

2. Es ist auf der Wartburg viel von Minne geredet worden, nur Elisabeth hatte dazu keine Zeit, sie mußte sie leben. Die außergewöhnlich große natürliche Liebesfähigkeit der Heiligen, hauchesart und sturmesstark, wird in der Gnade zum Hohen Lied und im Leben zu einem göttlichen Gedicht, das nun auch zu einer verkörperten Darstellung reizt. Eine solche hat Schmidt-Pauli unternommen, und sie ergänzt damit glücklich das erstgenannte Buch. Sie geleitet die „Pilgerin auf Erden“ wie Guda und Isentrud umschauend, mitführend; auch der Leser soll der Heiligen lebensnah werden. Nicht in allem ist das Unterfangen gleich glücklich gelungen; einiges, wie etwa die Zeichnung Friedrichs II., wird kaum mit der Geschichte zur vollen Deckung kommen; es klingt auch wohl etwas zu viel von unserer ichspiegelnden Art mit, oder es findet sich wenigstens nicht in die ausgewogene Mäze. Dennoch freut man sich wachsend der geistvollen, oft bestrickenden und dabei tiefen Auffassung von Zeit und Geschehen. Der franziskanische Geist wird ganz zeitgegeben eingeführt und vor Elisabeth gebracht. Fast mit verhaltenem Atem sieht man Gott immer wieder und mehr und mehr vor Elisabeth stehen und sie restlos in Besitz nehmen. — Auch die Volksbücherei wird das Buch gern einstellen, aber „Die hl. Elisabeth“ von Alban Stolz noch weiterhin ausleihen; die Volksseele scheut, was sich so unmittelbar schön gibt, sie hört lieber etwas davon erzählen und darüber sagen.

C. Nachbaur S. J.

Der heilige Antonius von Padua. Eine Lebensbeschreibung von Dr. Karl Wilk, Pfarrer, 8° (188 S.) Breslau 1931, G. P. Ueberholz, M 4.50, geb. 5.50

So schlicht und wahr wie der Habit des Heiligen steht dieser selber in dem Buch vor unsern Augen. Wie Antonius der Wundertäter der kommenden Jahrhunderte geworden ist, kann auch das Buch nicht eigentlich erklären, wenn auch in dem vorbehaltlosen Kleinwerden und Sich-selbst-verlieren und -ausgeben ein Anlaß gegeben ist für Gott und Volk. Vom Ernste des Verfassers spricht seine jahrzehntelange geistige Nähe zu dem Heiligen, die ihn an die Orte seines Wirkens führte und ihn in der weitschichtigen Literatur aller Zungen daheim werden ließ. Kein Buch wurde aus der Hand gegeben, ohne daß der Verfasser über seinen Gehalt gewiß war. Daß auch die Erbauung und eine gesunde Apologie in der Arbeit zum Wort kommen, verstehen wir bei unserer übernatürlichen Einstellung zu den Heiligen ohne

weiteres; doch werden es der sachlichen Ausflüge fast zuviel. Auffallend gering ist in der Darstellung der Ertrag an mystischem Gut. Tugend, auch die Gottesliebe, kann für sich allein ohne Mißbrauch des Wortes nicht so genannt werden. Die „poetischen Legenden“ (175) wagt der Verfasser nicht in den Rahmen der Tatsachen aufzunehmen. Sechs künstlerische Bilder verdienen zur Empfehlung besonders erwähnt zu werden. C. Nachbaur S. J.

Theologie

Einführung in die Religionssoziologie. Von Joachim Wach, 8° (XI u. 98 S.) Tübingen 1931, Mohr, M 4.50

Wach hat sich bereits große Verdienste erworben durch seine methodische Klärung des Begriffes des Verstehens: durch seine Synthese zwischen Dilthey und Husserl. Die vorliegende Schrift ist der Klärung des andern Grundbegriffes der Dilthey-Troeltsch-Weber-Zeit gewidmet: der Religionssoziologie. Sie steht darum vorzüglich im Zeichen Max Webers, der für Troeltsch wie für Scheler der Anreger war. Geistesgeschichtlich wird man ja diese ganze Richtung als eine Weiterführung Ritschls bezeichnen müssen: seiner Knüpfung zwischen Wert und Gemeinde. Sie trägt darum eine gewisse Belastung in sich: die Gefahr einer Bindung von Religion an das natürliche Gemeinschaftsphänomen. Andererseits bleibt auch in diesem Fall der theologische Hintergrund wirksam: daß in dieser „Vergemeinschaftung“ die Phase eines innertheologischen Prozesses vorliegt. Wach geht darum den glücklichen Weg einer Betrachtung von beiden Seiten her: einmal von der Religion zur Gesellschaft, dann von der Gesellschaft zur Religion. Er bleibt sich auch so bewußt, daß „der Sinn der religiösen Gemeinschaft“ „letztlich nur theologisch aus sagbar“ ist (5). Aber immerhin operiert er (vielleicht stärker als früher) mit einem Allgemeinbegriff von Religion, als dessen Differenzierungen dann (wenngleich als geschichtliche, nicht logische) die einzelnen Religionen erscheinen. Hier muß man unwillkürlich an die einschneidende Kritik denken, die Oskar Bauhofer in seinem „Metareligiösen“ an einer solchen Weise geübt hat. Man wird — im Geiste Thomas von Aquins in seinem Kommentar zu Boethius' De Trinitate — ruhig zugeben können, ja müssen, daß das Reich Gottes, da es die fortlebende Menschwerdung ist, auch wahrhaft menschlich ist, d. h. in „geschöpflichen Formen“ (wie Thomas sagt) erscheint. Aber unter dieser Richtung werden es doch immer

nur die Verhülltheiten seines göttlichen Wesens sein, also das, was ihm mit menschlichen Religionsversuchen gemeinsam ist. Das Göttliche ist jeweils die „Menschwerdung in fieri“, der Schritt, darin Gott in die Geschöpflichkeit „einbricht“. Wir sagen sonst: der Charakter des strengen Wunders. In einer methodischen Religionssoziologie, wie Wach sie anstrebt, geschieht aber allzuleicht der Versuch einer Synthesifizierung Gottes und der Kreatur auf „allgemeine Begriffe“, d. h. eine allmähliche Umwandlung von „Wunder“ in „gesetzmäßige Erscheinung“. E. Przywara S. J.

Das Wesen der Kirche mit besonderer Berücksichtigung ihrer Sichtbarkeit. Von Robert Winkler. 8° (48 S.) Göttingen 1931, Vandenhoeck & Ruprecht. M 2.20

Robert Winkler kommt von Wobbermin her und hat wohl länger als Ddenwald den Korrelations-Gedanken seines Lehrers bewahrt. Er verwendet ihn darum auch für das Problem zwischen (subjektivem) Glauben und (objektiver) Kirche. Er möchte auf diesem Weg — entgegen unserer Zeichnung des Protestantischen in der Auseinandersetzung mit Karl Barth, mit der er sich beschäftigt — einen protestantischen Objektivismus der Kirche begründen wissen, nicht nur im „Wort“ und in der „Liebe“, sondern auch in einer „Institution“. Ja, er geht so weit, den alten katholischen Gedanken wieder aufzunehmen, daß die hypostatische Union Christi die Grundlage der Kirche sei. Aber gerade hier ist es bezeichnend, daß er nicht formal von der hypostatischen Union spricht, d. h. von der einen göttlichen Person in zwei Naturen, sondern von der „Zwei-Naturen-Lehre“. Das heißt, es bleibt bei der „Korrelationssetzung selbst“, hier wie in der Frage der Kirche. Darum bemerkt er mit Recht, daß wir die Korrelation aufheben und der Kirche den bestimmenden Akzent geben, — wie der bestimmende Akzent in Christo in der Einheit der einen göttlichen Person liegt. Mit deutlicheren Worten: in allen Theologumena bleibt Winkler im Grunde bei der Spannung zwischen Gemeinschaft (bei ihm „Kirche“) und Ich (bei ihm „Glauben“). Alles aber hängt in einer übernatürlichen Ordnung und erst recht in einer Erlösungsordnung daran, daß der wahre Einbruch Gottes für das theologische Denken ein solcher bleibt und nicht in eine innergeschöpfliche Spannung „vergeschöpflicht“ wird. Hier ist der Ort der katholischen Betonung des *opus operatum* der Kirche. Es ist nicht „institutionhafte Gemeinschaft“ gegen „Ich“ (das mag auch der

Protestant übernehmen). Es ist wesentlich die menschengewordene Transzendenz Gottes gegenüber allem Menschlichen, auch und gerade gegenüber den Gemeinschaften.

E. Przywara S. J.

Sören Kierkegaard. Der Dichter des Religiösen, Grundlagen eines Systems der Subjektivität. Von Martin Thust. 8° (IX u. 619 S.) München 1931, E. S. Beck. Geb. M 24.—

Die Überraschung dieses Buches ist das Inhaltsverzeichnis in seiner mathematisch bis ins Subtilste ausgefeilten Konstruktivität, — und dem entgegen die liebevolle wohlklingend geruhende Breite der darauffolgenden Darstellung. Beides fordert aber auch sofort den Widerspruch heraus: der wildwüchsigste aller Romantiker — und eine restlos sich schließende Mathematik? der gejagt zerrissenste aller Romantiker — und eine Stimmung, die zu Jeremias Gotthelf paßt?

Damit ist unsere Kritik ausgesprochen. Dem Verfasser ist ohne Frage in ganz ausnehmendem Maß ein „immanierender“ Kierkegaard gelungen: Kierkegaard, mit Thusts Worten, als „rückläufige Bewegung des Zufallselbstkommens“ (548). Für diese Bewegung sind die dialektischen Hauptworte Thusts durchaus zutreffend: Selbstübersteigerung, Selbstentbindung, Selbstbezeugung. Aber das Eigentlichste in Kierkegaard ist ihm damit entchlüpft: das ständige, echt augustinische „über sich hinaus“, das freilich, wie wir in unserem Kierkegaard-Buch sagen mußten, im „Zwischen“ bleibt. Thust kennt nicht den „transzendierenden“ Kierkegaard. Er ist ihm auf der Spur, als er den Versuch macht, ihn als „Korrektiv“ Luthers zu begreifen. Aber er kommt nicht weiter als bis zur Idee eines „protestantischen Mönches“ (401).

Der tiefere Grund liegt darin, daß Thust den Spuren Johannes' vom Kreuz so weit ausgewichen ist, daß ihm schließlich in Kierkegaard eine geklärte Fassung Hegels erscheint (210 ff.). Das geht so weit, daß er eine „Eschatologie des Geistes“ konzipiert (156) und Kierkegaards Grundidee echt hegelisch als „Transzendenz des Göttlichen in der Immanenz des Menschlichen“ begreift (177). So ist es kein Wunder, daß der letzte Untertitel des Werkes „Grundlagen eines Systems der Subjektivität“ heißt, und daß die Dialektik des Inhaltsverzeichnisses hegelisch ist. Wenn Siegfried Marc den heutigen Geisteskampf als Kampf zwischen Hegel und Kierkegaard begreift und Kierkegaard hegelisch als „Stufe