen, gerade
in ihrer Kürze, köstlich tief und klar die Lehre der Philosophia perennis;

¹ G. v. Hertling, Vorlesungen über Metaphysik, herausgegeben von Prof. Dr. Matth.
Meier. (XX u. 137 S.) (Sammlung Kösel.) Kempten 1922, Kösel. Matth. Scheeben, Natur
und Gnade. Versuch einer systematischen, wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und
übernatürlichen Lebensordnung im Menschen, mit Einleitungen und Ergänzungen neu her-
ausgegeben von Prof. Dr. Martin Grabmann. (344 S.) München 1922, Theatiner-Verlag.

besonders möchte ich hinweisen auf die glückliche Reduzierung der sog. Gottesbeweise auf nur drei Formen, die so tatsächlich in systematischer Vollendung das Grundverhältnis des Geschöpflichen zum Göttlichen, die *analogia entis*, auseinanderfalten. Aber dieses rein Inhaltliche ist, wie mir scheinen möchte, trotz seiner Bedeutung doch nicht das Bedeutendste. Das Bedeutendste ist doch der große, tiefe, reiche und reife Mensch, der aus beiden Werken spricht; das innige, gottversunkene Gemüt in Scheeben, der das Übernatürliche nicht genug faßbare und greifbare Wirklichkeit werden lassen kann, als neue, erhabenerere, wirklichere „Natur“, als es diese geschaffene ist, und der darum die Worte der Griechen von einer „Vergöttlichung“ wie köstliche Edelsteine hin und her wendet, zu seinem und des Lesers andachtsvollem Entzücken; bei Hertling wieder der kühle, herbe, fast zaghafte Wahrheitsfönn, der lieber Einschränkungen macht, als daß er fremden Beweggründen zuliebe ein Ja stärker unterstriche, — ein reiches Innenleben, daraus in schweren Stürmen eine stille Altersweisheit fast unbemerkt gewachsen ist, aber ein keusch verschlossenes Leben, von dem nur wenige goldene Schimmer durch die strenge Sachlichkeit leuchten. Man muß dieses letzte Buch Hertlings eigentlich mit seinen einzigschönen „Erinnerungen aus meinem Leben“ und mit den Briefen, die Hoeber in den „Akademischen Monatsblättern“ (1921/22) veröffentlicht hat, zusammen lesen, um den letzten Sinn dieser ganz leidenschaftslos fließenden klaren Lösungen zu begreifen. Dann wird diese scheinbar so sachliche Metaphysik leuchtendes Leben, freilich ein ruhiges Abendleuchten. Scheeben und Hertling sind so gewiß in etwa Gegensätze, der eine ungetröbt über den Wirrnissen und Rätselnfragen dieses Lebens schon fast in seliger Schau schwebend, der andere kühl und still und verschlossen geworden in ernstem, wahrheitskühnem Kampfe mit ihnen, — aber jeder in seiner Weise zu letzter Reife verklärt — wie Schußgeister über unsrer gärenden und schäumenden Gegenwart.

Gegen Hertling und Scheeben bildet Gründlers „Elemente zu einer Religionsphilosophie“¹ einen bezeichnenden Gegensatz. Bei jenen haben Natur, Übernatur, Religion den strengen Sinn des realen Gegenstands, bei Gründer ist alles im Sinne des Vorgangs genommen, nicht Darlegung religiöser Wahrheit, sondern Analyse religiösen Lebens. Diesen wesenhaften Grundstandpunkt der Phänomenologie muß man sich wohl gegenwärtig halten, wenn man Gründlers Ausführungen nicht als eine Psychologisierung des objektiven Reiches der Wahrheiten mißverstehen will. Phänomenologie, so sehr sie auch in ihren Hauptvertretern auf den Aristotelismus Brentanos und Trendelenburgs zurückgeht und daraus letztlich ihre Scholastikverwandtschaft (im Festhalten an objektiven Wesenheiten) ableitet, ist eben eine Umkehr innerhalb des methodischen Formalobjekts der modernen Philosophie, und das ist im Unterschied zur Scholastik nicht der Gegenstand in sich, sondern der Vorgang seiner Erkenntnis. Innerhalb dieses Formalobjekts freilich betont die Phänomenologie (im Gegensatz zu kantischem Apriorismus und neuerem Psychologismus) das objektive In-sich-bestehen des Erkenntnisobjekts (also nicht des realen „Dinges an sich“, sondern des erkannten Dinges als erkannten);

¹ Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage von Dr. Otto Gründer. (II u. 136 S.) Rempten 1922, Kösel.

sie wendet hier wie die Scholastik den Grundsatz an, daß der subjektive Akt vom Objekt bestimmt werde (*actus specificatur ab objecto*) und führt ihn noch weiter, indem sie zwischen Akt und Objekt ein inneres Vorzeichnungs-Erfüllungs-Verhältnis (wie sie es nennt) aufstellt: in der Aktbeschaffenheit „zeichnet“ sich die Objekteigenart „vor“ und die Objekteigenart ist die „Erfüllung“ der Aktbeschaffenheit. Wegen dieses inneren Verhältnisses verwirft sie alle „Beweise“ für das Dasein eines Dinges (auch Gottes) und spricht von einer „Unmittelbarkeit“ zwischen diesem vorzeichnenden Akt und dem erfüllenden Objekt. In Wahrheit aber ist eben der Inhalt der „Beweise“ in die Aktbeschaffenheit bereits aufgenommen, wie es bei Scheler deutlich heraustritt, wenn er dem „religiösen Akt“ die Eigenschaften eines „Transzendierens der gesamten Welt“, eines „Unerfülltseins durch irgend einen endlichen Gegenstand“ u. a. zuschreibt („Ewiges im Menschen“ S. 529 u. a.). Von der Scholastik unterscheidet sich die Phänomenologie endlich durch ihre „Wesensschau“, die sie statt der „Abstraktion“ setzt. Während die Scholastik (und mit ihr im Prinzip die induktive Metaphysik eines Loge) lehrt, daß die in sich positiven „Wesenheiten“ von den Sinnesgegebenheiten aus durch „Abstreichen“ des Sinnenhaften gewonnen werden, also „negativ“, zielt die phänomenologische Wesensschau auf ein positives „Sehen“ der Wesenheiten selbst; ja dieses Schauen der Wesenheiten ist ihr das „eigentliche“ Erkennen, während das sinnliche Erkennen nur ein „Zerstreuen“ dieses ursprünglichen Erkennens ist: im Prinzip also Platonismus gegen Aristotelismus. Zu diesem Standpunkt der Phänomenologie in sich kommt nun noch der spezifische Standpunkt Schelers in Bezug auf Ethik und Religion, die er auf „Werte“ begründet, nicht auf Seinsverhalte; es sind „objektive“ Werte, aber objektive Werte, die in emotionalem „Fühlen“ (das er als „gegenständliches“ Fühlen scharf trennt von „Gefühl“ als irrationalen Zustand) „erfaßt“ werden, letztlich in der „Liebe“. Aus dieser Grundauffassung entspringt sowohl sein sog. „Liebesprimat“ („Krieg und Aufbau“) wie seine Scheidung von Religion und Metaphysik („Ewiges im Menschen“).

Gründlers Buch ist auf der Grundlage aller dieser Auffassungen geschrieben. Über dieses der Phänomenologie und der Scheler-Schule im besondern Gemeinsame braucht also hier nichts gesagt zu werden. Es genüge, darauf hinzuweisen, daß Scheler selber den realen Wert (im Unterschied vom intentionalen) als „dem Sein inhärierend“ bezeichnet, woraus sich in innerer Konsequenz doch wieder der abgelehnte Standpunkt der Scholastik ergibt¹. Das Eigene an Gründlers Buch ist ein seltsames Schwanken zwischen einem mehr scholastischen Standpunkt und einem mehr religionspsychologischen.

Unter das erste gehört, daß er die „Wesensschau“ (das ist der Sinn seiner weitbehandelten „Anschauung“) doch fast wieder mit der scholastischen Abstraktion gleichsetzt (S. 6: „Ich kann von allem Individuellen ‚abstrahieren‘ und gleichsam durch die sinnliche Anschauung . . . hindurch das Wesen . . . kategorial anschaulich erfassen“), ferner daß er im fundamentalen Gegensatz zu Scheler das „religiöse“ Erkennen des Daseins Gottes

¹ Über die Phänomenologie im allgemeinen und Schelers im besondern vergleiche des Verfassers Abhandlung „Zu Max Schelers Religionsauffassung“ (Zeitschrift für kath. Theol. Januar 1923).

nicht in die Liebe setzt, sondern die Liebe selbst als Reaktion auf einen vorher irgendwie erkannten Gott auffaßt: „Glauben¹ an Gott . . . ist nicht möglich ohne ein gewisses glaubensfreies — wenn auch nur unvollkommenes und schattenhaftes — Wissen um Gott. Ohne das Bewußtsein der Existenz eines allgütigen und allmächtigen Gottes in irgend einer Form schon vor allem Glauben zu haben, kann ich mich diesem Gott auch nicht liebend und demütig hingeben“ (S. 39, ebenso 62: „Das Anschauen des persönlichen Gottes ruft in uns Vertrauen, Zuersticht und Glauben hervor“); damit ist (ebenso in Gründlers Artikel in der „Augsb. Postztg.“, Lit.-Beil. 1922, Nr. 39) aber im Prinzip der scholastische Standpunkt eingenommen, nach dem die praktische Anerkennung Gottes auf die theoretische Erkenntnis Gottes folgt, während Scheler die „religiöse“ Erkenntnis Gottes im Liebesakt sich vollziehen läßt.

Nach der andern Seite hin scheint uns aber Gründer mehr in eine religionspsychologische Methode abzugehen, wenn er stärker als Scheler (der sich ganz betont gegen alle Erlebnis- und Gefühlsphilosophie und -theologie wendet) das gefühlsmäßige Erleben betont und fast den Wahrheitswert und den Wertgrad der Religion in „die höchsten und reichsten emotionalen Stellungnahmen“ legt (S. 34), sowie das Institut „Heiliger Schriften“, „Tradition“ u. a. nur als lebendiges „Wirken von Person zu Person“ fast auslegt, während Scheler ihm den objektiven opus-operatum-Charakter der „Fortdauer Christi“ noch zuweist. In eine ähnliche Richtung des Abweichens von Scheler zeigt auch Gründlers Personbegriff, den er ungefähr mit Pneuma, vernünftiger Seele, Geistesseele gleichsetzt, „Seele“ aber mit Psyche, sensibler Seele, Leibseele, während Scheler (hier in Übereinstimmung mit der Scholastik) die Person als objektive „Totalität“ des Leib-Seele-Naturträgers (in seiner Sprache) hinstellt, der aller Akte konkrete Einheit ist. Gründer scheint uns übrigens auch Schelers Satz von einer „Unerkennbarkeit der Person“ mißzuverstehen, da er S. 30/31 dieselbe Art eines „Beweises“ der Personalität gegen Scheler anführt, die Scheler selber („Ewiges im Menschen“ 600, 682 Anm. 1 u. a.) als Beweis anführt; Schelers „Unerkennbarkeit“ beruht eben auf dem Unterschied theoretischen Festhaltens und innerlichen Mitlebens, den Dietrich v. Hildebrand in „Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis“ (Halle 1921, 469 ff.) klar durchführt und den Gründer übrigens selber übernimmt (S. 14, wo er einen „Vernunftschluß“ von einem „anschaulichen Erfassen der Werthastigkeit“ scheidet). In die Richtung eines „Psychologisierens“ scheinen auch die befremdlichen Ausführungen S. 108/109 über einen Ausgleich zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes zu weisen, die in mehreren Wendungen an origenistische Apokatastasis erinnern könnten: „Keiner ist auf ewig verdammt, jeder kann im Laufe der Ewigkeit auch noch der Seligkeit teilhaft werden.“ Wenn Gründer das als Kern der Fegfeuerlehre faßt, so ist das natürlich irrig, könnte aber (zumal S. 109 deutlich „Himmel, Hölle und Fegfeuer“ nennt) den von ihm eigentlich intendierten Sinn seiner arg mißverständlichen Worte aufhellen. Dieser läge darin, daß der Grund der „ewigen Hölle“ in der unabänderlichen „Verstockung“ der Verdammten liegt, die nach theologischer Lehre daraus erfolgt, daß erstens gemäß Gottes Ratsschluß im jenseitigen Leben eine Umkehr von schwerer Sünde oder Rückfall aus der Gnade nicht mehr möglich ist, und zweitens der Mensch freiwillig im Stande der schweren Sünde aus dem Leben scheidet. Darum ist es richtig, was Gründer sagt: „Sobald wir . . . unsre Verstocktheit aufgegeben haben“, erlangen wir die Seligkeit. Aber im jenseitigen Leben trifft dieses „sobald“ nie ein. An dieser so bedenklichen (den Worten nach schlechthin theologisch falschen) Stelle wird übrigens (wie auch und gerade bei Scheler) die eigentliche Gefahr der Phänomenologie offenbar, wenn sie ohne hinreichende Orientierung an der Fachtheologie, ja an dogmatischen Sätzen selbst, nur

¹ Gründer faßt „Glauben“ (Scheler folgend) nicht im gewohnten Sinne, sondern als liebende Hingabe des ganzen Menschen an Gott.

im Vertrauen auf die Wesensschau, an theologische Fragen geht. St. Paulus spricht zu den erkenntnisfreudigen Griechen nicht umsonst sein „weise sein in Gemäßheit“ (oder „Nüchternheit“, wie die Vulgata sagt).

Eine recht fruchtbare Einteilung der praktischen Gotteserfassung gibt Gründler mit seiner Teilung einer „weltabgewandten Einstellung“ und „weltzugewandten Einstellung“ (S. 46 ff.); in der Linie solcher ruhig den Sachbestand analysierenden Darlegungen liegt wohl die Stärke des Buches, nicht so sehr im streng Philosophischen. Was Gründler in dem Abschnitt über „Metaphysische Betrachtungen“ über die „Realität“ ausführt, wünschten wir im Geiste seiner zwei Einstellungen ergänzt. Denn auch hier scheiden sich zwei solche. Von der einen Seite gesehen, ist gewiß alles „Dasein“ und „Wesenheit“ Gottes unvergleichbar mit dem des Geschöpfes, und insofern ist „das Sein Gottes gleichsam wesenhafter als alles faktische und wirklicher als alles eidetische Sein“ (S. 134); von der andern Seite aber gesehen ist er das „Wirkliche“ schlechthin und im Vergleich zu ihm (um mit Augustinus zu reden) alles Geschöpfliche „unwirklich“. Gründler setzt, wie uns scheint, „Wirklichkeit“ einseitig gleich „raum-zeitlicher Wirklichkeit“ und kommt infolgedessen zu seinem Sage: „Ob man ihm (Gott) aber eine tatsächliche Existenz (= faktischer) . . . zugestehen kann, ist sehr fraglich, denn er ist über Raum und Zeit erhaben“ (S. 134). Daß er am Schlusse doch auf die alte Augustinus-Formel vom „immanenten“ und „transzendenten“ Gott zurückkommt, deutet wohl an, daß ihm selber das Einseitige dieser Betrachtungsweise zum Bewußtsein gekommen ist.

So zeigt das Bild dieses eigenartigen Buches den ganzen Werdecharakter der phänomenologischen Religionsforschung, ihr noch ungeklärtes Schwanken zwischen der strengen Objektivität altchristlicher Philosophie und der neueren Orientierung vom lebendigen Vorgang. Innerhalb dieses Gesamtrahmens der jungen Disziplin scheint das Buch Gründlers dann gewiß eine beginnende „rückläufige Bewegung zur Tradition“ zu erweisen. Vielleicht, daß die ruhige, fast skeptische, jedenfalls mit feinstem Bewußtsein der Verantwortlichkeit arbeitende Art Newmans, der von den Phänomenologen so sehr als Richtweiser berufen wird, für sie den Weg weisen könnte. Auf dem Wege Newmans, der gewissenhaft an Scholastik und Fachtheologie sich orientierte, könnte dann das herauskommen, was eine wahre Ergänzung des alten Standpunkts einer Philosophie des realen Gegenstands würde: eine schlichte, sachliche, aller Beschränktheit menschlicher Beobachtung sich bewußte Beschreibung der tatsächlichen religiösen Vorgänge, der Religion im Sinne religiösen Lebens.

In derselben Richtung einer Aufdeckung der lebendigen Vorgänge liegt auch die Stärke des Büchleins Guardinis „Vom Sinn der Kirche“¹, zumal es selber dem lebendigen Kontakt des Vortrags entstammt. Die Werbekraft des „Solidaritätsprinzips“, das aus dem gewaltigen Lebenswirbel der Dostojewskischen „Brüder Karamasoff“ in die Philosophie Max Schelers sich abgekühlt hat, ist das Geheimnis der Wirkung dieser Ausführungen. Vorab der erste Vortrag (der beste vielleicht) ist wie der Ausdruck der neuen Lebensbewegtheit selbst: „Die überpersönliche Einheit der Gemeinschaft . . . wurde überhaupt nicht gesehen. Man faßte sie als bloße Zusammenfügung von Einzelwesen. . . . So mußte auch die Kirche nicht als in sich ruhende religiöse Wirklichkeit, sondern als Grenzwert des Subjektiven empfunden werden,

¹ Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge von Romano Guardini. (96 S.) Mainz 1922. Matth. Grünewald-Verlag.

nicht als leibhaftiges Leben, sondern als formale Einrichtung. . . . Der Einzelne lebte für sich. „Ich und mein Schöpfer“ war für viele die ausschließliche Formel.“ Es zeugt für Guardinis weisen Sinn für Maß, daß er der Einseitigkeit dieses Umschlags von Vereinzelung zu Gemeinschaft nicht nachgibt, sondern ausdrücklich die Rechte der persönlichen Individualität betont, das Berechtigte des „Gott und ich“ auch innerhalb der Kirchengemeinschaft, die eben als objektive Gemeinschaft nicht mit Gemeinschaftsbewußtsein zusammenfällt. So zeichnet er sehr fein, wie das Persönliche als solches gerade in der Kirche durch ihre objektiven Einrichtungen zur Reife gedeiht; in diesen Partien sind Stellen, die mit staunenswerter Hellsichtigkeit die letzten Fäden seelischen Lebens entwirren.

Aber vielleicht wird Guardini selber sehen, daß eine letzte Verankerung doch nicht in der Gemeinschaft, sondern in einer Persönlichkeit wird gesucht werden müssen: in der Persönlichkeit „Gottes, der aufgeleuchtet ist im Anlig Jesu Christi, dessen Leib die Kirche ist“, mit andern Worten doch letztlich in einem „Gott und ich“ (was schließlich immer die letzte Formel religiösen Lebens bleibt), nur daß dieser „Gott“ konkret ist im „Leibe Christi“ und dieses „ich“ in unvergleichlich tieferer Innigkeit zu diesem Gott steht, da es „Glieð des Leibes Christi“ ist. Innerhalb dieser letzten Objektivität der Kirche kann sich dann der ganze unüberschaubare Reichtum des Menschenlebens entfalten, vom Einsamkeits-Menschen bis zum ausgeprägten Gemeinschafts-Menschen, weil eben das letzte und entscheidende Wesen der Kirche weder „Einzel-mensch“ noch „Gemeinschaft“ ist, sondern Gott, der kraft seines Wesen sozusagen Gemeinschaft als Persönlichkeit ist und Persönlichkeit als Gemeinschaft, da diese Gegensätze in ihm, der der Unendliche und Einzige zugleich ist, widersinnig sind. Man kann also strenggenommen weder „Einzelmenschentum“ noch „Gemeinschaft“ als letzten Sinn des Daseins bezeichnen; denn Gott als Persönlichkeit ist sowohl unendlich (also ohne die „Grenzen“ des Menschlich-Persönlichen) als auch dreipersonlich; auf der andern Seite besagt aber auch die Dreipersonlichkeit als solche keine Gemeinschaft, da nur Eine göttliche Natur ist, also keine naturhafte Vielfalt von Akten, die zum gewohnten Begriff der Gemeinschaft gehören; der „Inhalt“ der göttlichen Akte (Erkennen, Lieben, Erschaffen, Heiligen, Beseligen usw.) ist kein vielfacher, da er der göttlichen Natur angehört, nur ihr formaler Personcharakter ist ein vielfacher.

Von diesen Gedanken aus, auf die wir doch schließlich alles zurückführen müssen, dürfte sich vielleicht eine vertieftere Darstellung des Wesens der Kirche und ihres mannigfachen Innenlebens ergeben, als sie Guardini in diesen ersten Skizzen offenbar nur geben wollte. Da diese Gedanken nur in der Richtung seiner eigenen liegen, so könnte diese Erwartung wohl nicht allzu willkürlich sein. Wir müssen — so möchte mir scheinen — in den Fragen über Einzelfrömmigkeit und Gemeinschaftsfrömmigkeit (Auszese und Liturgie, wie man wohl auch gesagt hat, wenigstens im Mutterland der Bewegung, Belgien) zu einem ähnlichen innern Ausgleich kommen, wie er vorbildlich wieder in den Schriften Newman vorliegt, der gerade die religiöse Grundformel „Gott und ich“ im „Leibe Christi“ erfüllt sein läßt, was nur die psychologische Innenseite seines dogmatischen counterpart of nature ist (nicht im Sinne immanen-

tistischer „Erfüllung“ sondern im patristischen Sinne der „freien Erlösung“ der „gefallenen“ Natur).

Die Ordenspsychologien Jmles und Morins, sowie die beiden Übertragungen des *Speculum perfectionis* von Schönhöffer und Hammer (die an Sprachschönheit und Editionsorgfalt wohl miteinander wetteifern)¹ sind Zeugnisse einer dritten Form der heutigen religiösen Bewegungen. Die einzelnen großen Orden entfalten ihre spezifische Religiosität als Typenbilder christlichen Lebens. In dieser Richtung wird die Schrift Jmles wohl bald eine Art Führerrolle einnehmen. Die Verfasserin hat ein wahres Charisma zu einer „Differentialpsychologie“ (um diesen Ausdruck Sterns hier anzuwenden) der verschiedenen Orden. Fast ebenso innig lebt sie mit der schlichten, undifferenzierten Einfachheit benediktinischer Einstellung, wie mit der fast ungestümen Armuts- und Leidens-Liebe franziskanischen Geistes, wie mit der von ihr recht angriffs-lustig hingestellten *Compañía*, der Gesellschaft Jesu. Schon die Überschriften zeichnen diese geistvollen Unterschiede. Es darf aber wohl auf eine gewisse Gefahr solcher Darstellung hingewiesen werden. Historisch sind die meisten Orden doch mehr aus sachlichen Zeitbedürfnissen entstanden, die zum Teil, so für das Entstehen des Dominikaner- und Franziskanerordens auf der einen Seite und der Gesellschaft Jesu auf der andern Seite, recht ähnlich waren, was sich schon darin ausprägt, daß das „Apostolische“ (bei allen Unterschieden) in allen drei Orden kennzeichnend im Vordergrund steht. Nach anderer Richtung wieder wird sich für den Benediktinerorden schwer eine einheitlich durchgehende Seelenrichtung darstellen lassen: das Benediktinertum der Missionare nach der Art Winfrids und das Benediktinertum der Mauriner unterscheidet sich doch fast wieder wie Seelsorgsorden und Lehrorden. Ebenso erweist sich ignatianische Religiosität, wie die Forschungen Otto Karrers nun wohl herausgestellt haben, nicht weniger aus dem Geiste echter Mystik quellend wie beschauliche Orden, nur ist hier statt der Mystik eines beschauenden „Gott in allem“ die Mystik des „Findens Gottes in der Arbeit“, historisch gesehen eigentlich eine Weiterführung der „Auskehr“ der deutschen Mystik; hierfür ist ja bezeichnend, daß Ignatius nur den Ordensnovizen die Exerzitien machen läßt, ihn bis zum Höhepunkt der Betrachtung „von der Liebe“ führt, damit von nun an das hallar Dios, das Finden Gottes in der Arbeit, Gebetsleben als Innenseite von Arbeitsleben seine Religiosität sei; ignatianische Religiosität setzt also die Glut „beschaulicher“ Religiosität eigentlich voraus und führt sie nur zu ihrem Ziele, Gott, der in der Liebe das Leben der Seele ist, nun gleichsam auszuwirken im lebendigen Wirken „in allem“. So wird es letztlich doch schwer halten, die Religiosität der einzelnen Orden gegeneinander abzugrenzen.

¹ Christusideal und katholisches Ordensleben. Ein Blick in die Seele unserer religiösen Orden von F. Jmle. (104 S.) Rempten 1922, Kösel. Dom Germain Morin O. S. B., Mönchtum und Urkirche. Übersetzt von Benedikta v. Spiegel O. S. B. (198 S.) (Sammlung „Der katholische Gedanke“) München 1922, Theatiner-Verlag. Spiegel der Vollkommenheit des hl. Franziskus (*Speculum perfectionis*). Auf Grund gedruckter und ungedruckter Quellen herausgegeben von Dr. Hanns Schönhöffer (Blütenranken um das Leben des hl. Franziskus von Assisi, Band II). (XX u. 208) Freiburg 1922, Herder. Im Spiegel der Vollendung. Ein franziskanisches Lebensbuch. Herausgegeben von R. Hammer O. F. M. (191 S.) Regensburg 1922, Kösel-Pustet.

Vielleicht liegt der Grund an etwas, was man mißverstehend auch in das vornehm maßvolle Buch Dom Morins (das sich als klassische Zeichnung benediktinischer Eigenart ausweist) hineinlesen könnte: man faßt Ordensleben entgegen der Lehre der Hochscholastik immer noch gern als das eigentlich christliche Leben, in einer Art Mißverständnis über den Begriff des Standes der Vollkommenheit, und gibt so eigentlich der protestantischen These (z. B. Troeltsch, Soziallehren der christlichen Kirchen), die der katholischen Auffassung ein „doppeltes“ Christentum vorwirft, nur neue Beweismittel. Das Ordenswesen als solches gehört nach der Hochscholastik unter die moralische Tugend der religio, d. h. des Kultes Gottes; es bedeutet aber nicht einen Höhengrad innerhalb der christlichen Grundtugend der caritas, der Liebe. Welchrist wie Ordenschrist haben die „Liebe Gottes über alles“ als Grundlage, nur daß der Welchrist diese Liebe in seinem Weltleben betätigt und der Ordensmann in einem „Kultleben“, indem er selbst durch die Gelübde die „Kultgabe“ ist¹. Gewiß soll diese „Kulthingabe“ durch die Liebe beseelt sein, aber deswegen ist die Kulthingabe in sich nicht die Liebe, und es kann (wie die Theologen übereinstimmend lehren) ein Christ in seinem Weltleben höher in der Liebe stehen als ein Ordensmann in seinem Kultleben. Die Liebe aber allein ist „das Band der Vollkommenheit“, und darum ist christliche Vollkommenheit in keiner Weise an den Ordenshabit gebunden; nur ist, allgemein gesprochen, der Weg des Ordenslebens in sich ein sicherer „Weg“ zu dieser Vollkommenheit, wodurch aber für den individuellen Weg des Einzelmenschen nichts gesagt ist. Darum könnte es Mißverständnisse erregen, wenn das Christusideal nur in den Orden in Typenbilder auseinandergelegt wird, oder wenn Morin (Kap. 4) die Zeremonie der Ordensaufnahme so eng mit den Sakramenten zusammenstellt, daß das Ordensleben fast in sich als ein höheres Christentum erscheinen möchte, oder (Kap. 5) das Leben der Apostel und ersten Christen mit den Idealen des Mönchtums in eins fügt und dem Wort „Apostolisches Leben“ einen andern Inhalt gibt, als es ihn gemeinhin hat, um den Mönch fast mit dem Typus des Christen gleichzusetzen. Es ist ja wohl verständlich, daß jeder Orden die Wesenszüge des Christentums in seiner spezifischen Ordensreligiosität nachzuweisen trachtet; aber immerhin müßte doch auch bei solchem Nachweis gewahrt bleiben, daß die Fülle des Christentums in kein Menschenideal überhaupt sich verengen läßt, also auch in kein Ordensideal. Denn Christentum ist eben dogmatisch kein bestimmtes Ethos, das sich gegen anderes Ethos abgrenzen ließe, sondern die Wiederherstellung der Beziehung des gefallen Menschen zu Gott, so daß also letztlich die ganze Fülle der Beziehung des übernatürlich erhöhten Menschen zu Gott das „Ethos“ des Christentums bildet.

Was aber eine Übertragung konkreter Ordensideale auf gewöhnliches Christenleben betrifft, so wäre vielleicht eine Gefahr nicht zu übersehen, die aus der grundsätzlichen Verschiedenheit der beiderseitigen Lebensbedingungen folgt. Diese Gefahr ist, eine unhaltbare Mitte zwischen Ordensleben und

¹ Darum bezieht sich auch das Gleichnis des hl. Anselm (Morin S. 66) nur auf die religio, nicht auf die caritas. In der Liebe gibt jeder echte Christ Gott nicht nur einzelne Früchte, sondern den ganzen Fruchtbaum. Und diese Hingabe ist das christliche Wesenhafte.

Weltleben zu schaffen und Anschauungen zu übertragen, die nur auf der Grundlage klösterlicher Lebensformen verständlich sind. Gewiß haben die katholischen Orden auch die Aufgabe, den Weltchristen ein Lebensvorbild zu sein; aber wie jeder Orden das Recht hat auf eine bestimmte traditionelle Ordensreligiosität, so hat doch auch gewiß der Laienstand und innerhalb seiner wieder die einzelnen Berufsschichten ein Recht auf die seinen konkreten Lebensumständen entsprechenden Religiositätsformen. Unsere asketische Literatur ist leider in der Hauptsache fast nur den ersten Weg gegangen, den einer Laisierung von Ordensreligiositätsformen. Ob das christliche Weltleben nicht lebendiger und eigentümlicher würde, wenn man aus seinen konkreten Lebensbedingungen heraus ihm seine Aszese gäbe? Das läge nur in der Fortsetzung der Richtung, die nach Kardinal Newman bei Philipp Neri und Ignatius von Loyola maßgebend war, da sie „die Kirche in die Welt stellten“ (Serm. on var. occas. 228). Vor allem aber wäre es Arbeit im Geiste des hl. Franz von Sales¹, dem ja auch Newman gerade in besonderer Liebe anhing (Ward II 364).

Dazu kommt noch eine weitere Erwägung. Die konkret existierenden Orden sind als historische Gebilde in der Hauptsache Kinder ihrer Entstehungszeit und als Gemeinschaftsgebilde, trotz aller Anpassung an die jeweils andern Zeitumstände, doch stark traditionshaft in Wahrung dieser historischen Eigenart. So zeichnet derselbe Kardinal Newman im zweiten Band seiner meisterhaften *Historical Sketches* (die uns die Newman-Ausgabe des Theatiner-Verlags wohl bald schenken wird) als Eigenart des Benediktinerordens die stille Einfachheit unkomplizierter Lebensumstände: „in Reinheit zu leben und in Frieden zu sterben, kein großes oder systematisches Werk vor Augen außer der Rettung der eigenen Seele.... Er liebt das Land, weil es Gottes Werk ist; aber der Mensch schuf die Stadt, und er und seine Werke sind böse“ (Hist. Sketches II 452—453). In der starken, ergreifenden Armuts- und Leidensmystik des Franziskaners² wieder spiegelt sich die Reaktionsbewegung seiner Entstehungszeit gegen verweltlichte Kirche und Reichtumshunger und Macht hunger der emporblühenden Städte. Im Jesuitenorden weiter lebt noch die Welthaltung der Renaissance, eine „Welteroberung für Christus“ in christlicher Klugheit: „Diese große Gesellschaft ist der klassische Sitz und Quellbrunn... Schule und Vorbild von Discretion, praktischem Sinn und weiser Regierung“ (Hist. Sketches II 369—370). Ähnliches gilt auch für andere Orden.

Nun aber sind die Lebensbedingungen der Laienchristen in viel rascherer Umbildung. Soll ihr religiöses Leben einer Aszese unterworfen werden, die ganz andere und teilweise zeitlich frühere Lebensbedingungen zur Voraussetzung hat? Gewiß ist echtes Christenleben zu allen Zeiten im wesentlichen das gleiche. Aber im Alltagsleben ist oft genug gerade das Un-

¹ Vgl. diese Zeitschrift 104 (1922) 171—182 und Otto Karrer S. J., „Franz von Sales“, „Weg zu Gott“ (München 1923, Verlag Ars Sacra).

² Wohl am schönsten gibt sich Benediktinergeist in Hemptinnes köstlichem „Mehr Liebe“, sowie Franziskanergeist in der feinsinnigen Gabe Dietrich v. Hildebrands, „Der Geist des hl. Franziskus und der Dritte Orden“ (München 1921, Theatiner-Verlag). Es wäre sehr zu wünschen, daß auch der Dominikanerorden mit seinem innern Reichtum, der Scholastik und Mystik in sich zu einen wußte, ein ähnliches Büchlein über sein ganz persönliches Innenleben uns bescherte.

wesentliche, also das sich Wandelnde, das Wichtige. Wenn also ein Zurückgehen auf bestimmte wesentliche Formen des religiösen Lebens von nöten ist, so wird man wohl folgerichtig auf die Formen zurückgehen müssen, die sozusagen jenseits des Unterschieds von christlichem Welt- und Ordensleben stehen, d. h. auf die Lebensformen, wie Christus der Herr sie selber in seinen Worten gezeichnet hat, vorab gewiß in seinen unausschöpflichen Gleichnissen. Das „Allen alles werden“ wird dann, wie wir meinen möchten, zum Geiste einer asketischen Literatur, die ebenso den Lebensbedingungen eines Kaufmanns oder eines Reichstagsabgeordneten oder eines Grubenarbeiters sich anzupassen weiß wie bisher mehr denen des Ordenslebens oder eines Weltlebens, das durch ein Fernbleiben äußerer Geschäfte doch mehr oder minder ein Klosterleben war.

Diese Anregungen wollen keine Kritik an den schönen Büchern Imles, Dom Morins, Schönhöffers und Hammers sein. Diese leisten in ungemein dankenswerter Weise die nötige Vorarbeit. In der Stille der Klöster werden immer Perlen religiöser Literatur sich formen. Aber für ihre segensreiche Wirkung möchte es denn doch einer bewußten Umbildung bedürfen für die ganz konkreten Lebensbedingungen des christlichen Weltlebens¹: das christliche Weltleben nicht als abgeschwächtes Ordensleben, sondern als selbständiges Gebilde mit eigenen Gesetzen, wie es seit Anfang das Ordensleben war. Selbständiges christliches Ordensleben und selbständiges christliches Weltleben als verschiedene (nicht gradhaft unterschiedene) Ausgestaltung des einen Christenideals der Liebe, — das wäre im Geiste von 1 Kor. 12 das Ziel: verschiedene Glieder als verschiedene — ein Leib!

Erich Przywara S. J.

¹ Was wir mit einer solchen „Askese christlichen Weltlebens“ meinen, mag ein Hinweis auf die „Erinnerungen aus meinem Leben“ G. v. Hertlings verdeutlichen. Dem echten christlichen Geiste, der vorab aus dem ersten Bande weht, Leib zu geben, wäre eine Wohlthat für unser christliches Weltleben.