

dere geworden. Was früher ohne Anstoß gesagt oder getan wurde, wird später als peinlich empfunden. Es ist daher keine Verletzung der Ehrfurcht gegen den hl. Franziskus und den hl. Ignatius, heute offen zu bekennen, daß es für den religiösen Gehorsam glücklichere und würdigere Vergleiche gibt als den doch sehr leicht mißverständlichen mit einem Leichnam. Wenn die Kirche es auf dem Konzil von Trient ausdrücklich ablehnte, den Menschen in seinem Verhältnis zu Gott wie ein lebloses (*velut inanime quoddam*), rein passives Wesen zu betrachten (*Denzinger, Enchiridion* n. 814), so ist es erst recht mißlich, den Religiösen in seinem Verhältnis zum Obern mit einem Leichnam zu vergleichen. In der neueren Aszetik findet denn auch dieser Vergleich kaum noch Verwendung.

Ob und inwieweit die Ignatianischen Exerzitien mit der deutschen Mystik zusammenhängen (S. 31—38), darüber wird wohl die weitere Forschung noch mehr Licht verbreiten. Es ist sehr wohl möglich, ja wahrscheinlich, daß sich manche Ähnlichkeiten daraus ergeben, daß die Grundgedanken Gemeingut aller katholischen Richtungen waren. Zur Erklärung des Gehorsamsideals überhaupt ist natürlich hinzuweisen: vor allem auf das Beispiel Christi, der ein Leben des Gehorsams gegen Gott³ und dessen irdische Stellvertreter⁴ führte, sodann auf die paulinischen Lehren und Mahnungen⁵.

Schmidt (S. 8 f.) bemerkt noch: „So ungeheuer groß das Schrifttum über alle möglichen monchischen Fragen ist, über den Gehorsam gibt es noch keine einzige Spezialuntersuchung. Jedenfalls ist mir trotz eifrigen Suchens keine bekannt geworden.“ In solcher Lage sollte ein protestantischer Theologe nicht lange suchen, sondern dem ökumenischen Zuge der Zeit folgen und getrost einen katholischen Theologen fragen. Es gibt natürlich Spezialliteratur auch über den Gehorsam. Sie ist verzeichnet bei Otto Zimmermann, *Lehrbuch der Aszetik*² (Freiburg 1932, Herder) 628 f.

³ Joh. 4, 34; 5, 30; 6, 38; 8, 29; 15, 10; 17, 4; Röm 5, 19; Phil. 2, 8; Hebr. 10, 7.

⁴ Matth. 17, 26; Luk. 2, 51; Joh. 19, 11.

⁵ Röm. 13, 1; Eph. 6, 5—7; Kol. 3, 20—24; Hebr. 13, 17.

Zu vergleichen sind ferner die ausführlichen Untersuchungen bei Suarez, *De statu Perfectionis et Religionis lib. 10* und *De Religione S. J. lib. 4, c. 12—15*. An letzterer Stelle (c. 15, n. 17—25) ist auch die von Schmidt S. 40 angeregte Frage (Gehorsam und Gewissen, bzw. Klugheit) eingehend behandelt.

Max Pribilla S. J.

Pascal und Dostojewski

Das neue Pascal-Buch Romano Guardinis¹ gehört aufs engste mit seinem früheren Dostojewski-Buch² zusammen. Beide verschränken sich zu einer einzigen Sichtung der Neuzeit in ihrem Anfang und Ende. Pascal steht noch zwischen alter Zeit und Neuzeit: „das neuzeitliche Bewußtsein ist da, das voraufgehende noch nicht versunken. In Pascal berühren beide einander noch; so können wir den erregenden Vorgang des Durchbruches miterleben“ (P 12). Dostojewski aber gehört mit Kierkegaard und Nietzsche ins Ende der Neuzeit: „in ihnen zieht die Existenzsituation des neuzeitlichen Menschen — des Menschen also vom fünfzehnten Jahrhundert an — ihre letzten Folgerungen. Sie liquidieren die Neuzeit“ (D 249).

Von hier aus tritt Pascal sozusagen in die Mitte zwischen Mittelalter und Ende der Neuzeit: in dem Zeichen, daß seine Gottesbegründung rückweist auf Anselm und vorweist auf Kierkegaard. Allen drei gemeinsam ist die Gottesbegründung einer „existentiellen Entscheidung“ mit „Brüchen im logischen Fortgang“ (P 216), der „ontische Charakter der Denkerfahrung“ (217), die „große Bedeutung des Wertmomentes“ (218), der „intensiv dynamische Charakter“ (219), die Form des „Eros“ (220), die Weise darum eines „kinetischen Beweises“ Gottes (ebd.), bei dem nicht nur „stärkste religiöse Beteiligung“ statthat (223), sondern der „selbst ein religiöser Akt“ ist (224), also daß hier „Systeme religiöser Vollzugslogik, medi-

¹ Romano Guardini, *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*. (303 S.) Jakob Hegner, Leipzig 1935. M. 7.50.

² Ders., *Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskis großen Romanen* (Leipzig 1932).

tativer Logik“ vorliegen (234). Alle drei sagen mithin „Sprung“, aber bei Anselm ist es „Aufschwung ins eigentlich Wirkliche“, bei Kierkegaard dagegen „Loslassen in den Untergang“, während Pascal als „Wagnis ins Ungewisse“ die selber dynamische Mitte ist (215).

Einerseits also ist in Pascal das mächtig, was von Platon und Augustin herkommt: die „edelste Tradition, die das christliche Abendland kennt, und die ihren theoretischen Ausdruck in der Philosophia und Theologia cordis hat“, Platon, Paulus, Augustinus, Bernhard von Clairvaux, Franziskus, Gertrud die Große, Elisabeth von Thüringen, Katharina von Siena, Bonaventura, Dante, aber dann auch hinüber in die Neuzeit in Theresia von Avila, Franz von Sales, dem Oratorium (von Bérulle zu Newman), bis zu den Russen, ja „auch in Kierkegaard... in einer seltsamen nordischen Brechung“, und sogar als „eigentliche Kraft im Denken Nietzsches, wenn sie auch von ihm gegen Christus und den Lebendigen Gott gekehrt ward“ (P 175). Andererseits aber setzt in Pascal unheimlich das ein, was den Ausgang der Neuzeit kennzeichnet: „daß die radikale Endlichkeit sich zur Geltung bringt“ (D 249). „Infolge der Depotenzierung Gottes fühlt der Mensch seinen Sinn nicht mehr unmittelbar von Ihm herkommen. Ins Endlose preisgegeben, wie alle Dinge, fühlt er erschreckend — in Pascals Fragmenten kann man den Stoß miterleben — seine umdrohte Endlichkeit; erschreckend und zugleich gestachelt zur Gegenwehr: der Mensch reckt sich. Er faßt in seiner Endlichkeit Stand“ (D 251). Zuerst führt das zur Vergöttlichung der Humanität im „Subjekt des neuzeitlichen Philosophierens“ (ebd.). Aber dann „dringt das Bewußtsein der bloßen Endlichkeit durch... Unter dem Mantel jenes logischen, ethischen, kulturellen ‚Absolutismus‘ ist sie herangewachsen... Nun wird nicht mehr nur der lebendige Gott in ein bloßes ‚Absolutes‘ übergeführt und so zu einer Abstraktheit gemacht; nicht mehr nur das Endliche ihm gegenüber zur Geltung gebracht; nicht mehr nur die Absolutheit vom Endlichen in Anspruch genommen, was alles nur Vorstufen waren, sondern es wird erklärt und empfunden: Nur das Endliche ist... Was früher ‚Gott‘ hieß,

ist eine Würde, eine Haltung, ein lebendiger Zustand, welche der Endlichkeit selbst zum Ziel gesetzt sind. Der entscheidende Schritt dahin ist im Letzten der Entschluß zur radikalen und ausschließlichen Endlichkeit: der titanische Finitismus“ (D 252 f.). Denn das, was in Pascal (in seinem Kampf gegen die Kompromißformel der gemäßigten Jansenisten) als Kampf gegen die Kirche erscheinen könnte, ist vielmehr der in ihm von vornherein mächtige „tragische Finitismus“ (P 81) einer „heroischen Endlichkeit“ (P 83), der in diesem letzten Aufbäumen zur „Empörung der eingeeengten Endlichkeit überhaupt“ ward (P 301).

Dieses Aug' in Aug' zwischen „philosophia et theologia cordis“ und „titanischem Finitismus“ prägt sich bei Pascal aus in den Gegensatz zwischen dem, was im „Mémorial“ lodert, und dem, was seine naturhafte Denkart kennzeichnet. Der „Gott Jesu Christi“ gegen den „Gott der Philosophen“, sagt die „geschichtliche Offenbarung“ gegen einen „Gedankenanstieg“: „gesendeten Boten, gesprochenes Wort, gerichtetes Ereignis“ (P. 52). „Die Gnade kommt nicht in freischwebendem religiösem Erlebnis, sondern sie ist an bestimmte geschichtliche Gestalten gebunden“ (P 164), also „daß es auch kein beliebiges Verhältnis zum Erlöser gibt, dieser vielmehr im Raum der Kirche steht und dem einzelnen nur durch sie zugänglich ist“ (P 259). Hiermit bedingt sich die restloseste Übergabe: des Geistes, der das Absolute sucht, unter die geschichtliche Offenbarung, und des Geistes, der das unmittelbar Göttliche sucht, unter die menschliche Erscheinung. Andererseits aber bebt im naturhaften Geistesleben Pascals ein „Lebensinstinkt ... tragisch-heroischer Art“ (P 60), ein „Suchen nach den Komplikationsstellen der Wirklichkeit“ als den „Krisenpunkten“ (P 119) bis zur „Desillusioniertheit bis auf den Grund“ (P 141). Es wird „Haltung und Technik eines zynischen und dennoch von letzter Gewissenhaftigkeit geleiteten Realismus“ (P 145), die „Affektlage der pessimistisch aristokratisch-konservativen Denkart“ (P 147), die alles durchschaut und doch unerbittlich gerade die äußere Haltung fordert, „eine Kultur des Schwebenkönnens“ als „Daseinspannung aus dringlichster Untergangs-

gefahr und intensivster Lebenspräsenz“: „ein Geist ist hier so wissend und geübt in der bösen Tiefe des Daseins, daß er die Äußerlichkeit im Pathos ihrer bloßen Äußerlichkeit zu nehmen versteht“ (P 150). Diese „Überzeugung von der ... tragisch unauflösbaren Natur des Seins“ (P 203) färbt dann auch das Gottesbild: was Gottes Verborgenheit in Seinem Offenbarsein ist, wird zur Zwielform der „ambiguité“. „In der Ambiguität der Offenbarung hat Pascal religiös gelebt und gekämpft... weil er in ihr den Raum der Freiheit und Herrlichkeit der Gottesbewegung sah... Hier ist er aber auch seinem Dämon verfallen: dem Dämon des Kampfes; dem Willen zum Unbedingten um jeden Preis“ (P 174), dem „Dämon des Kampfes, der ihn nicht nur antrieb, ohne Rücksicht wider den Gegner anzugehen, sondern diesen daraufhin zu stilisieren, daß er zum absoluten Gegner würde, gegen welchen der absolute, d. h. vernichtende Kampf möglich und geboten wäre“ (P 89). So ist Pascal weder der „Heilige“ noch „das weltreligiöse Genie“, sondern „ein Mensch, in welchem die Entscheidung für Christus und wirkliche Größe von der Welt her in bitterem Kampfe lagen. Und zwar gerade dann, wenn er christlich dachte und kämpfte. Gerade dann ist das Dunkelste in ihm durchgebrochen“ (P 14). Und darum ging Pascals letzte Umkehr in das Schweigen (P 296 f.).

Dostojewski offenbart dieselben Gegensätze im Gegenüber von Fürst Myschkin (im „Idioten“) und Iwan Karamasoff (in den „Brüdern Karamasoff“). Die Gestalt des Fürsten Myschkin faßt in ein Symbol, was im Gesamtwerk Dostojewskis die „frommen Frauen“, die zwei Sonjen und die „geistlichen Männer“ sagen: das Geheimnis der „großen Annahme“ (D 45). Ein solcher „Mensch existiert weiter in der Ausweglosigkeit seines Leidens und bleibt auf Gott bezogen, dessen Willen er nicht begreift, aber an dem er nicht irre wird“ (D 31). Er „lebt unmittelbar verwoben in Erde und Schicksal“, aber es „wird immer neu ein ‚Bruch‘ vollzogen, der aus Naturhaftigkeit oder paganer Frömmigkeit in das tiefste, geistig-pneumatische Gottesverhältnis führt: durch die Verbundenheit mit Christus und die Annahme des Daseins

als Willen Gottes“ (D 37). Ja, in den beiden Sonjen (im „Raskolnikoff“ und im „Jüngling“) lebt die „Innigkeit der Gotteskindschaft“ geradezu „mitten in der Ausweglosigkeit eines verlorenen Daseins“ (D 72). So kommt es zuletzt zu der Form, daß ein Mensch ganz Mensch ist und doch nichts weiter lebt und wirkt als Christus spiegeln und atmen: erscheinend als „Idiot“ und eben so die „Torheit Christi“ verkündend. „Mit Myschkin ist weder der Gottmensch selbst gemeint, noch gar ein zweiter Christus. Er ist der Mensch Lew Nikolajewitsch Myschkin. Sein Dasein besteht aus lauter Menschlichkeit: Leib und Seele, Freude und Not, Armut und Erbschaft, und Begegnung und Untergang. Aber aus seiner menschlichen Existenz tritt das Bild einer andern auf, die nicht menschlich ist, der des Gottmenschen“ (D 356). „Ein Mensch ist da, Menschenantlitz und Hände und Herz; aber was sich daraus erhebt, ist das Bild des Erlösers... Gotteskraft und Liebesieg offenbaren sich ... aus hilfloser Ohnmacht“ (D 366). — Scharf dem gegenüber steht in Iwan Karamasoff die äußerste Gestalt des „titanischen Finitismus“ (D 252), der „um die schlecht gebaute Welt zu korrigieren, das Recht der Verfügung über Gut und Böse auf sich nimmt“ (D 136). „Er will die leidenschaffende Unordnung beseitigen und ist doch wollüstig grausam. Er wird von fremdem Leiden gequält — dennoch sucht er das Quälende und genießt es“ (D 175). „Da ist das Titanische, das Welträume und Jahrbillionen handhabt — zugleich aber die Sehnsucht in die bürgerliche Existenz... Da ist der Übermensch, der skeptisch-ruchlos das Böse als notwendigen Faktor des Weltgeschehens nimmt und mit einem tragischen Zynismus die eigene Verzweiflung in das Gefüge des Seins einsetzt, das so erst Seinsmöglichkeit werde, ein seltsam idealistischer Satanismus — unauflöslich aber mit ihm verwachsen auch der Lakai... Da ist ein Verlangen nach ... Befreiung von allem Übel und allem Bösen in der großen Liebeshingabe an das Geheimnis Gottes — und zugleich der Einspruch dagegen, das Kaltwerden, die Verhärtung; das Endgültigsetzen der Welt, so wie sie ist, mit dem ent-rüsteten Urteil, daß sie so sei, und doch

wieder mit dem geheimen, wollüstigen Willen, sie solle so bleiben, weil nur so die Empörung mit ihrer Lust möglich wird“ (D 201 ff.) —, und dies Ganze als „Minderwertigkeit durch ein titanisches Sichaufrecken gegen Gott überkompensiert“ (D 181).

Guardini macht im Nachwort zum Dostojewski-Buch und im Vorwort des Pascal-Buches den Versuch, die bleibenden Unterschiede zwischen beiden auf das Schema seines „Gegensatzes“ (Mainz 1925) zurückzuführen. Pascal und Dostojewski berühren sich zwar darin, daß sie das „Werden“ betonen (P 17; D 24) und in ihm das Nahe Gottes, Pascal im „Kontakt“ des religiösen Aktes (P 224 ff.), Dostojewski im „Konfinium zu Gott“ des „ganzen Daseins“ (D 29). Aber so sehr „die uns bekannte Wirklichkeit ‚Pascal‘... weniger eine Gestalt als ein Entwurf... weniger ein Sein als ein Kämpfen und Werden“ ist, so ist sie dies doch „im romanischen Raum, also niemals Chaos, auch nicht in jenem positiven Sinne, wie ich es bei einem Dostojewski aufzuzeigen versuchte. Pascal war nicht nur selbst Ingenieur, sein eigenes Dasein strebt in die große Bau-Gestalt... In Pascal ist nichts von der strömenden Unbestimmtheit... Immer wieder zerbricht aber ein neuer, aus dem Innern kommender Vorstoß die vorhandene Definition, um zu einer neuen vorzudringen“ (P 17 f.). In Dostojewski jedoch „ist das Fülle-Moment des Daseins, das Nichtdefinierte, aller Form Entgleitende, Fließende, Unvorhersehbar-Plötzliche in die Gestalten selber heraufgestiegen“ (D 376). Pascal und Dostojewski verhalten sich wie Bau zu Wuchs, Form zu Fülle, — und hierin zuletzt wie Abendland zu Osten.

Aber unbewußt spricht Guardini das tiefere Wort über das Verhältnis der beiden Großen nicht hier, sondern im Nachwort zu Rüttenauers Übertragung des „Speculum perfectionis“ von Bruder Leo (Leipzig 1935), als Ausführung der letzten Anmerkung des Pascal-Buches (P 301). Beide, Pascal wie Dostojewski, offenbaren nichts von der letzten Lösung des Konfliktes, der in ihnen tobt. Bei Pascal mündet er ins Schweigen (P 300 f.), bei Dostojewski in den das Leid austragenden Schrei (D 243). Franz von Assisi ist gerade darin das

reine Spiegeln und Atmen Christi, daß er das eigentliche Opfer Christi spiegelt und atmet. „Daß Christus im Tode verstummen mußte; daß sein Wille, die unendliche messianische Möglichkeit des offenen Gottesreiches zu verwirklichen und die Welt in der Macht des Heiligen Geistes umzuwandeln, nicht erfüllt werden konnte; daß alles in ein unausdenkbares Opfer eingehen mußte — das lebt ... weiter in der christlichen Geschichte als deren Herzgeheimnis und Herzkraft“ (Spiegel usw. 250). Ebenso hält „Franziskus ... seine Sendung fest und nimmt zugleich die objektive Unmöglichkeit ihrer unmittelbaren Verwirklichung an; er geht den Weg des Opfers, welches die Verwirklichungsform der göttlichen Liebe ist“ (P 301 Anm.). „Franziskus hat in ein Opfer von einer Einsamkeit und Schwere eingehen müssen, die Gethsemani und Golgatha mitvollzog. Davon sind die Stigmen der körperliche Ausdruck“ (Spiegel usw. 251).

Dann ist aber das Letzte nicht das Persönliche dieses Spiegeln und Atmens des Opfers Christi, sondern das geradezu Unpersönliche des „Dienstes“, darin dieses Opfer je neu gegenwärtig ist. Hierin überwindet sich dann auch der Guardinische Gegensatz eines „Konfinium zum Gott“ (D 29) gegen ein „religiöses Verhältnis auf Distanz“ (D 23), zwischen „Kontakt als eine zur Einheit strebende Bewegung“ und „Distanz als ein Meinen und Verehren aus einer konstitutiven Ferne“ (P 224), mit dem folgerichtigen Vorzug einer „Philosophia und Theologia cordis“ (P 175). Das Rätsel von Welt und Mensch ist so groß, daß es nur als Schattenwurf der Größe Gottes sich fassen läßt, also daß der blinde und stumme reine Dienst der Göttlichen Majestät allein standzuhalten vermag, wie eben gerade der eingeborene Sohn Gottes so allein standhielt: „Vater, wenn es Dein Ratschluß ist, nimm weg diesen Kelch von mir; aber nicht mein Wille, sondern der Deine werde!“ (Luk. 22, 42.) Und also ist alles Fortstreben ins Persönliche einer Philosophie und Theologie „des Herzens“ nur dazu da, in das wirkliche „Herz Gottes“ mit seinem eigenen Herzen aufzugehen und unterzugehen: in die Übergabe des Herzens in den Herzschlag Seines Dienstes, auch und ge-

rade wenn dies erscheint als ein Leerwerden des Herzens in einen herzlosen Dienst. So allein wird die Neuzeit liquidiert: ihr Aufstand der Persönlichkeit in das Opfer der Persönlichkeit, ihr Aufstand gegen den Dienst in den Untergang in den Dienst. Dieses Grab allein wird das „glorreiche Grab“ der Auferstehung.

Erich Przywara S. J.

Resignation oder Hingabe?

„Keiner erlangt das Glück, der nicht über sein eigenes Selbst hinaussteigt“ — diese Worte aus dem „Wandererbuch“ des hl. Bonaventura finden in moderner Charakterkunde und Erziehungslehre starken Widerhall. Aber das Echo klingt nicht von allen Seiten gleich voll und rein. Es ist ein großer Unterschied etwa zwischen dem Verzicht eines Menschen, der verbittert losläßt, was ihm das Leben wegriß, der aber dem Leben seinen Raub niemals verzeiht, — und dem enttäuschungsmüden „Omnia vanitas“ des allzu Resignierten, erst recht zwischen diesen beiden und der fröhlichen Gelassenheit einer Seele, die klar gesehene Werte hingibt um höherer Güter willen und weil sie frei, bewußt sich hinschenken will. Die Menschen suchen eben auf recht mannigfachen Wegen sich aus der Verkrampfung ins Ich zur innern Freiheit hin zu finden.

Da hat z. B. kürzlich ein im Dienst armer Geisteskranker ergrauter Psychiater in einem Erinnerungsbuch Rückschau auf sein Leben gehalten, die Glücksbilanz gezogen und nach dem Sinn des Ganzen gefragt. So ein Buch, in dem ein wertvoller Mensch uns von seinem innern Werden und seinem persönlichsten Wissen zu erzählen verspricht, muß man immer mit dankbarer Erwartung und Ehrerbietung entgegennehmen. Es ist ja, wie wenn ein Weiser vor dem Ende einer langen und verdienstreichen Lebenswanderung uns noch einmal an der Hand nähme, um uns vor geheimnisvolle Quellgründe des Lebens hinzuführen und um uns dort Lebensrätsel aufzuhellen, für die eben nur der im Leben gereifte Weise eine Lösung weiß. So wird denn auch, wer nicht nur für lärmende „große Ereignisse“ Interesse hat, gern sinnend und mit innerer Anteilnahme vor verschiedenen Bildern

stehen, die Alfred Hoche¹ aus seiner Jugend- und Manneszeit gesammelt und aneinandergereiht hat. Er läßt uns zunächst in dem Bild seiner Vorfahren Einzelzüge sehen, die sich in seinem eigenen Seelenbild teilweise — vielleicht nicht immer ganz harmonisch — zum Ganzen formten. Dann führt er uns vor das Bild eines geistig hochstehenden Mannes, dessen „etwas traurige braune Augen“ auf Lebensschicksale hinblicken mögen, die den Lebenswillen allzu früh knickten, durch dessen „außerhalb der Schulstunden fast nur zerstreutes und gedrücktes“ Wesen, aber doch manchmal noch im Kreis der Amtsgenossen der blitzende Humor besserer Jahre durchbricht. Sonst leicht „viele gehen lassend“ ist er treu an seine Berufsarbeit hingegeben. Es ist das Bild des Vaters, den der Bub mit 13 Jahren schon verlor. Daneben steht das Bild der Mutter, der energischen und mutigen Frau, „klug und klar, scharf und kritisch, nüchtern und praktisch“. Die Kinder „empfanden ihre Art manchmal als erkältenden Reif, der auf die Blüten ihrer Phantasie und ihrer Wünsche fiel“. Aber ihrem starken Lebensmut dankt der Sohn die Freilegung seines späteren Berufsweges nach dem Tode des Vaters. Enttäuschungen der ersten acht Jahre haben sich dem Gedächtnis des Kindes tief eingegraben, und noch der Greis schaut etwas schmerzlich auf sie zurück. Mit acht Jahren wird der Bub aus der Schule genommen und fortan daheim vom Vater fürs Gymnasium vorbereitet. Der Vater, für den Sohn „von brennendem Ehrgeiz erfüllt“, ist ein glänzender Lehrer, aber „Choleriker, abhängig von seiner Stimmung, und wenn diese schlecht war, von unbegrenzter Heftigkeit“. Volle, frohe Anerkennung gibt er auch für gute Leistungen kaum; dafür stellt er bei wenigen Fehlern in der Schularbeit alsbald die Idiotenanstalt in Aussicht. Die „harte Frühdressur“ verschafft dem Knaben in seinem zwölften Jahr die Aufnahme auf Untersekunda, schwächt ihn aber körperlich und senkt in die Seele ein böses Minderwertigkeitsgefühl, an dem der Mann noch schwer trägt, wenngleich er

¹ Jahresringe, Innenansicht eines Menschenlebens. 4.—6. Taus. kl. 8^o (298 S.) München 1934, Lehmann. M 4.50, geb. M 6.—