

Vom Ringen um die Kirche

Von Max Pribilla S.J.

Seit etwa zwei Jahrzehnten ist viel, sehr viel von der Kirche die Rede. Nicht nur schwillt die Literatur wissenschaftlicher und populärer Art darüber beständig an, auch in den Spalten der Zeitungen und den Gesprächen des Alltags taucht immer wieder die Kirche auf. Es ist, als ob ein neues Erleben der Kirche statfinde und ein neues Suchen nach der Kirche eingesetzt habe. Das gilt sowohl für die Kreise, die nach einer Vertiefung der kirchlichen Gemeinschaft trachten, als auch für alle, die irgendwie von der ökumenischen Bewegung ergriffen sind und die Einheit der ganzen Christenheit herbeisehnen. Ja man kann sagen, daß heute wohl in allen christlichen Kirchen beide Strömungen sich mischen. Das will bedeuten, daß das der Kirche geltende Interesse zugleich ein innerkirchliches und zwischenkirchliches Ziel verfolgt. Daraus erklärt sich das Bestreben, sich über Wesen und Sinn der Kirche klarer Rechenschaft zu geben, ihren Ursprung und ihre Geschichte gründlicher zu erforschen, ihre Heilslehre und Gnadenmittel in das religiöse und praktische Leben wirksamer zu übertragen, aber auch sich mit den Auffassungen der andern über die Kirche vertraut zu machen, sich mit ihnen auseinanderzusetzen und so allmählich gangbare Wege zur kirchlichen Einheit oder wenigstens zur friedlichen, sachlichen Verständigung der getrennten Kirchen zu finden.

Freilich kann man nicht behaupten, daß die gesteigerte Aufmerksamkeit, die sich in so nachhaltiger Weise der Kirche zuwendet, nur solchen hochgelagerten Motiven entspringt. Wie immer im Menschenleben, vermengen sich auch in dem neuen Ringen um die Kirche Göttliches und Menschliches, Ewiges und Irdisches, Religiöses und Politisches. In einer friedlosen Zeit, in der die festen Formen der Vergangenheit in Auflösung geraten sind, in der Millionen arbeitswilliger Menschen zu einer zermürbenden Untätigkeit und bitteren Not verurteilt sind, wird auch die Frage nach der Kirche von politischen und wirtschaftlichen Rücksichten überschattet, und viele Augen, die sich auf die Kirche richten, fragen nicht nach ihrer religiösen Zweckbestimmung, sondern nach ihrer Fähigkeit oder Unfähigkeit, der irdischen Not in Staat und Familie abzuhelpen. Auch in geistiger Hinsicht ist das Bewußtwerden der Kirche in den Seelen nicht in allewege ein erfreuliches Zeichen. Vielen unserer Zeitgenossen, die mit überwacher Kritik alles Bestehende auf Echtheit und Gehalt, Fehler und Mängel abtasten, ist die Kirche aus einer selbstverständlichen Wirklichkeit zum drückenden Problem geworden, an dem sie schwer zu tragen haben; sie quälen sich mit Fragen an und über die Kirche, auf die sie keine

Antwort wissen. Auf jeden Fall aber ist die Kirche heute in das Scheinwerferlicht der Zeitgemäßheit gerückt. Grund genug, sich mit dem Problem der Kirche ernstlich zu befassen, auf Inhalt und Klang der Fragen zu achten, die gestellt werden, und den Ursachen des offensichtlichen Wandels nachzugehen, der sich in der Haltung zur Kirche vollzogen hat.

In der Zeit der Aufklärung und des Individualismus war das Verständnis für die Kirche weithin verblaßt. Man sah in ihr eine überlebte, erstarrte Form, die den zum Selbstbewußtsein gelangten Geist beengt und das freie Strömen der Religion behindert; höchstens als erzieherische Anstalt für unmündige, unreife Seelen und Generationen schien die Kirche in Betracht zu kommen. Das religiöse Leben, soweit es noch vorhanden war, verlegte seinen Schwerpunkt in den Bereich des Persönlichen und Innerlichen, demgegenüber die Kirche als etwas Äußerliches, als religiöse Zweck- und Rechtsanstalt empfunden wurde. Es war offenbar, daß der Zeitgeist auch der religiösen Welt seine Gepräge aufgedrückt hatte.

In dem Maße aber, als die Verheerungen des individualistischen Denkens klar zu Tage traten und den Menschen in seiner entsetzlichen Selbstvereinzelung und Verlassenheit zeigten, mußte mit einer neuen Beurteilung der Gemeinschaft überhaupt auch der Sinn für die kirchliche Gemeinschaft wieder geweckt werden. Man erkannte bewußter die alte Wahrheit, daß der Mensch, auch der religiöse Mensch, sollte er nicht verkümmern, der Gemeinschaft bedürfe und daß die Kirche nicht nur die Aufgabe einer geistigen Polizei habe, sondern zur wahren Heimat für die Gläubigen bestimmt sei. Ein neues katholisches Gemeinschaftsbewußtsein, das dem eisig kalten Hauch des sich selbst genügenden und vertrauenden Geistes entronnen war, ließ das Bild der jungen Kirche, deren Gemeinde „ein Herz und eine Seele“ war, in lebhaften Farben wieder erstehen, empfand das Wort vom mystischen Leibe Christi, das Gleichnis vom Weinstock und den Reben wie eine Wirklichkeit und ein Programm und entdeckte in den totgeglaubten Formen der kirchlichen Lehrgewalt, Organisation und Liturgie den Ausdruck und die Sicherung eines innern Reichtums, geeignet, die Armut unseres religiösen und sozialen Lebens zu beheben. Das war es, was R. Guardini in seiner kleinen, aber inhaltschweren Schrift „Vom Sinn der Kirche“ (Mainz 1922, Grünewald-Verlag) das Erwachen der Kirche in den Seelen nannte und als einen religiösen Vorgang von unabsehbarer Tragweite bezeichnete. In einer tiefgehenden Untersuchung erbrachte er den Nachweis, welche Segenskräfte die Kirche — gemeint war die katholische Kirche — in ihrer Lehre, Verfassung und Liturgie für die Entfaltung der freien, geistigen Persönlichkeit wie für die Blüte der Gemeinschaft bereithält.

Die Gedanken Guardinis zündeten, besonders bei der katholischen Jugend, der er seine Schrift gewidmet hatte. Von da an mehrten sich die Aufsätze und Vorträge über die kirchliche Gemeinschaft. In gemeinsamen Liturgiefeyern, in gemeinsamer Schriftlesung und in hingebender Liebestätigkeit an den Armen und Verlassenen fand der Gemeinschaftsgeist praktischen Ausdruck. A. Stonner faßte in seinen Vorträgen über

„Kirche und Gemeinschaft“ (München 1927, Oratoriums-Verlag) kurz zusammen, was geworden und im Werden war, und zeigte, welche Kräfte der Gemeinschaft aus dem Glauben und Kultus der Kirche zuströmen und sich in die Familien und die freien Bünde, in die Gemeinden und das Volk ergießen.

Indem aber die Kirche in ihrer Eigenschaft als Agape, als Liebesgemeinschaft in und durch Christus deutlicher hervortrat und betont wurde, mußte sich von selbst die Frage erheben, wie solche Liebesgemeinschaft sich nun zu der Rechtskirche mit ihren „starren“ Satzungen und zuweilen harten Maßnahmen verhalte. Diese Frage war um so dringlicher, als ja die „Juristenkirche“ schon seit Jahrhunderten das Ziel vieler Angriffe und Bedenken von außen und von innen war. Soweit die Einwände auf theologisch irrige Voraussetzungen (Sohm, Heiler) zurückgehen, sind sie von G. M. Manser in seinem Aufsatz über „Rechtskirche und Liebeskirche“ (Divus Thomas 1928, S. 3—13 u. 196—210) mit dogmatischer und logischer Schärfe behandelt und zurückgewiesen worden. Wie sehr er auch die Notwendigkeit und göttliche Stiftung der Rechtskirche hervorhebt, so bemerkt er doch über die Rangordnung zwischen Rechts- und Liebeskirche: „Das Höchste in der streitenden Gotteskirche muß die Liebeskirche sein! Denn das Höchste auf Erden ist die innere Gnadenvereinigung mit Gott, und das ist ja eben die Liebe Gottes.... Ganz dem entsprechend muß alles das, was wir heute Rechtskirche nennen, der Gnade Gottes oder Liebeskirche als dem Höchsten dienen, um als Mittel das innere Gnadenleben zu erzeugen. Die Rechtskirche nimmt also erst die zweite Stelle ein.... Die ganze sichtbare göttlich gegründete Rechtskirche dient also der Gnaden- oder Liebeskirche!“ (207 f.)

Während Manser das Hauptgewicht auf den dogmatischen Nachweis legt, versucht A. Rademacher das gleiche Problem der Rechts- und Liebeskirche von der soziologischen Seite zu betrachten. Seine Schrift „Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft“ (Augsburg 1931, Haas & Grabherr) will die innere Struktur der Kirche bloßlegen und dadurch verständlich machen, wie in ihr Inneres und Äußeres, Liebe und Recht, Glaube und Dogma, Frömmigkeit und Liturgie, Gnade und Sakrament, Organismus und Organisation, Göttliches und Menschliches zusammengehören, ineinandergreifen und sich gegenseitig bedingen. Nicht als ob die tatsächliche, auf einem freien Willensakt Gottes beruhende Verfassung der Kirche a priori bewiesen oder konstruiert werden sollte, sondern aus der Fülle ihres unmittelbar angeschauten Wesens und Wirkens wird die innere Übereinstimmung ihrer Triebkräfte und Erscheinungsformen aufgezeigt.

In einer ähnlichen, allerdings noch umfassenderen Weise hatte schon 1860 der Konvertit F. Pilgram († 1890) in seiner Schrift „Physiologie der Kirche“ eine Art Naturlehre der Kirche geboten, indem er von dem lebendig ergriffenen katholischen Dogma ausging und die geistigen Gesetze, in denen die Kirche nach ihrer natürlichen Seite besteht, eingehend untersuchte. Aus dem Grundbegriff der Kirche als der Gemeinschaft der Erlösten in Christo leitete er ihr Wesen und ihre Eigenschaften, ihre Verfassung und Wirksamkeit, ihr Verhältnis zum überirdischen Reiche Gottes,

zur Welt und zur Natur ab. Dieses Werk ist 1931 von W. Becker und H. Getzeny mit einer ausführlichen Einführung im Grünewald-Verlag (Mainz) sehr sorgfältig neu herausgegeben worden. Es gehört der gleichen theologischen Sammlung an, in der 1925 E. J. Vierneisel die berühmte Erstlingsschrift J. A. Möhlers, „Die Einheit in der Kirche“, nach hundert Jahren neu erscheinen ließ.

Von einem andern Standort gibt P. Lippert in seinem Buche „Die Kirche Christi“ (Freiburg 1931, Herder) in großen Zügen einen Gesamtüberblick über Erscheinung, Verfassung und Innenwelt der Kirche. Weil er weiß, daß die Atmosphäre des menschlichen Geisteslebens immer mehr geladen wird mit den Spannungen, die von der Kirche erregt oder ausgelöst werden, will er unter steter Rücksicht auf heute weitverbreitete Auffassungen und Stimmungen dem modernen Menschen, dessen Blick durch das viele Menschliche in der Kirche getrübt ist, gleichsam das innere Auge für ihr wahres Wesen und Wirken öffnen und zugleich die Liebe zur Kirche wecken. Sprache und Darstellung sind diesem Zwecke angepaßt.

Die katholische Kirche kann nie ihr eigenes Leben in stiller Zurückgezogenheit und Beschauung führen, sondern ist stets genötigt, ihre Stellung gegen Angriffe zu verteidigen und über ihren Glauben Rechenschaft abzulegen (1 Petr. 3, 15). Es ist daher begreiflich, daß in dem neuen Ringen um die Kirche ihre Grundverfassung und somit der Primat Petri einen Hauptgegenstand des Kampfes bildet. Fast unübersehbar ist die protestantische Literatur der letzten Jahrzehnte über die Worte Jesu Christi (Matth. 16, 17 ff.), in denen er Petrus zum Felsgrund seiner Kirche bestimmt. Immer neue Versuche werden gemacht, um diesen Stein des Anstoßes für alle Nichtkatholiken hinwegzuräumen. Die katholischen Theologen sind die Antwort nicht schuldig geblieben. Der Bestreitung des Primats und des Primattextes folgte die Verteidigung und Rechtfertigung. Nach der zusammenfassenden Darstellung bei St. v. Dunin Borkowski (Die Kirche als Stiftung Jesu, München 1923, Kösel & Pustet) seien hier erwähnt: J. Geiselman (Der petrinische Primat, Münster 1927, Aschendorff), K. Adam (Theol. Quartalschrift 1928, 161—256), B. Bartmann (Theologie und Glaube 1928, 1—17) und besonders K. Pieper (Jesus und die Kirche, Paderborn 1932, Bonifacius-Druckerei), der die gesamte einschlägige Literatur aufgearbeitet hat. Sein Schlußergebnis lautet: „Wer die wissenschaftlichen Verhandlungen, die in den letzten zwei Jahrzehnten über unser Thema geführt wurden, überblickt, wird einen Fortschritt beobachten. Das Unechtheitsverdikt über unsere Stelle ist weithin verstummt. Die Diskussion dreht sich nur noch um Sinn und Tragweite des als echt anerkannten Herrenspruchs. Ob man wohl hoffen darf, daß die wissenschaftliche Arbeit an unserer Stelle noch weitere Fortschritte machen und die wahrheitsliebenden Forscher auch zur Bejahung der katholischen Beurteilung von Matth. 16, 17 ff. führen wird? Gewiß wäre damit ein großer Schritt zur Verwirklichung des Ideals der alle Christen umfassenden Ecclesia Una getan.“

Der päpstliche Primat erhält indes nicht nur aus der Heiligen Schrift,

sondern auch aus der Tradition und Geschichte seine Beglaubigung. Darum muß immer wieder die Geschichte des Papsttums erforscht und dargestellt werden. In einer knappen Zusammenfassung schildert F. Mourret (*La Papauté*, Paris 1929, Bloud & Gay) die Verdienste des Papsttums in alter und neuer Zeit um die Reinerhaltung und Verbreitung des Glaubens sowie die Zivilisation der Völker, während F. H. Seppelt in einem großangelegten Werk „Der Aufstieg des Papsttums“ (Leipzig, Hegner; I. Bd. 1931) die Geschichte des Papsttums durch die Jahrhunderte darstellen will.

Während viele protestantische Theologen die Stiftung der Kirche durch Jesus Christus leugnen, neigen sie dazu, im Apostel Paulus den eigentlichen Schöpfer der Kirche zu sehen. Daher hat K. Pieper in einer zweiten Schrift „Paulus und die Kirche“ (Paderborn 1932, Bonifacius-Druckerei) das Verhältnis dieses Apostels zur Kirche eigens geprüft. Er zeigt darin, daß Paulus die christliche Kirche nicht begründet, sondern schon vorgefunden hat. Zu diesem Thema ist auch die sorgfältige exegetische Untersuchung von W. Koester über „Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus“ (Münster 1928, Aschendorff) zu vergleichen; sie arbeitet auf Grund der Paulusbriefe die wesentlichen Grundzüge der Kirche klar heraus.

Ein anderer Zentralpunkt, an dem sich immer aufs neue der Streit der Geister entzündet, ist die Frage nach der Sichtbarkeit oder Unsichtbarkeit der Kirche. In seiner Schrift „Die Sichtbarkeit der Kirche“ (Würzburg 1924, Rita-Verlag) hat J. Walz diese Grundfrage des Katholizismus zum Gegenstand einer ausführlichen Untersuchung gemacht. Was in dieser Hinsicht auch innerhalb der katholischen Theologie immer noch eine gewisse Schwierigkeit bereitet, ist die verschiedene Auffassung oder der verschiedene Sprachgebrauch unter den Theologen über die Grenzen oder über die Glieder der sichtbaren Kirche. Nach dem neuen Kirchlichen Gesetzbuch (can. 87) sind alle Getauften Glieder der Kirche Christi. Hier handelt es sich offenbar um die sichtbare Kirche; denn zur unsichtbaren können auch Ungetaufte gehören, auf die sich aber weder die Jurisdiktion (can. 12) noch die Mitgliedschaft der Kirche erstreckt. Nach dem gleichen Kanon 87 sind zwar die von der kirchlichen Gemeinschaft Getrennten und die mit einer kirchlichen Zensur Belegten in ihren Rechten behindert, aber sie bleiben Christen und damit Glieder der sichtbaren Kirche. Nimmt man diesen Sprachgebrauch an, so wäre zu sagen, daß zur sichtbaren Kirche auch solche Christen — wiewohl minderen Rechts — gehören, die eine Anerkennung des päpstlichen Primats ablehnen, und daß die sichtbare Kirche in zwei Gruppen ihrer Glieder zerfällt, je nachdem diese im Vollbesitz der kirchlichen Rechte sind oder nicht (vgl. Irénikon 1932, 201). Allerdings muß beigelegt werden, daß bisher bei den katholischen Theologen der Sprachgebrauch überwiegt, der allen offenkundigen Häretikern, Schismaticern und Exkommunizierten die Mitgliedschaft zur sichtbaren Kirche Christi bestreitet¹.

¹ Vgl. H. Dieckmann, *De Ecclesia* II (Freiburg 1925) n. 958—961.

Dem Protestantismus ist von seinem Ursprung an das Problem der Kirche wie eine innere Unruhe auf den Weg mitgegeben. Es sind zwei Pole, zwischen denen seine ganze geschichtliche Entwicklung hin und her schwankt: auf der einen Seite die freie Bibelforschung, die sich von keiner Autorität auf Erden den Glauben und Kultus vorschreiben läßt und zur individualistischen Zersplitterung führen muß, auf der andern Seite trotzdem das Verlangen und der Versuch, eine äußere, sichtbare Gemeinschaft in Bekenntnis und Sakrament herzustellen und somit eine Kirche zu bilden. Über diesen Gegensatz oder Widerspruch helfen auch die protestantischen Bekenntnisformeln nicht hinweg. Wenn z. B. die „*Confessio Augustana*“ im 7. Artikel die Kirche als die Gemeinschaft der Heiligen bestimmt, in der das Evangelium richtig (*recte*) gelehrt wird und die Sakramente richtig verwaltet werden, so erhebt sich sofort die Frage, was zur richtigen Lehre des Evangeliums und zur richtigen Verwaltung der Sakramente gehört und wem darüber die Entscheidung zusteht. Das heißt aber, die Frage nach der Kirche stellen.

In der neueren Zeit ist nun das Pendel nach einer langen Herrschaft des religiösen Individualismus wieder zu Gunsten der Kirche ausgeschlagen. Will man die Größe des Umschwungs ermessen, so mag man sich daran erinnern, daß um 1912 E. Troeltsch in allem Ernste den Vorschlag machte, auf das Wort „Kirche“, das „ohnedies von unsern Zeitgenossen nur schwer ertragen wird“ und am besten zur katholischen Auffassung passe, überhaupt zu verzichten². Heute dagegen steht das Wort „Kirche“ bei den Protestanten auf der Tagesordnung. Und zwar macht sich das Interesse bei Theologen und Laien in der schon genannten doppelten Richtung geltend, nämlich nach der Seite einer vertiefteren kirchlichen Gemeinschaft in Glaube, Kultus und Verfassung, und in der theologischen Bemühung, Ursprung und Wesen der Kirche besser zu erkennen, den Quellort der Kirchenidee aufzusuchen. Zu dieser Entwicklung haben sowohl die furchtbaren Weltereignisse als auch die christlichen Einigungsbestrebungen nicht wenig beigetragen. Über dem Zug zur Kirche darf man allerdings nicht übersehen, daß sich im Protestantismus auch eine starke Richtung fortsetzt, die sich zu einem dogmenlosen, prophetischen oder dynamischen Christentum bekennt, die Kirche nur als einen losen Zweckverband ohne religiös verpflichtenden Charakter betrachtet und in der Zersplitterung des Protestantismus nicht bloß seine Schwäche, sondern auch seine Stärke, die „allseitige Entfaltung der christlichen Gaben“, sieht.

Schon durch den Titel seines stark persönlichen und sehr optimistischen Buches „Das Jahrhundert der Kirche“ (Berlin 1926, 9 1929, Fricke-Verlag) verriet der Generalsuperintendent der Kurmark, O. Dibelius, seine Absicht, die im evangelischen Deutschland tote Idee der Kirche zum Leben zu erwecken. Er sah in der deutschen Revolution das „befreiende Gewitter“ (75) für die evangelische Kirche, ihre Entlassung aus den behütenden, aber auch erdrückenden Armen des landesherrlichen Kirchenregiments, und verkündete für die Zukunft eine selbständige, vom Staat un-

² Die Religion in Geschichte und Gegenwart III¹ 1155.

abhängige Kirche mit einheitlichem Bekenntnis und Kultus und autoritativem Bischofsamt, eine wahre christliche Gemeinschaft, wie sie die heutige Menschheit erschene, wie sie aber die lutherische Kirche nie gewesen sei (29). Die Sehnsucht nach einer solchen lebensnahen und lebensmächtigen Kirche glaubte er nicht nur in Deutschland, sondern in der ganzen Welt wahrzunehmen. Da aber sein Prophetenruf auf eine breite Front von Kritikern, zumal aus dem Lager des theologischen Liberalismus und des eschatologischen Luthertums stieß, betonte er in einem „Nachspiel“ (ebd. 1928) die praktische, nicht wissenschaftliche Zielsetzung seines Buches, das zeigen wolle, was jetzt getan werden müsse.

Viele andere protestantische Schriften haben sich in ähnlichem oder entgegengesetztem Sinne mit der zukünftigen Gestaltung der evangelischen Kirche befaßt, indem sie über den Aufbau oder Ausbau der kommenden Kirche, der Volkskirche, der Freiwilligkeitskirche, der Geistkirche usw., handelten. Als eine Stimme aus Laienkreisen sei noch das „Bekenntnis zur Kirche“ von W. Michel (Berlin 1932, Edwin Runge) angeführt, das wie eine verzweifelte Mahnung klingt, sich in einer Zeit allgemeinen Zusammenbruchs an die Kirche als letzte Stütze anzuklammern, ohne daß die entscheidende Frage berührt würde, welche Kirche gemeint ist und wie eine Kirche beschaffen sein muß, um als Säule und Grundfeste der Wahrheit (1 Tim. 3, 15) dienen zu können. Ein Beispiel endlich, wie in dem deutschen Ausschuß für Glaube und Verfassung der Kirche (Lausanne) um den Begriff der Kirche gerungen wird, bietet die von F. Siegmund-Schultze herausgegebene Schrift „Die Kirche im Neuen Testament in ihrer Bedeutung für die Gegenwart“ (Berlin 1930, Furche-Verlag). Sie gibt ein Gespräch zwischen lutherischen, reformierten und freikirchlichen Theologen wieder, das in Referaten und Diskussionen deutlich die verschiedenen Ansichten hervortreten läßt.

Doch das sind alles innerprotestantische Vorgänge und Fragestellungen, die jenseits des katholisch-protestantischen Gegensatzes liegen und die Ablehnung der katholischen Kirchenauffassung zur selbstverständlichen Voraussetzung haben. Im großen und ganzen ist im Protestantismus eine theologische Hinwendung nach Rom nicht wahrzunehmen, und insofern hat H. Hermelink recht, wenn er die protestantische Selbstbezeichnung als unentbehrlich erklärt, weil sie die wesentlich-kritische Andersartigkeit, den formalen und sachlichen „Protest“ gegen alle „katholischen“ Bindungen und Verstrickungen der göttlichen Offenbarung in kanonisch-hierarchisches Kirchenrecht, gegen sakramentalen Gnadenmechanismus, gegen meritorische Werkheiligkeit und miraculöse „Übernatur“ zum Ausdruck bringe³. Auch die dialektische Theologie ist trotz ihrer neuerlichen Betonung der Kirche keineswegs eine Annäherung an die katholische Auffassung von der Kirche, da nach der dialektischen Theologie Gott zwar zur Kirche (als hörender) spricht, aber die Kirche in keiner Weise die Stimme Gottes ist.

Eine ernste Rückbesinnung auf verlorenes katholisches Glaubensgut

³ Die Religion in Geschichte und Gegenwart IV² (1930) 1583.

findet sich innerhalb des deutschen Protestantismus fast nur in der kleinen Gruppe, die sich um die „Hochkirche“ geschart hat und deren hervorragendster Wortführer immer mehr Fr. Heiler geworden ist, ohne daß man berechtigt wäre, von einer Konversionsbewegung zur katholischen Kirche hin zu sprechen. Ein stattlicher Band „Im Ringen um die Kirche“ (München 1931, Reinhardt) vereinigt zahlreiche Aufsätze, die Heiler über theologische Fragen, kirchliche Persönlichkeiten und Ereignisse bei verschiedenen Anlässen veröffentlicht hat. Alles, was darin über den Christusglauben, Franz von Assisi, Luther, Harnack, Anglikanismus, die christlichen Einigungsbestrebungen, die apostolische Sukzession usw. gesagt wird, kreist irgendwie um das Zentralproblem der Kirche, ihren Ursprung und Glauben, ihre Verfassung und Liturgie. Es gibt in der katholischen, orthodoxen und protestantischen Kirche wohl kaum einen bedeutenderen Vorgang der letzten Jahrzehnte, der nicht wenigstens erwähnt würde und eine anerkennende oder tadelnde Note erhielte. Eine wogende Unruhe geht durch die Schrift. Man spürt etwas vom heißen Atem des Lebens, der sonst in theologischen Werken selten ist.

Heiler, dessen stürmische Arbeitsweise auch willkürliche Konstruktionen und unbeglaubigte Erzählungen nicht verschmäht, will seinen Standort zwischen Rom und Wittenberg einnehmen, Protestant und Katholik zugleich sein. Daher das eigenartige Zwielficht, das über dem ganzen Buche liegt. Eine zweifellos religiöse Natur, die sich aber immerfort an den harten Kanten der Wirklichkeit wund reibt, sucht Heiler unvereinbare Gegensätze zu versöhnen, Katholizismus und Protestantismus in der Synthese einer „evangelischen Katholizität“ zu vereinigen. Indem er aber als Bürger beider Kirchen leben und wirken will, muß er dafür die Kritik von beiden Seiten erfahren. Er glaubt, am Protestantismus, dessen fragmentarischen und deshalb „häretischen“ Charakter er beklagt, eine katholische Mission ausüben zu können, aber er merkt nicht oder er merkt es zu seinem Entsetzen, wie wenig zumal im deutschen Protestantismus die geschichtlichen, theologischen und psychologischen Vorbedingungen erfüllt sind, um seine Aussetzungen und Anregungen überhaupt auch nur zu verstehen. An der katholischen Kirche bewundert er zwar die Festigkeit des Glaubens, den Gebetsgeist und die Fülle des Lebens, aber er stößt sich ohne Unterlaß an dem Kirchenrecht, an dem Codex Iuris Canonici mit seinen 2414 Canones und vor allem an dem päpstlichen Jurisdiktionsprimat, in dem er nur ein imperialistisches Machtstreben sieht. Das ist der Hauptpunkt, über den er nicht hinwegkommt, weil er die innerste Aufgabe der Rechtskirche, den Glauben und das religiöse Leben zu sichern, nicht erfaßt hat. Auch beachtet er zu wenig, daß die Mängel der empirischen Kirche nicht im Wesen der katholischen Kirche, sondern in der Unvollkommenheit und Unzulänglichkeit ihrer Mitglieder und Vertreter begründet sind. So macht er, aufs Ganze gesehen, den Eindruck eines nach Deutschland versprengten Anglokatholiken⁴.

⁴ Näheres über die theologische Entwicklung Heilers: K. Adam in der Kölnischen Volkszeitung Nr. 492 vom 17. Oktober 1931; über seine Bischofsweihe: Alex Emmerich in der Augsburger Postzeitung Nr. 194 vom 27. August 1931.

Soweit sich Heiler in den Aufsätzen über seine religiöse Überzeugung, seine Erfahrungen und Bestrebungen, Hoffnungen und Enttäuschungen in seiner impulsiven, freimütigen Art ausspricht, ist sein persönliches Bekenntnis mit jener Ehrfurcht und Zartheit entgegenzunehmen, die wir immer fremdem Seelenleben schulden, das sich vor uns erschließt. Das gilt um so mehr, als sich hier ein wirklich heißes Ringen um die Kirche offenbart, das wohl geeignet ist, die Lauheit und Gleichgültigkeit so vieler selbstzufriedener Pharisäer zu beschämen.

Das Buch erörtert eine Reihe von Fragen, die in dieser Form oder Blickrichtung in keine der gewohnten Thesen unserer theologischen Lehrbücher hineinpassen, aber doch einer eingehenden Untersuchung würdig wären. So können auch die Katholiken aus dieser Schrift lernen, vor allem wie es in den Köpfen der andern aussieht und welche Steine des Anstoßes für sie auf dem Wege zur katholischen Kirche liegen. Manche zutreffende Bemerkung fällt über das Verhalten der Katholiken auch in den kirchlichen Einigungsfragen, z. B. wie leicht „jede anerkennende und liebende Äußerung über Katholisches von römischer Seite sogleich als Anzeichen einer nahen ‚Bekehrung‘ aufgenommen wird“ (278). Wir wollen Heiler gegenüber diesen Fehler nicht begehen und uns daher eines Urteils über seine weitere Entwicklung enthalten. Und doch, wer dieses leidenschaftliche, ruhelose Sehnen und Suchen eines lebhaften und hochsinnigen Geistes nach der Kirche Christi mit aufrichtiger Anteilnahme verfolgt, erinnert sich unwillkürlich an den Ausspruch des hl. Augustinus, der vielleicht auch hier einen tröstlichen Ausblick gestattet: „Die aber daran verzweifeln, unter der katholischen Zucht (in catholica disciplina) das, was sie suchen, finden zu können, werden von Irrtümern zerrieben; aber wenn sie beharrlich forschen, kehren sie zu denselben Quellen, von denen sie abgeirrt sind, nach großen Mühsalen ermattet und dürstend und fast tot zurück“ (De Genesi contra Manichaeos l. I, c. I, n. 2; ML 34, 174).

Wohl nirgends auf der Welt ist heute der Kampf um die Kirche so heiß entbrannt wie in der anglikanischen Kirche, deren Mitglieder zum großen Teil die Bezeichnung als Protestanten mit Entrüstung von sich weisen. Und zwar spielt sich hier der Kampf nicht, wie sonst sooft, in bloßer Literatur ab, sondern greift unmittelbar in das Leben der einzelnen Gläubigen und der kirchlichen Gemeinschaft (vgl. diese Zeitschrift 120 [1930] 94—110). Die anglikanische Kirche hat die äußern Formen der alten Kirche weit mehr gewahrt als die Reformationskirchen des Festlandes, und seit den Tagen Heinrichs VIII. hat es nie an Anglikanern gefehlt, die in der Trennung Englands von Rom ein großes Unglück beklagten und die Rückkehr zur Mutterkirche anstrebten. Besonders die Oxford-Bewegung (seit 1833) lenkte den Blick in die katholische Vergangenheit zurück und verschärfte das Bewußtsein von dem schismatischen Charakter der anglikanischen Kirche. Viele Einzelkonversionen zur katholischen Kirche waren die Folge, darunter die Übertritte von Männern wie Newman und Manning.

Die Oxford-Bewegung oder, wie sie sich später nannte, die anglo-katholische Bewegung war ursprünglich ein Protest gegen die rationalistische Zersetzung des Christentums, die in der englischen Staatskirche um sich gegriffen hatte⁵, aber allmählich glitt sie von ihrem ursprünglichen Ziele ab und durchsetzte sich mit modernistischen Irrtümern, theologischen Kompromissen und nationalkirchlichen Tendenzen. Gegenüber dieser unheilvollen Entwicklung erließen im November 1932 fünfzig anglikanische Geistliche, denen in der Folgezeit viele andere sich anschlossen, zur Jahrhundertfeier der Oxford-Bewegung ein Manifest, das in der englischen Öffentlichkeit ziemliches Aufsehen erregte⁶. In dem Manifest erklären die Unterzeichner ihren Glauben an die Gottheit Christi, die Inspiration der Heiligen Schrift und die Göttlichkeit und Universalität der katholischen Religion. Sie verwerfen die staatliche Kontrolle über die Kirche und das Eindringen des Modernismus in die kirchlichen Ämter. In Petrus und seinen Nachfolgern sehen sie für immer das Haupt der katholischen Kirche auf Erden, und erblicken daher ihr wirkliches und wesentliches Ziel in der Wiedervereinigung mit dem Apostolischen Stuhle: „Die Existenz der Kirche von England als einer de facto von der übrigen katholischen Kirche getrennten Gemeinschaft ist nur erträglich, wenn sie als zeitweiliger Übelstand betrachtet wird, der zu verschwinden hat, wenn es Gott gefallen wird, uns wieder unsern normalen Platz unter unsern Brüdern anzuweisen.... Wir behaupten, daß die Wiedervereinigung mit Rom das logische und höchste Ziel und die natürliche Vollendung der Bewegung darstellt, deren Jahrhundertfeier begangen wird.“

Der Geist dieses Manifestes lebt auch in der Vereinigung (Confraternity of Unity), die sich seit 1927, zuerst in NeuYork, unter anglikanischen Geistlichen gebildet hat und als ihr einziges und ausdrückliches Ziel die Rückkehr der anglikanischen Kirche zur Gemeinschaft mit dem Papst erklärt. Die Vereinigung bekennt ihre Übereinstimmung mit dem Glauben der katholischen Kirche über Gott, Christus, die Sakramente, die Marien- und Heiligenverehrung, Bibel und Tradition. Insbesondere anerkennt sie nicht nur den Ehrenvorrang, sondern auch den Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes, entsprechend der Entscheidung des Vatikanischen Konzils. Sie will nach ihren Statuten ihr Ziel durch Gebet und Studium, Aufhellung von Mißverständnissen und Anbahnung von persönlichen Beziehungen zu erreichen suchen. „Der Grundton ist Liebe.“ Ihre Mitglieder wollen aber in der anglikanischen Kirche bleiben und in ihrer bisherigen Gemeinschaft für deren korporative Vereinigung mit Rom arbeiten. Seit Ende 1927 gibt die Vereinigung ein Bulletin heraus, das nach kleinen Anfängen schnelle Verbreitung fand und Freunden der

⁵ Vgl. über den Aufstieg des Liberalismus in der englischen Staatskirche: U. Zurburg, Schweizerische Rundschau, April 1928, 67—77; über die anglo-katholische Bewegung: J. de Bivort de la Saudée in Le Correspondant, April 1932, 114—123.

⁶ Abdruck oder Auszug des Manifestes: Daily Express und The Guardian vom 11. November 1932, The Tablet vom 19. November 1932, Schweizerische Rundschau, Dezember 1932, 953—958.

Einigungsbewegung auf Wunsch kostenlos zugesandt wird⁷. Eines ihrer Mitglieder, Spencer Jones, veröffentlichte 1930 eine Schrift „Catholic Reunion“ (Oxford, Blackwell), deren Inhalt durchaus katholischen Geist atmet und die Pflicht aller von Rom getrennten Christen einschärft, zum Zentrum der Einheit zurückzukehren (vgl. *The Month* 156 [1930] 372). Die Mitglieder, deren geistiger Einfluß im Wachsen begriffen ist, wissen genau, daß sie mit ihren Bestrebungen im englischen Volke auf starke, weitverbreitete und festgewurzelte Vorurteile und Abneigungen stoßen, die noch heute im No-Popery-Geschrei Ausdruck finden. Viel guter Wille und auch viel Opfermut ist in der Vereinigung wirksam, und solch edle Absichten sind der Hochschätzung und des Gebetes auch der Katholiken würdig. Der „*Osservatore Romano*“ gab in seiner Nr. 287 vom 9./10. Dezember 1932 das Credo der Vereinigung wieder und fügte dann bei, daß, wenn auch die Regeln und Methoden der Vereinigung nicht in jeder Hinsicht der katholischen Auffassung entsprechen, sie doch eine aufrichtige, deutlich kundgegebene Hinneigung zur Heiligen Römischen Kirche aufweisen. Seine Schlußworte aber lauten: „Das Gebet der katholischen Welt muß nun den guten Willen unterstützen bis zur völligen Hingabe an den Dienst der Wahrheit, in der Liebe Jesu Christi und seiner heiligen Kirche.“

Was die orthodoxe Kirche des Orients⁸ anlangt, so ist in ihr das geistige und religiöse Leben aufs schwerste bedroht und behindert durch die gewaltige Sündflut, die über ihre Teilkirchen in Rußland und der Türkei hereingebrochen ist, und solange das russische Rätsel nicht gelöst ist, läßt sich auch über die Entwicklung der orthodoxen Kirche in ihrer Gesamtheit nichts Entscheidendes voraussagen. Zwar ist die orthodoxe Kirche auch in etwa von der ökumenischen Welle berührt worden. Im Januar 1920 erließ der Patriarch von Konstantinopel ein Rundschreiben, in dem er sich zu gemeinsamer Liebestätigkeit und theologischer Aussprache mit den andern christlichen Kirchen bereit erklärte. Auch erschienen auf den Weltkonferenzen von Stockholm und Lausanne kleine orthodoxe Delegationen, und zwischen Orthodoxen, Anglikanern und Altkatholiken wurden im letzten Jahrzehnt nicht ohne Erfolg eingehende Verhandlungen über Interkommunion geführt. Aber bei allen diesen Vorgängen ist die große Kirche Rußlands nicht beteiligt gewesen. Das Hauptaugenmerk der Orthodoxen ist überhaupt nicht auf den Westen gerichtet, sondern auf eine „orthodoxe Katholizität“, d. h. auf einen engeren Zusammenschluß aller Orthodoxen, um verbündet sowohl dem Einflusse Roms als dem des Protestantismus wirksamer widerstehen zu können. Daher auch das Verlangen nach einem orthodoxen Konzil, das aber bisher nicht zustande gekommen ist und bei den kirchlichen, nationalen und politischen Gegensätzen des Ostens nicht so leicht zustande kommen wird.

⁷ Adresse des Sekretariats: S. Saviour's Presbytery, Northport Street, Hoxton, London, N. 1.

⁸ Einen Überblick über die von Rom getrennten Ostkirchen bietet R. Janin, *Les églises séparées d'Orient* (Paris 1930, Bloud & Gay).

Im großen und ganzen bleibt das bloße Beharren nach wie vor die Eigenart, die Stärke und auch die Schwäche der orthodoxen Kirche. Es geht deshalb von ihr auch keine Propagandakraft aus, obgleich der Westen sich in letzter Zeit um ein besseres Verständnis des östlichen Christentums bemüht und dadurch eine jahrhundertelange Versäumnis nachholt. Wohl haben in Stockholm und Lausanne die Protestanten die orthodoxe Delegation mit allen Ehren überhäuft und der schwergeprüften Kirche Rußlands ihre Teilnahme bekundet. Wenn aber diese Vorgänge und die Einigungsversuche der Anglikaner in manchen Kreisen der Orthodoxie die Hoffnung geweckt haben, der Protestantismus wolle Buße tun und sich der morgenländischen Kirche unterordnen oder anschließen, so ist das freilich eine naive Selbsttäuschung. Dafür ist der theologische und kulturelle Unterschied zwischen Protestantismus und Orthodoxie viel zu groß, wie das auch in Lausanne klar zu Tage trat. Eher wahrscheinlich, ja schon zum großen Teil Wirklichkeit ist eine andere Entwicklung, daß die protestantische Theologie auf die Orthodoxen abfärbt und die dogmatische Haltung der Ostkirche von innen her erschüttert.

Die Beharrung offenbart sich auch im Verhältnis der östlichen Kirche zur katholischen. Chrys. Baur hat über die neueren Unionsversuche zwischen Orient und Rom eingehend berichtet (Theologie und Glaube 1931, 733—754). Alle diese Versuche sind von Rom ausgegangen, aber die Antwort war immer eine einhellige, oft leidenschaftliche Ablehnung des päpstlichen Primats. Inzwischen hat Pius XI. in seiner Enzyklika „Lux veritatis“ vom 25. Dezember 1931 über das Konzil von Ephesus die Einladung zur Rückkehr an den Osten wiederholt. Aber das Echo ist das gleiche gewesen, wenn auch die Sprache des Protestes gemäßigter klang⁹.

Die heutige grundsätzliche Haltung der orthodoxen Kirche zu Rom dürfte in einem Interview mit dem ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel zutreffend wiedergegeben sein. Es erschien in der athenischen Zeitung „Proia“ am 21. Oktober 1931 und enthält folgende Worte des Patriarchen: „Wir würden nichts dagegen einzuwenden haben, an einem vom Papst in seiner Eigenschaft als primus inter pares einberufenen ökumenischen Konzil teilzunehmen, vorausgesetzt, daß der Papst alles, was die Römisch-katholische Kirche seit dem Schisma an Dogmen angenommen hat, zu Diskussion und Bestätigung zuläßt. Wenn alle Neuerungen, die durch die Römische Kirche eingeführt worden sind, von der Ökumenischen Synode bestätigt werden sollten, würden wir sie vorbehaltlos annehmen. Wie sollte man von uns erwarten, ohne solche Bestätigung, ohne Diskussion alles das anzuerkennen, was die Römische Kirche aufzuerlegen sucht? Gerade aus diesem Grunde haben wir keine Berührung mit ihr und wird jede Diskussion über Einigungsfragen problematisch.“¹⁰

Das ist nun freilich ein Weg, der für Roms dogmatische Haltung nicht gangbar ist. Aber möglich wäre es, daß die Orthodoxen sich überzeugten oder überzeugen ließen, daß die nach dem Schisma von der katholischen

⁹ Vgl. Internationale Kirchliche Zeitschrift 1932, 42 162.

¹⁰ Vgl. Die Eiche 1932, 122.

Kirche definierten Dogmen nur die Entfaltung dessen sind, was in den ersten acht Jahrhunderten allgemein geglaubt und gehalten wurde. Die Möglichkeit einer solchen Entwicklung für den Osten aussprechen, heißt allerdings zugleich die ungeheure Schwierigkeit aufdecken, die im Unionsproblem beschlossen ist.

Auf der andern Seite ist auch wahr, was kürzlich in der „Internationalen Kirchlichen Zeitschrift“ (1932, 164 f.) G. E. Hollenbach, der Archon Chartularius der Großen Kirche Christi (Ökumenisches Patriarchat), aussprach: „Vor allen Dingen läßt sich eine Union durch Erlaß von päpstlichen Bullen und Gegenantworten nicht herbeiführen, sondern es müssen derselben freundschaftliche und theologisch unverbindliche Beziehungen und Unterredungen vorausgehen, wodurch sich die Mitglieder der einzelnen Kirchen persönlich kennen und gegenseitig schätzen lernen. . . . Mangel an Verständnis für die Einrichtungen und Sitten des andern Teiles auf beiden Seiten ist ein Zustand, der nur auf Grund persönlicher Beziehungen, gegenseitiger Achtung und Belehrung beseitigt werden kann.“ Das ist fast in denselben Worten das gleiche, was Pius XI. in seiner Allokution vom 18. Dezember 1924 als den richtigen Weg zur Überwindung der Mißverständnisse und Gegensätze zwischen Rom und dem Orient empfohlen hat: „Es ist klar, daß hierin ein Versuch mit einiger Aussicht auf Erfolg nur unternommen werden kann, wenn auf der einen (katholischen) Seite die Vorurteile abgelegt werden, die im Laufe der Jahrhunderte die Masse (der Gläubigen) über die Lehren und Einrichtungen der Ostkirchen eingesogen hat, und wenn auf der andern (orthodoxen) Seite die tiefere Erkenntnis Platz greift von der völligen Glaubensübereinstimmung zwischen ihren Kirchenvätern mit den lateinischen. Ferner ist es einleuchtend, daß hinüber und herüber ein reger Gedankenaustausch im Geiste brüderlicher Liebe stattfinden muß“ (Acta Apost. Sedis 1924, 491; vgl. ebd. 1923, 580; 1929, 599).

Angesichts der tiefen Unterschiede, die über Glaube, Verfassung und Aufgabe der Kirche in der zerspaltenen Christenheit schon seit Jahrhunderten herrschen und vorerst unabänderlich sind, muß es neben dem Gebet und einer christlichen Lebensführung das nächste Ziel der kirchlichen Bemühungen hüben und drüben sein, eine verstehende Theologie auszubauen, damit an die Stelle der alten Vorurteile und Abneigungen gegenseitige Kenntnis, Hochschätzung und Liebe treten. Erst dann wird die Arbeit für die Una Sancta fruchtbar werden. Die Grundsätze, die der protestantische Theologe Ad. Keller in seiner Schrift „Der Weg der dialektischen Theologie durch die kirchliche Welt“ (München 1931, Chr. Kaiser) über die innere Auseinandersetzung zwischen den getrennten christlichen Kirchen entwickelt, können weithin auch von katholischer Seite angenommen werden und decken sich mit dem, was ich in meinem Buch „Um kirchliche Einheit“ (Freiburg 1929, Herder) darüber ausgeführt habe.

Gerade Papst Pius XI. ist es gewesen, der zu wiederholten Malen, wenn er auf das Verhältnis der katholischen zur orthodoxen Kirche zu sprechen

kam, die gegenseitige Unwissenheit beklagte und eindringlich zu ihrer Behebung mahnte. Daher seine Sorge für das Orientalische Institut in Rom und die Heranbildung des orientalischen Klerus, seine Anregungen für die Förderung und Vertiefung der Orientkunde auch in der lateinischen Kirche, sein Interesse für die Unionskongresse in Velehrad (Mähren). Was sonst im einzelnen von katholischer Seite für den Orient und dessen bessere Kenntnis geschieht, ist in der Salzburger „Katholischen Kirchenzeitung“ (1931, Nr. 21) aufgezeichnet, wo sich auch Angaben über die „Catholica Unio“ für den Orient finden. Eigens sei noch darauf hingewiesen, daß bei Letouzey & Ané in Paris ein großes, mehrbändiges, lateinisch geschriebenes Werk im Erscheinen begriffen ist, das die dogmatische Theologie der von Rom getrennten Orientalen behandelt und den Assumptionisten M. Jugie zum Verfasser hat. Es versteht sich von selbst, daß eine ähnliche Aufgabe wie gegenüber dem Orient den Katholiken auch gegenüber dem zeitgenössischen Protestantismus gestellt ist. Auch hier hat die Möglichkeit einer Annäherung eine gegenseitige genaue Kenntnis zur unumgänglichen Voraussetzung.

Verschiedene Zeitschriften haben sich in den Dienst der sachlichen konfessionellen Verständigung gestellt. Aus ihnen seien drei besonders genannt. Die „Catholica“ (Paderborn, Verlag des Winfriedbundes) hat die wissenschaftliche theologische Auseinandersetzung mit dem heutigen Protestantismus zum Ziel. Die „Religiöse Besinnung“ (Stuttgart, Frommann) will unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Verhältnisse eine freimütige Aussprache über wichtige konfessionelle Fragen oder kirchliche Zeitereignisse vermitteln; sie steht daher Katholiken, Protestanten und Orthodoxen offen, ohne daß ihre Mitarbeiter genötigt wären, etwas von ihrer religiösen Überzeugung preiszugeben oder durch Kompromisse abzuschwächen. Das „Irénikon“ endlich ist die Zeitschrift des Priorats Amay-sur-Meuse, dessen Mitglieder in echt benediktinischer Güte und Weite durch vertieftes Studium Wege des Verständnisses zwischen Okzident und Orient bahnen wollen und, ohne auf Augenblickserfolge Wert zu legen, das Werk der Union als eine Arbeit für Jahrhunderte betrachten. Es ist aber wohl zu beachten, daß diese und ähnlich gerichtete Zeitschriften in unserer von materieller Not und politischem Streit erfüllten Zeit ein großes Wagnis sind. Ob sie ihr dem Frieden und der Verständigung dienendes Werk fortsetzen können oder nicht, hängt ganz wesentlich von der Unterstützung der Katholiken ab. Dessen sollten sich die Katholiken mehr als bisher bewußt sein.

Nur ein kleiner Ausschnitt aus dem großen Ringen der Gegenwart um die Kirche konnte hier zur Darstellung oder Berücksichtigung gelangen. Aber das Gesagte mag genügen, um zu zeigen, wie intensiv auf diesem Gebiete gearbeitet wird. Viel ehrliches Suchen und viel ehrliches Irren! Man kann nur wünschen und beten, daß Gott mit seiner Gnade alle diese Anstrengungen zum rechten Ziele hinlenke, damit die Bauleute nicht vergebens arbeiten.

Den Beschluß aber mögen die Worte des hl. Augustinus bilden (In

Jo. tr. 32, 8; ML 35, 1645): „Auch wir empfangen den Heiligen Geist, wenn wir die Kirche lieben, wenn wir durch die Liebe zusammengefügt werden, wenn wir uns des katholischen Namens und Glaubens freuen. Seien wir überzeugt, Brüder, daß ein jeder in demselben Maße den Heiligen Geist besitzt, als er die Kirche Christi liebt.“

Einseitigkeiten

Von Stanislaus v. Dunin Borkowski S. J.

Einseitigkeiten zeigen sich im Urteilen und verraten sich in Maßnahmen. Einseitige Urteile gehen meist von einem einzelnen Gebiet aus, greifen aber dann auf jedes Feld über, das der Einseitige betritt. Die Maßnahmen folgen den Summen von Urteilen wie ihr Schatten. Sie offenbaren den einseitigen Charakter, der sich allmählich, aber immer aus den Gewohnheiten des Urteilens und einer ihnen entsprechenden Reihe von Handlungen herausbildet.

Man spricht wohl von Einseitigkeiten, die zum selbständigen Denken und segensreichen schöpferischen Schaffen besonders befähigen. Andere dagegen hemmen, bleiben unfruchtbar und wandeln sich zum Fluch. Beide Reihen unterscheiden sich durch die Größe und den Wert des Gegenstandes, dem der Mensch unterliegt und dem er sich opfert, und durch die Gründe, die ihn zu diesem Opfer begeistern und befähigen.

Jene segenbringenden, Wertvolles schaffenden Einseitigkeiten besitzen meist eine Eigenschaft, die man nicht übersehen darf. Ihre Einseitigkeit ist nicht polemisch, angreifend gegensätzlich, sozusagen; sie steht einem verschieden gearteten Denken und Tun nicht feindlich gegenüber; sie ist in gewissem Sinne neutral, jedenfalls verträglich. So arbeiten große Erfinder, große Denker und Gelehrte, große Künstler in ihrem streng abgeschlossenen Kreis, unnahbar, wenn man will, für eine Menge wichtiger Gedanken und Geschehnisse um sie, aber ohne jede Streitsucht und Fehde-lust; vor allem ohne jeden Anspruch auf die Alleinherrschaft ihrer Art und ihrer Bezirke. Diese Einseitigen gehören also, streng genommen, überhaupt nicht in die hier gemeinte Ordnung.

Aber die „schöpferische“ Einseitigkeit ist nicht notwendig und ihrem Wesen nach so selbstlos und in sich gekehrt. Deshalb fügten wir oben das Wörtchen „meist“ ein. Sie kann sich neben der Abschließung auf ihr Gebiet in das Gezänke der unverträglichen, also „echten“ Einseitigen einreihen. Denn dem echten Einseitigen haftet immer etwas Fanatisches an.

So hat oft eine einzige Idee gezündet, Tatenlust geweckt, Gewaltiges geschaffen, aber auch in ihrem unduldsamen Eifer vieles Gute, das sich mit ihr gar wohl vertragen konnte, überrannt und zertreten.

Worin besteht nun diese verhängnisvolle Einseitigkeit genauer? Es ist merkwürdig, daß weder die Griechen noch die Römer einen ganz entsprechenden Ausdruck von derselben Bildhaftigkeit besaßen wie wir. Sie sprachen von Menschen, die bei ihrem Urteil und ihrem Handeln auf halbem Wege stehen bleiben, von Urteilslahmen, von verrannt Eigensinnigen, vom