

logie Karl Barths bedeutet er den entscheidenden Grund, auf den hin der katholische Kirchenbegriff einer sichtbaren Rechtskirche abgelehnt wird, aber gleichzeitig auch den Grund, auf den hin er den genannten Kultur- und Erlebnis-Protestantismus bekämpft. Wie steht aber für den Katholiken das Verhältnis zwischen dem Kolosserwort, daß wir bereits gestorben sein sollen, und seiner Kirchengliedschaft, die so entscheidend für ihn ist? Inwiefern ist diese Kirchengliedschaft keine Abschwächung des Ernstes dieses „schon gestorben sein“?

Um all diese Fragen geht es in den folgenden Büchern. Wir geben zuerst ein Situationsbild des protestantischen Eschatologismus, um daraus die Frage nach einem katholischen Eschatologismus sich langsam entwickeln zu lassen.

Vom Sinn der protestantischen Theologie. Von Theodor Ddenwald. (32 S.) Leipzig 1929, J. C. Hinrichs.

Die innerprotestantische Sachlage, von der aus es zum Eschatologismus Barths und seiner Richtung kam, beleuchtet am schärfsten das Schrifttum der Gruppe Georg Wobbermins, innerhalb deren sich Theodor Ddenwald, neben Robert Winklers mehr im Problem weiterbohrenden Schriften, durch seine systematische Klarheit auszeichnet. Denn diese Gruppe strebt, innerhalb des von Schleiermacher beeinflussten Protestantismus, am ausgesprochensten nach einer ähnlichen theologischen Objektivität, wie sie das Programm Barths ist. Wobbermin kehrt die beiden schleiermacherschen Bestandteile der Definition von Religion um und setzt zuerst die Gegenstandsbestimmung „Beziehung zu Gott“ und erst dann die Zustandsbestimmung „unbedingtes Abhängigkeitsgefühl“. Ddenwald formuliert von hier aus: „Es kann keine Theologie des rein jenseitigen Objekts geben, und es kann keine Theologie geben, die von dem vom Objekt losgelösten Glauben ausginge“ (S. 7). Aber auf derselben Seite steht bereits der Satz: „Gott ist an den Glauben gebunden; was Gott in sich und an sich ist, steht außerhalb menschlicher Erfahrungs- und Wissensmöglichkeit“ (gleichwohl: „ein von Gott losgelöstes, frei in sich schwingender Glaube ist kein protestantischer Glaube“). Einige Seiten später heißt es, „daß das Maß, in dem die Geisteshaltung ausgeprägt wird und entsprechend dieser die Methodik zur Anwendung kommt, bedingt ist von der Lebenskraft und dem Lebensreichtum des einzelnen“ (15 f.). Der zweite Vortrag kennzeichnet die Reformation dahin, daß sie „im Gegensatz zum Katho-

lizismus ihrer Zeit weder primär theologisch noch primär kirchlich, sondern religiöser Aufbruch im Wiedererwachen evangelischer Frömmigkeit“ war und darum weder eine „kirchliche Theologie“ noch eine „theologische Kirche“ zulasse (26). So ist es kein Wunder, daß der Wiedereintritt der Theologie in den heutigen Wissenschaftsorganismus für Ddenwald an die Tatsache des neuen Primates eines „erlebenden, einsichtigen oder intuitiven Denkens“ sich anschließt (24 f.). Mit andern Worten: es wird immer sichtbarer, wie Glauben und Theologie aus einem strikt übernatürlichen Bereich in den Bereich des natürlichen Beziehungsverhältnisses zwischen Gott und Geschöpf gleiten und aus diesem in eine bedenkliche Welt-Immanenz. Hier ist der Ort, wo der Eschatologismus Barths einsetzt.

Die Theologie und die Kirche. Von Karl Barth. Ges. Vorträge II. (391 S.) München 1928, Chr. Kaiser. M 10.—

Karl Barth hat mit diesem neuen Sammelband uns den vielleicht eigentlichen Kommentar seines Werkes geschenkt. Denn die Beiträge bestimmen wohl nach allen Seiten den Ort seiner Theologie. Die Anmerkungen zu Dverbeck (unerledigte Anfragen usw.) zusammen mit der Arbeit über Feuerbach enthüllen den zeitgeschichtlichen, wenn man will, pastoralen Ursprung seines Eschatologismus: das völlige Versagen des offiziellen Christentums an den Aufgaben der Zeit und die rücksichtslose Ehrlichkeit, in der bei Feuerbach sich die Bindung Gottes an den Menschen als das verhüllte Geheimnis des verbürgerlichten Luthertums enthüllt. Nimmt man noch den überaus wichtigen Entwurf eines Kulturprogramms, mit dem der Band schließt, hinzu, so ist Barths Theologie in ihrer besonderen Seite als Eschatologismus klar: Christentum als etwas, das seinen Wirkbereich rein im Jenseits und zum Jenseits hin hat und darum für das Diesseits nur insoweit in Betracht kommt, als dieses Diesseits unter dem Zeichen des Todes steht. Das Versagen des Christentums an dieser Welt (wie es in der Radikalität Dverbecks und Feuerbachs ausgesprochen ist) ist so wenig Einwand gegen das wahre Christentum, daß diese radikalen Einwände selber unbewußt zu den eigentlichen christlichen Theologen werden: eines Christentums, das gerade am Untergang der Welt offenbar wird.

Von hier aus kommt es dann bei Barth zu einer doppelten Front: gegen das Schleiermachersche Luthertum im Zeichen des Kalvinismus der Göttlichen Majestät, gegen den

Katholizismus im Zeichen des finitum incapax infiniti, im Zeichen der kalvinisch schroffen (schroffer als im Luthertum) Leugnung jeglicher Einwohnung Gottes (von einer wahren „hypostatischen Union“ in Christo über eine Kirche als „Haupt und Leib ein Christus“ zur einwohnenden Gnade des Christen). In der Schleiermacherkritik ist Brunners sprühende Polemik ersetzt durch die Vornehmheit einer schier marmornen Objektivität, die aber gerade darin zum unheimlicheren Gericht wird. In der Front gegen den Katholizismus ist in unverhohlener Ehrlichkeit gesehen, worum es geht: auf der einen Seite die klare, gemeinsame Front gegen alle Beugung der Ehre der Göttlichen Majestät fremddienlich unter ein religiöses Heil des Menschen, auf der andern Seite der Kampf um den Sinn dessen, was wir eben als die „Einwohnung“ (in ihrer dreifachen Gestalt) bezeichneten. Auf der einen Seite zielt hier alle Kritik Barths darauf, den Katholizismus doch eines geheimen Schleiermachertums zu überführen, wenigstens eines solchen, das eine immanente Synthese der Gegensätze über die schlechthinnige Transzendenz der Göttlichen Majestät stelle. Auf der andern Seite aber beginnt er zu spüren, wie vom Katholizismus her ein anderes, nämlich der wahre katholische Sinn der „Einwohnung“, ihn zu fragen beginnt.

Die göttliche Unveränderlichkeit, wie sie sich in der Unfehlbarkeit des katholischen Dogmas kundtut, fragt ihn nach dem letzten, wenn auch noch so unbewußten Sinn jener kalvinischen Ablehnung aller festen Formeln (79 ff.), d. h. nach dem Sinn einer solchen zähen Scheu vor einer festen Endgültigkeit des „Zeltens Gottes bei Menschen“. Die überwältigende Liebe der Einwohnung Gottes, wie sie entscheidend im Geheimnis der Eucharistie sich kristallisiert, fragt ihn nach dem letzten, so merkwürdig unbewußt sich fast windenden Widerstand gegen das katholische abstrichlose „das ist mein Leib“ der Transsubstantiation, nach dem letzten Sinn der schon beinahe gewaltsamen Art, wie seine Abhandlung über die Abendmahlslehre von der gesamten Eucharistie praktisch nur das „Vernehmen des Wortes“ übrig läßt, d. h. an Stelle der alles durchdringenden Gegenwärtigkeit des wirklichen Gottmenschen die alte, unüberwindliche Distanz des reinen Hybrons.

Die entscheidende Art endlich, wie die sakramentale Einwohnung nicht eine Kanonisierung des Geistes gegen die Natur ist, sondern gerade eine Erteilung übernatürlicher Gnade in Natur-Zeichen, die nicht nur diese Gnade anzeigen, sondern sie auch „enthalten“, also eine

Art, die gleichzeitig die Freiheit Gottes über aller Geschöpflichkeit sozusagen zugespitzt ausdrückt, da Gottes Offenbarung an kein Geschöpfgebiet vor dem andern gebunden ist, und gleichzeitig die ganze Größe der wirklichen Einwohnung Gottes besagt, der bis in die Wassertiefen steigt und Brot und Wein in Sein Fleisch und Blut wandelt. — diese entscheidende und am meisten den Glauben fordernde Einwohnung richtet an Barth die Frage, warum alle seine Darlegung des Kalvinischen so merkwürdig auf zwei Worte zielt, Geist und Wort. Wird hier nicht, wie wir immer wieder fragen mußten, die Transzendenz der Göttlichen Majestät zu einem Zeichen eines verhüllten Spiritualismus und damit doch einer letzten Innerweltlichkeit? Und ist das dann nicht vielleicht nur der notwendige Ausklang jenes Ansages bei der radikalen Christentumskritik Overbecks: die Heimatlosigkeit des radikalen reinen Geistes an Stelle jener Heimatlosigkeit des Christen, die entscheidend das ruhige, und darum schließlich alle Schärfen der Radikalität in liebende Demut versenkende, katholische Zu-Hause-Sein des katholischen „Kindes“ ist?

Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament. Von Rudolf Bultmann. (48 S.) Tübingen 1929, J. C. B. Mohr. M 1.80

Glaube und Wirklichkeit. Von Friedrich Gogarten. (196 S.) Jena 1928, Eugen Diederichs. M 8.50

Die Schuld der Kirche gegen die Welt. Von dems. (40 S.) Ebd. 1928. M 1.40

Was wir mit unsern Fragen meinen, zeigt am deutlichsten das beginnende Schicksal der Freunde und Anhänger Barths: die im Eschatologismus radikal vollzogene Leugnung der dreifachen katholischen „Einwohnung“ führt zum Einbruch einer andern „Einwohnung“, nämlich zu einer neuen Immanenz. Das endzeitliche Christentum gleitet ab zu einer rein innerzeitlichen Haltung.

Bei Emil Brunner und Hinrich Knittermeyer schaut immer mehr durch die Theologie ein neuer Kantianismus, wie wir früher dargestellt haben (vgl. diese Zeitschrift Nov. 1928). Rudolf Bultmann reduziert nicht nur, wie in seiner neuen Schrift ganz deutlich ist, allen Offenbarungsinhalt auf das rein Formale von Offenbarung als Vorgang: „Was ist also offenbart worden? Gar nichts, sofern die Frage nach Offenbarung nach Lehren fragt“ (38). Sondern diese Reduktion ist ausgespro-

genermaßen auch noch von einer bestimmten Philosophie hergeleitet: von Heideggers Existenzphänomenologie, wie Ruhlmann jüngst deutlich dargelegt hat (Zeitschr. f. Theologie und Kirche [1929] 28 ff.). Folgerichtig dazu bestimmt Vultmann als Sinn der Offenbarung, daß „dem Menschen die Augen geöffnet sind über sich selbst, und er sich selbst wieder verstehen kann“ (38).

Gogarten aber verfällt in seinem „Glaube und Wirklichkeit“ (zu der Beeinflussung durch Griesebach noch hinzu) der Philosophie Martin Bubers und der Art, wie das Wort „Wirklichkeit“ bei Rosenstock und Ernst Michel eine entscheidende Rolle spielt. Gewiß schlägt die Broschüre „Die Schuld der Kirche usw.“ noch stark die alten Töne an, die einst Gogarten zum eindruckstarken Wüstenprediger der Richtung Barth's befähigten: der „theologische Kampf um den Glauben ... so ernst ... wie er ist, der der Kampf ist zwischen Gott und dem Teufel, die um den Menschen ringen“ (11), das Nein gegen jede „Subjektivierung oder Privatisierung des Glaubens“ (38). Aber in „Glaube und Wirklichkeit“ drängen die oben genannten Einflüsse immer stärker dazu, Gott mit dem Namen der subjektiven Situation zu bezeichnen. Ist Er bei Tillich die innere Dialektik zwischen „unbedingt Bedrohendem“ und „Gnade der Gestaltung oder Gestaltung der Gnade“, so muß man für Gogarten folgerichtig formulieren, daß Er die „unbedingte Wirklichkeit“ heißt. Denn das Offenbarungssprechen Gottes in seinem Wort hat sein Echtheitskriterium daran, daß und inwieweit der Mensch „in der Bedrängnis durch die Wirklichkeit steht“ (171). Und folgerichtig ist der Sinn des Offenbarungswortes Gottes nicht eine Offenbarung über ein übernatürliches Reich Gottes, sondern „daß es uns diese irdische Welt in einem unerhörten Maß undurchsichtig, gegenständlich und real macht“ (120). Eschatologismus ist hier im Begriff, in die Philosophie einer irrationalen Wirklichkeit abzugleiten.

Grundlagen Paulinischer Theologie.  
Von Ernst Lohmeyer. (235 S.) Tübingen 1929, J. C. B. Mohr. M 15.—

Nicht so extrem, aber doch kennzeichnend genug, gibt sich das Schicksal des Umschwungs in dem Werk Lohmeyers, das wohl bestimmt sein mag, der Paulusforschung ganz entscheidend neue Wege zu weisen. Man muß zunächst sagen: es ist die neue Paulussicht, die von Barth her erfordert ist. War sein „Römerbrief“ sozusagen ein prophetischer Ruf, so ist dieser Ruf in Lohmeyers Grundlegung einer

Paulinischen Theologie zum wissenschaftlichen Werk geworden. Mit einer bislang im Protestantismus unerhörten Konsequenz wird die Festlegung der Paulinen auf ein „Glaubenserlebnis“ weggesetzt. Die lutherische ausschließliche *fides qua* (creditor) des subjektiven Zustandes muß grundsätzlich nicht nur einer richtigen *fides quae* (creditor) des gehorsamen Bekenntnisses weichen (126 ff.), sondern einem Glauben als „metaphysischem Prinzip“ (117 ff. 149). Folgerichtig hört der lutherische Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium auf: der Glaube ist die „dialektische“ Erfüllung des Gesetzes, grundlegend seine Aufhebung in das radikale Jenseits, das im Glauben bereits da ist, hierin aber auch die positive Erfüllung des Gesetzes als innerlich messianischen. An Stelle der altlutherischen, von der philosophischen deutschen Mystik her bestimmten, Deutung des Neuen Testaments tritt die Deutung vom Alten Testament her, und damit öffnet sich der Blick unbefangen dafür, daß in den Paulinen das scheinbar lutherische (der *sola gratia*) immer wieder, sozusagen dialektisch, aufgewogen ist durch das korrelat Katholische (bis zur Sakramentalität der Ekklesia 183).

Aber dieser Gegensatz mündet erstens in einen solchen Eschatologismus, der nur eine neue Grundlegung der urlutherischen Korrelation zwischen reinem Wort und rein innerlicher Geist-Bestimmtheit (*testimonium Spiritus Sancti internum*) besagt. Zweitens: indem dieser selbe Eschatologismus sich unmerklich immer mehr in eine metaphysisch-dialektische Formel kleidet, taucht das Gesicht Hegels durch diesen neuen Protestantismus. Ist Rierkegaards Radikalität Pate des gesamten neueren Eschatologismus, so kann sein Schicksal nicht furchtbarer sein als dies, daß das Gesicht des Gegners Rierkegaards aufzutauchen beginnt: Hegels. Von der einen Seite (bei Gogarten) ein dräuender Materialismus der reinen Wirklichkeit, auf der andern Hegel, — kann eine Tragik schärfer sein? Aber es ist die innerlich notwendige Tragik einer Religiosität, die aus dem Chaos der Zeit nur leidenschaftlich durchbricht in ein Jenseits. Das Chaos folgt dem Fliehenden nach, weil es in ihm selbst unüberwunden gähnt, und verschlingt ihn.

Die Kirche. Von Erik Peterson.  
(19 S.) München 1929, C. F. Beck. M 1.20

Mit sicherem Griff faßt darum Erik Peterson, der im Ausgangspunkt mit Barth einig geht, nach einer wirklichen Rechtskirche, ruhend in göttlicher Einsetzung, beruhend in der suc-

cessio apostolica, der Rechtsnachfolge von „Petrus und den Zwölfen“, und darum als „sichtbare Kirche . . .“, die gezwungen ist, wie die zwölf Apostel, auch heute noch — auf Grund des Heiligen Geistes — Entscheidungen zu fällen und Glauben gegenüber diesen Entscheidungen zu fordern“, und als diese sichtbare Kirche „Gegenstand des Glaubens“ (12). Aber diese, wie es scheint, bereits durch und durch katholische Position ist durch den ersten Abschnitt der Schrift doch wieder, echt dialektisch, in Frage gestellt. Denn soweit untersteht auch noch diese Schrift dem Generalnenner des Eschatologismus, daß für Peterperson das Faktum der Rechtskirche darauf beruht, „daß die Juden als das von Gott erwählte Volk nicht an den Herrn gläubig geworden sind“ (3). Wäre das geschehen, dann wäre das „messianische Reich“ im Sinn des Eschatologismus hereingebrochen. Rechtskirche ist das Stigma der Kirche der Heiden, und darum nicht von Christus „unmittelbar . . . gestiftet“, der „den Juden das Reich“ (im eschatologischen Sinn), „jedoch nicht den Heiden die Kirche gepredigt“ hat (9).

Wenn aber so der Eschatologismus als das eigentlich Vermeinte bleibt, während das Reich Gottes hier auf Erden, d. h. die Rechtskirche wie eine nachträgliche Korrektur ist, gewiß gott-gegründet, aber als Korrektur und darum immer fremdbezüglich zum Eigentlichen des eschatologischen Reichs, bleibt dann nicht immer noch das mörderische „Eschatologismus allein“?

Gewiß, auch nach katholischem Dogma ist der letzte Sinn der Rechtskirche das Reich der Auferstehung, und so sehr, daß wir grundsätzlich schon hier „unser Bürgerrecht im Himmel“ haben. Aber es besteht zwischen beiden ein innerlich positives Verhältnis. Die „Kirche“ ist positiv das „Reich“, freilich so, daß hierdurch ihr Rechtscharakter ius divinum ist, d. h. ein Rechtscharakter, der im strengst übernatürlichen Sinn „von Gott her in die Welt ist“. Aber das „Reich kommt“ nur im positiven Maß als der Christ in der wahrhaft innerweltlichen Positivität der Kirche steht. Die „Kirche“, im entscheidenden Sinn der Rechtskirche, ist nicht nachträgliche Korrektur, sondern Wesen, ja, wie wir früher darlegten (diese Zeitschrift, Januar 1926), das unterscheidende und entscheidende Wesen von Christentum, wie es von Anfang an von Gott gewollt ist.

Damit stehen wir an der Formel des katholischen Eschatologismus, wie er allein sein kann: eschatologische Grundeinstellung des „Bürgerrechts im Himmel“, die entsteht

in der Taufe als Sterben in den Auferstandenen und besteht im Leben mit dem Auferstandenen und aus seinem Leben des verkörperten Fleisch und Blut, aber entsteht formal entscheidend in der Taufe als primär Rechtsanschluß an die Rechtskirche und besteht formal entscheidend im Leben mit und aus Christo als „Haupt und Leib e i n Christus“, d. h. im Leben mit der Kirche und aus der Kirche, mit und aus der römisch-katholischen Rechtskirche des Papstes und der Bischöfe. So wird folgerichtig das Gehorsams-Brandopfer gegenüber dieser Kirche, auch und gerade wenn es für den Betreffenden Hinopfern seines persönlichen Lebens und Werkes besagt, zum entscheidenden eschatologischen „Sterben“, zu einem Sterben, das im stärksten Sinn nur „vom Jenseits her“ möglich ist, das aber ebenso im stärksten Sinn in und an und durch konkrete Wirklichkeit geschieht, in und an und durch die konkret-kantige Wirklichkeit der römischen Papstkirche. Hier ist das Jenseits Lohmeyers und die Du-Wirklichkeit Gogartens erfüllt und überfüllt, und erfüllt und überfüllt von einem strengsten, weil übernatürlichen „oben“ her, von „Gott in Christo in der Kirche“ her.

Apostatenbriefe. Von Robert Kosmas Lewin. (447 S.) Wiesbaden 1928, Herm. Rauch. M 10.—

So wird man einen doppelten katholischen Eschatologismus unterscheiden können. Das eine Mal einen solchen — und das ist der Eschatologismus der Briefe Lewins — der von der grundsätzlichen Unerbittlichkeit des katholischen Opfers das radikale Ethos und Pathos eines Propheten gewinnt, radikal nicht nur gegenüber den Opferflüchtigen, die der Kirche ausweichen, sondern auch und gerade gegenüber den Halbheiten innerhalb der (empirischen) Kirche selber.

Der Konvertit, und erst recht der Konvertit aus dem Judentum, besitzt hierfür besondere Eignung. Als Konvertit ist er bewußt durch das Schwert und das Feuer und den Tod gegangen, als Konvertit vom Judentum her mit jenem Ethos und Pathos, wie es, kraft göttlicher Auserwählung, die „unrückbar“ ist (Röm. 11, 29), den „natürlichen Äzweigen“ im Unterschied zu den „wildem, eingespörrten“ (ebd. 17—24) zusteht. Daraus gebiert sich letzte Ganzheit und Unerlöschlichkeit. Der Mensch, der alles aufs Spiel gesetzt hat, kann nicht mehr bürgerlich-sorgsam auf Reputationen bedacht sein. Er kennt nur das Entweder-Oder zwischen zerstörerischem Gottes-Feuer,

darin, gemäß dem Korintherbriefwort, nun einmal Gold sich als Gold zeigt und Stroh als Stroh — und einer rein übernatürlichen Nächstenliebe und Demut, die ein solches „Werkzeug des richtenden Gottes sein“ mehr als Anfechtung, als „Catan in Lichtengels-Verkleidung“ ansieht denn als Befehl Gottes. Denn Gottes richtendes Wirken über die Welt vollzieht sich in der wartenden Geduld der Ewigkeit, und gerade für den, der ihm abstrichlos, bedingungslos hingegeben und übergeben ist, gilt dann das augustinische Anhängen dieser wartenden, schweigenden Geduld der Ewigkeit, und dies noch verschärft durch die Demut des Geschöpfes, das nicht Gott-Richter ist, sondern Geschöpf mit und unter Geschöpfen, beigeordnet und wahrhaft auch untergeordnet.

Das Buch Lewins hat die Unerforschbarkeit, die vom Aug' in Aug' mit Schwert und Feuer und Tod kommt. Aber ihm fehlt die Überwindung der Unerforschbarkeit in katholische Nächstenliebe und Demut. Darum gleitet es aber auch von einem katholischen Eschatologismus ab, und in der Weise, wie wir sie oben zeichneten: weg vom katholischen Wirklichkeitsinn in eine Idealität, wie sie erst dem Reich der Auferstehung zusteht. Es fehlt die letzte Beugung, das letzte Schwert und Feuer und Tod, wie sie für den katholischen Eschatologismus erst in der Stille des Sichverschweigens geschieht, des Sichverschweigens in die Führung Gottes in seiner realen Kirche in ihrer Realität, auch und gerade wenn sich hier alle Idealismen zu empören drohen.

Das Schweißtuch der Veronika. Von Gertrud Le Fort. (356 S.) München 1928, Kösel-Pustet. M 10.—

Der andere Eschatologismus ist in diesem Roman, besser pindarischem Hymnus der Roma aeterna, Leib geworden. Das rein Künstlerische an ihm geht uns hier nichts an. Es wird schon durch sich selbst zur Kritik an seinen Kritikern, ob unsere Zeit noch gesammelte Kraft genug hat, die unerhört gesammelte Kraft dieses Werkes zu ertragen und nicht mit billigen Vorwänden davor zu fliehen<sup>1</sup>. Aber abseits von diesem Künstlerischen ist das Werk wohl zu dem Dokument der Stunde gegenüber dem gesamten Eschatologismus geworden. Ohne auch nur irgend etwas an ihrer relativen Größe zu verkleinern, zeichnet die Dichterin

eine dreifache Roma aeterna. In der Großmutter die überwältigende Größe der innergeschöpflisch geschlossenen antiken Roma aeterna, das Stephan-George-Heidentum unserer Zeit. In Enzo das unheimlich Chaotische einer epressionistischen Roma aeterna, die eschatologische Grauens-Mystik des nächtlichen Gräber-Roms. In Tante Edeldgard die Roma aeterna einer eschatologischen religiösen Unbedingtheit, die aber vor dem experimentum crucis des Opfers unter die sichtbar-sakramentale Kirche scheut und hierin entscheidend sich Gott versagt. Nur in der Kindlichkeit Jeannettes, an der die Kindlichkeit Veronikas reift, wächst die eigentliche Roma aeterna, die Roma aeterna der Peterskuppel, die wie eine Monstranz, die eucharistische und die rechtschappapthastische Sichtbarkeit als Eins, das antile wie das nächtliche wie das kritisch-religiöse Rom überwältigt, überwältigt schließlich in dem apokalyptisch großen Gericht über die eschatologische Halbheit Tante Edelgards, aber in einem Gericht, das mit der ganzen langsame Geduld der Ewigkeit sich vorbereitet und selbst noch in seinem Vollzug die Züge der Erbarmung des Vaters über Kinder, die nun einmal Kinder sind, alles andere überleuchten läßt.

Es ist eine grobe Art, Kunstwerke nach Bekanntheiten abzutasten, wenn man in der Gestalt der kleinen Veronika die Dichterin erkennen wollte. Aber es ist der eigenste Atem der Sängerin der psalmengroßen „Hymnen an die Kirche“, daß sie das chaotisch Gewaltige und klassisch Gebändigte dieses Dramas zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen einem majestätischen Diesseits (in der Großmutter) und einem schwindstüchtigen Jenseits (in Tante Edeldgard), des Dramas, dessen Lösung gerade das zugespitzteste Symbol der römisch-katholischen Rechtskirche ist, daß sie dieses Drama mit der Unbefangenheit und Selbstheit zu gestalten wußte, die in der Gestalt der kleinen Veronika Fleisch und Blut ist. Die Gewalt des Gesamtdramas im Geist dieser Kindlichkeit, das ist Gertrud Le Fort. Das ist aber auch das Symbol des katholischen Eschatologismus, wie er allein echt ist: vom Aug' in Aug' mit Schwert, Feuer und Tod her die unerbittliche, nichts verzeichnende Wahrhaftigkeit, aber schließlich in der Tiefe die gelöste Wahrhaftigkeit des Kindes, nicht die Wahrhaftigkeit des Richters (die allein Gott gebührt), sondern die Wahrhaftigkeit von „Spiegelchen“, wie der getreue Spigname Veronikas lautet, nicht einmal das Erhabene eines „Spiegels“ (etwa im Kronsaal Gottes),

<sup>1</sup> In Bezug auf das Künstlerische sei auf Fr. Muckermanns Darlegungen im Februarheft des „Gral“ verwiesen, mit denen wir völlig einig gehen.

sondern „Spiegel-chens“, groß als und in so weit Kind.

Erich Przywara S. J.

## Kirche und Frieden

Regina Pacis. Eine Lehre vom Frieden.  
Von Franziskus Maria Stratmann O. P. 8° (166 S.) Berlin 1927,  
St. Augustinus-Verlag. M 8.—

Die Friedensbewegung ist nichts oder doch nicht besser als jede rein auf äußerlichen Nutzen abgestellte Politik, wenn sie nicht ihre Kraft aus tiefster Gesinnung nimmt und zugleich ihre Träger zu Friedensträgern auch im eigenen persönlichen Leben wie im Zusammenleben mit jedem Mitmenschen macht. Aus solchen Tiefen katholischer Friedensbewegung schöpft das anmutige Buch P. Stratmanns. Stratmann geht aus vom Königtum U. L. Frau und ihrer Stellung als Maria vom Sieg in den früheren christlichen Zeiten. Als Sohn des hl. Dominikus ist er besonders berufen, diese Seite der Marienverehrung, die in den Rosenkranzbruderschaften fortlebte, uns nahe zu bringen und sie überzuführen in den Ruf zu Maria, der Königin des Friedens. Im Anschluß an das Marienleben selbst entwickelt dann das Buch, ausgehend vom Morgenfrieden der Begnadung der Gottesmutter in der Unbefleckten Empfängnis, wie sich der Friedensgedanke durch das ganze Leben der allerseeligsten Jungfrau hindurchzieht über die Tage von Nazareth und des Friedens im Leiden zur Mutter Pacifica, der Mutter der jungen Kirche, der Völkermutter und zweiten Eva bis zum Abendfrieden ihres verklärten Heimgangs.

Das Friedenswerk der Kirche in den letzten drei Jahrhunderten. Die Diplomatie des Vatikans im Dienste des Weltfriedens seit dem Kongreß von Vervins 1598. Völkerrechtliche, dokumentierte Darlegung in zwei Bänden. Von Joseph Müller I. Band: Die Friedensvermittlungen und Schiedsprüche des Vatikans bis zum Weltkrieg 1917. Sammlung ausgewählter Aktenstücke über die Friedensstätigkeit des Heiligen Stuhles. 8° (483 S.) Berlin 1927, Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte m. b. H. Geb. M 25.—

Eine gewaltige und für die Erforschung der Geschichte der Friedensbestrebungen ebenso willkommene wie notwendige Arbeit legt Müller in der Sammlung seiner Aktenstücke zur Friedensstätigkeit der Päpste vor. Schon die dem König von Spanien gewidmete Ein-

leitung bildet einen wertvollen Überblick über die reichhaltige auf den Frieden Bezug nehmende völkerrechtliche Literatur der spanischen Vorzeit und entbehrt nicht eigenen Wertes. Das eigentliche Wortwort gibt einen gedrängten Überblick über die bisherigen einschlägigen Arbeiten und vor allem über die friedensvermittelnde Tätigkeit der Päpste im Laufe der Jahrhunderte. Es folgt sodann ein vollständiges Verzeichnis der im Text angeführten Aktenstücke, sowie eine Anzahl dem Verständnis dienender Geschichtstafeln. Den Hauptteil des Werkes bilden 26 Aktenmappen zu den einzelnen Friedensaktionen vom Saluzzo-Konflikt 1598—1601 bis zum Weltkrieg 1. August 1917. Es verdient hervorgehoben zu werden, wie die päpstliche Friedensvermittlung mit dem Erstarken der absolutistischen Regierungen seit dem Ende des 17. Jahrhunderts fast ganz verdrängt wird und auch das 19. Jahrhundert nach der Französischen Revolution nicht mehr auf sie zurückgreift. Es war dem Fürsten Bismarck vorbehalten, durch die Anrufung der päpstlichen Vermittlung im spanisch-deutschen Karolinen-Konflikt eine neue Epoche päpstlicher Friedensstätigkeit zu eröffnen. Während Müller von 1598 bis 1735 17 Friedensaktionen des Heiligen Stuhles aufzählt, fallen in die Zeit von 1870 bis 1917 deren 15. Von größtem Interesse sind für uns natürlich die Dokumente aus neuerer Zeit. Hierzu gehören zunächst jene, die das Konzil vom Vatikan und den Völkerfrieden betreffen. Dies gilt besonders mit Rücksicht auf ein etwa bevorstehendes neues Konzil. Mit fast überraschender Kraft tritt ferner das Bemühen Leos XIII. aus den Dokumenten hervor, die Kirche wieder zu einer wahren und wirksamen Friedensmacht werden zu lassen. Dies zeigte sich besonders im Zusammenhang mit der Friedenskonferenz im Haag 1899. Leo XIII. empfand seinen Ausschuß von derselben aufs schmerzlichste. Nicht ohne Interesse ist die in diesem Zusammenhang wiedergegebene Mitteilung des deutschen Botschafters in Paris, Grafen Münster, an den Reichskanzler über die Stellungnahme Frankreichs (Minister Delcassé) zur Einladung des Papstes:

„Herr Delcassé brachte die Rede auf die Abrüstungskonferenz und sprach sich sehr offen darüber aus. Vor allem wünscht er, daß wir uns verständigen und so viel als möglich zusammenwirken sollten, und sagte er:

„Wir haben auf dieser Konferenz ganz dasselbe Interesse als Sie. Sie wollen Ihre Wehrkraft in diesem Augenblick nicht einschränken, wollen auf Abrüstungsvorschläge